

LARANGAN MENISTAKAN AGAMA DALAM AL-QUR'ÂN ANTARA
FARDU AIN DAN KIFAYAH:
STUDI KOMPARATIF ATAS *TAFSIR IBN KATSÎR* DAN *TAFSIR
AL-MISHBÂH*

TESIS

Diajukan kepada Program Studi Ilmu Al-Qur'ân dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Dua
untuk memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag.)



Oleh:
LALU MUHAMMAD IDHAM KHALID
NIM:192510034

PROGRAM STUDI MAGISTER ILMU AL-QUR'ÂN DAN TAFSIR
KONSENTRASI ILMU TAFSIR
PROGRAM PASCASARJANA
INSTITUT PTIQ JAKARTA
1444 H./2023 M.

ABSTRAK

Dewasa ini, di saat problematika keumatan semakin kompleks dan kebutuhan akan rujukan keagamaan mengalami eskalasi, timbul sebuah semangat untuk menjawab hal demikian dengan gerakan dakwah baik individu maupun kolektif. Kondisi ini menurut hemat peneliti sangat baik, namun kerap terjadi bias pemahaman mendasar tentang siapa sebetulnya yang berhak dan berkewajiban menyampaikan dakwah (yang berhak melarang penistaan agama) dan bagaimana hukum sesungguhnya berdasarkan perpespektif Al-Qur'an. Berdasar permasalahan tersebut peneliti tertarik untuk menggali bagaimana penafsiran Ibn Katsîr dan M. Quraish Shihâb terkait kewajiban dakwah tersebut serta implikasi dari latar sosiohistoris keduanya terhadap penafsiran tersebut dalam analisis komparatif?

Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah kualitatif dengan metode studi komparatif. Teknik pengumpulan datanya berupa studi pustaka dan observasi dianalisis dalam teknik pengumpulan data berupa deskriptif analisis dengan metode analisis komparatif (*analytical-comparative method*).

Adapun teori yang digunakan untuk memperkuat sebagai alat penelitian adalah teori strukturalisme genetik dari Lucien Goldmann yang menjelaskan bahwa sebuah karya atau teks adalah karya pengarangnya dalam hal ini mufasir sebagai pembuat teks tersebut sekaligus kenyataan sejarah yang mengondisikan munculnya karya atau teks seperti demikian. Konsep-konsep dakwah, kewajiban dakwah, amar makruf nahi mungkar, dialektika para ahli dan mufasir mengenai kewajiban dakwah serta ayat-ayat Al-Qur'ân terkait dakwah dan kewajiban dakwah juga digunakan untuk mempertajam analisis penelitian ini.

Hasil penelitian menunjukkan ada perbedaan kecenderungan penafsiran sekaligus penafsiran antara Ibn Katsîr dengan M. Quraish Shihâb. Ibn Katsîr mengarahkan kewajiban dakwah (yang berhak melarang penistaan agama) sebagai kewajiban individu sementara M. Quraish Shihâb mengarahkan kecenderungan Tafsir kewajiban tersebut sebagai kewajiban kolektif juga dengan beberapa kesamaan penafsiran di antaranya tetap mengakomodir kewajiban yang tidak dijadikan kecenderungan penafsirannya.

Penelitian ini juga didasari asumsi-asumsi dalam teori struktural genetik yang melihat bahwa kecenderungan penafsiran secara umum dan khusus mengenai kewajiban dakwah (yang berhak melarang penistaan agama) tidak bisa dilepaskan dari konteks sosio-historis masyarakat masing-masing tempat kedua mufasir berada. *Tafsir Ibn Katsîr* dan *Tafsir al-Mishbâh* bukan hanya karya personal dari kedua mufasir akan tetapi juga karya masyarakatnya masing-masing dan kenyataan sosial dan sejarah masyarakat pada waktu era masing-masing.

Kata Kunci: Larangan Menistakan Agama, Kewajiban Dakwah, Strukturalisme Genetik, Studi Komparatif, *Tafsir Ibn Katsîr* dan *Tafsir al-Mishbâh*

ABSTRACT

Today, when the problems of the community are increasingly complex and the need for religious references is escalating, a spirit has arisen to respond to this with the da'wah movement, both individually and collectively. According to the researchers, this condition is very good, but bias often occurs in the fundamental understanding of who actually has the right and obligation to convey da'wah (who has the right to prohibit religious blasphemy) and how the law actually is based on the perspective of the Qur'an. Based on these problems, the researcher is interested in exploring how the interpretation of Ibn Katsîr and M. Quraish Shihâb regarding the obligation of da'wah and the implications of their socio-historical background for this interpretation in a comparative analysis?

The approach used in this research is qualitative with comparative study method. The data collection technique was in the form of literature study and observation was analyzed in the data collection technique in the form of descriptive analysis using the analytical-comparative method.

The theory used to strengthen it as a research tool is the theory of genetic structuralism from Lucien Goldmann which explains that a work or text is the work of its author, in this case the mufasir as the maker of the text as well as the historical reality that conditions the appearance of such a work or text. The concepts of da'wah, the obligation of da'wah, amar makruf nahi mungkar, the dialectic of experts and mufasir regarding the obligation of da'wah and the verses of the Qur'an related to da'wah and the obligation of da'wah are also used to sharpen the analysis of this research.

The results of the study show that there are differences in the tendency of interpretation as well as interpretation between Ibn Katsîr and M. Quraish Shihâb. Ibn Katsîr directs the obligation of da'wah (which has the right to prohibit religious blasphemy) as an individual obligation while M. Quraish Shihâb directs the tendency of interpreting this obligation as a collective obligation as well with some similarities in interpretation including still accommodating obligations that are not made into interpretation tendencies.

This research is also based on assumptions in genetic structural theory which sees that the tendency of interpretation in general and specifically regarding the obligation of da'wah (which has the right to prohibit religious blasphemy) cannot be separated from the socio-historical context of the respective communities where the two commentators are. Tafsir Ibn Katsîr and Tafsir al-Mishbâh are not only the personal works of the two commentators but also the works of their respective communities and the social and historical realities of society at the time of their respective eras.

Keywords: Prohibition of Defamation of Religion, Obligation of Da'wah, Genetic Structuralism, Comparative Study, Tafsir Ibn Katsîr and Tafsir al-Mishbâh

خلاصة

اليوم ، عندما تزداد مشاكل المجتمع تعقيداً وتتصاعد الحاجة إلى المراجع الدينية ، نشأت روح للرد على ذلك مع حركة الدعوة ، على الصعيدين الفردي والجماعي. ووفقاً للباحثين ، فإن هذا الشرط جيد جداً ، ولكن غالباً ما يحدث التحيز في الفهم الأساسي لمن له حق وواجب نقل الدعوة (من له الحق في منع التجديف الديني) وكيف يقوم القانون فعلياً على منظور القرآن. وانطلاقاً من هذه الإشكاليات اهتم الباحث باستكشاف كيفية تفسير ابن قصير ومحمد قريش شهاب لواجب الدعوة وآثار خلفيتهما الاجتماعية والتاريخية لهذا التفسير في تحليل مقارن؟

المنهج المستخدم في هذا البحث نوعي مع منهج الدراسة المقارنة. كانت تقنية جمع البيانات في شكل دراسة الأدبيات وتم تحليل الملاحظة في أسلوب جمع البيانات في شكل تحليل وصفي باستخدام الطريقة التحليلية المقارنة.

النظرية المستخدمة لتقويتها كأداة بحثية هي نظرية البنيوية الجينية من لوسيان جولدمان التي توضح أن العمل أو النص هو عمل مؤلفه ، وفي هذه الحالة يكون المفاصر هو صانع النص وكذلك الواقع التاريخي. يشترط ظهور مثل هذا العمل أو النص. مفاهيم الدعوة ، ووجوب الدعوة ، وعمار مكروف ناهي منقر ، وديالكتيك الخبراء والمفسر في وجوب الدعوة ، وآيات القرآن المتعلقة بالدعوة ووجوبها. كما تُستخدم لصقل تحليل هذا البحث.

بينت نتائج الدراسة وجود اختلافات في النزعة في التفسير وكذلك التفسير بين ابن قصير ومحمد قريش شهاب. يوجه ابن قطير واجب الدعوة (التي لها الحق في تحريم التجديف الديني) كواجب فردي بينما يوجه السيد قريش شهاب الميل إلى تفسير هذا الالتزام على أنه التزام جماعي وكذلك مع بعض أوجه التشابه في التفسير بما في ذلك الالتزامات التي لا تزال تستوعب. التي لم يتم تحويلها إلى ميول التفسير.

يستند هذا البحث أيضاً إلى افتراضات في النظرية البنيوية الجينية التي ترى أن ميل التفسير بشكل عام وخاصة فيما يتعلق بواجب الدعوة (التي لها الحق في منع التجديف الديني) لا يمكن فصله عن السياق الاجتماعي التاريخي للدين. المجتمعات المعنية حيث

المعلقين. إن تفسير ابن كتسير وتفسير المشبه ليسا فقط من الأعمال الشخصية للمعلقين ، ولكن أيضاً أعمال مجتمعاتهم الخاصة والحقائق الاجتماعية والتاريخية للمجتمع في وقت كل منهما.

كلمات مفتاحية: تحريم الذم بالدين ، وجوب الدعوة ، والبنية الوراثية ، دراسة مقارنة ، تفسير ابن كتسير ، تفسير المشبه.

PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Lalu Muhammad Idham Khalid
Nomor Induk Mahasiswa : 192510034
Program Studi : Ilmu Al- Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir
Judul Tesis : Larangan Menistakan Agama dalam Al-Qur'an Antara Fardu Ain Dan Kifayah (Studi Komparatif atas Tafsir Ibn Katsir dan Tafsir al-Mishbâh)

Menyatakan bahwa:

1. Tesis ini adalah murni hasil karya sendiri. Apabila saya mengutip dari karya orang lain, maka saya akan mencantumkan sumbernya sesuai ketentuan yang berlaku.
2. Apabila di kemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan Tesis ini hasil jiplakan (plagiat), maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut sesuai dengan sanksi yang berlaku di lingkungan institur PTIQ dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Jakarta, 27 Maret 2023
Yang membuat pernyataan,



Lalu Muhammad Idham Khalid

TANDA PERSETUJUAN TESIS

LARANGAN MENISTAKAN AGAMA DALAM AL-QUR'ÂN ANTARA FARDU AIN DAN KIFAYAH (STUDI KOMPARATIF ATAS TAFSIR IBN KATSÎR DAN TAFSIR AL-MISHBÂH)

Tesis

Diajukan kepada Program Studi Ilmu Al-Qur'ân dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Dua
untuk memperoleh gelar Magister Agama (M. Ag)

Disusun oleh:

Lalu Muhammad Idham Khalid

NIM: 192510034

telah selesai dibimbing oleh kami, dan menyetujui untuk selanjutnya dapat
diujikan

Jakarta, 27 Maret 2023

Menyetujui:

Pembimbing I,

Pembimbing II,



Dr. Abd. Muid N, M.A.



Dr. Muh. Adlan Nawawi, M.Hum.

Mengetahui:

Ketua Program Studi



Dr. Abd. Muid N, M.A.

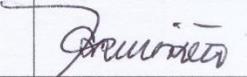
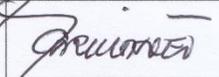
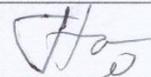
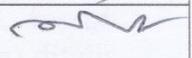
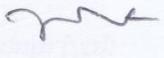
TANDA PENGESAHAN TESIS

LARANGAN MENISTAKAN AGAMA DALAM AL-QUR'ÂN ANTARA FARDU AIN DAN KIFAYAH (STUDI KOMPARATIF ATAS TAFSIR IBN KATSÎR DAN TAFSIR AL-MISHBÂH)

Disusun oleh:

Nama : Lalu Muhammad Idham Khalid
Nomor Induk Mahasiswa : 192510034
Program Studi : Ilmu Al- Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

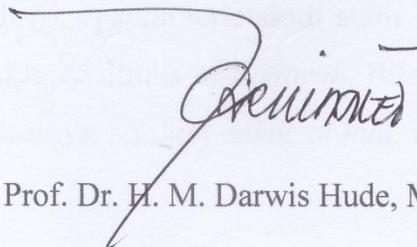
Telah diajukan pada sidang munaqasah pada tanggal:

No.	Nama Penguji	Jabatan dalam Tim	Tanda Tangan
1.	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.	Ketua	
2.	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.	Penguji I	
3.	Dr. H. Muhammad Hariyadi, M.A.	Penguji II	
4.	Dr. Abd. Muid N, M.A	Pembimbing I	
5.	Dr. Muh. Adlan Nawawi, M.Hum	Pembimbing II	
6.	Dr. Abd. Muid N, M.A	Panitera/Sekretaris	

Jakarta, 27 Maret 2023

Mengetahui,

Direktur Program Pascasarjana
Institut PTIQ Jakarta,



Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si.

PEDOMAN TRANSLITERASI

Arb	Ltn	Arb	Ltn	Arb	Ltn
ا	'	ز	Z	ق	q
ب	b	س	S	ك	k
ت	t	ش	Sy	ل	l
ث	ts	ص	Sh	م	m
ج	j	ض	dh	ن	n
ح	<u>h</u>	ط	Th	و	w
خ	kh	ظ	zh	ه	h
د	d	ع	'	ء	a
ذ	dz	غ	G	ى	y
ر	r	ف	F	-	-

Catatan:

- a. Konsonan yang ber-*syaddah* ditulis dengan rangkap, misalnya: ر بّ ditulis *rabba*
- b. Vokal panjang (*mad*): *fathah* (baris di atas) ditulis *â* atau *Â*, *kasrah* (baris di bawah) ditulis *î* atau *Î*, serta *dhammah* (baris depan) ditulis dengan *au* atau *û* atau *Û*, misalnya: القارة ditulis *al-qâri'ah*, المساكين ditulis *al-masâkîn*, المفلحون ditulis *al-muflihûn*.
- c. Kata sandang *alif + lam* (ال) apabila diikuti oleh huruf *qamariyah* ditulis *al*, misalnya: الكافرونّ ditulis *al-kâfirûn*. Sedangkan, bila diikuti oleh huruf *syamsiyah*, huruf *lam* diganti dengan huruf yang mengikutinya, misalnya: الرجال ditulis *ar-rijâl*, atau diperbolehkan dengan menggunakan transliterasi *al-qamariyah* ditulis *al-rijâl*. Asalkan konsisten dari awal sampai akhir.
- d. Ta'marbutah (ة), apabila terletak di akhir kalimat, ditulis dengan *h*, misalnya: البقرةالبقرة. ditulis *al-Baqarah*. Bila di tengah kalimat ditulis dengan *i*, misalnya: زكاة المال *zakât al-mâl*, atau ditulis سورةالنسا *sûrat*

an-Nisâ. Penulisan kata dalam kalimat dilakukan menurut tulisannya, misalnya: وهو خير الرازقين ditulis *wa huwa khair ar-râziqîn*.

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, segala puja dan puji bagi AllâhTa'âla yang telah menganugerahkan berbagai macam nikmat kepada peneliti, terutama nikmat Islam, Iman, sehat dan nikmat pendidikan, yang dengan nikmat tersebut sempurnalah segala upaya untuk mencapai kebaikan yang buahnya tertuang pada selesainya tesis ini.

Shalawat dan salam semoga senantiasa terlimpah kepada manusia yang paling mulia akhlak dan sifatnya Nabi Besar Muhammad SAW, beserta keluarga, sahabat, pengikut dan siapa saja yang senantiasa menjadikan suritauladan dalam kehidupannya.

Peneliti menyadari bahwa rampungnya tesis ini sebagai tugas akhir tidak bisa lepas dari bantuan berbagai pihak. Tanpa bantuan, arahan, motivasi dan semangat dari semuanya, rasanya kecil kemungkinan peneliti dapat menyelesaikan tesis ini dengan baik.

Sebab itu, izinkan peneliti mengucapkan terimakasih kepada:

1. Rektor Institut PTIQ Jakarta Prof. Dr. K.H. Nasaruddin Umar, M.A.
2. Direktur Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.
3. Ketua Program Studi Ilmu Al-Qur'ân dan Tafsir Institut PTIQ Jakarta Dr Abd. Muid N, M.A.
4. Dosen Pembimbing Tesis yakni Dr. Abd. Muid N, M.A dan Dr. Muh. Adlan Nawawi, M. Hum. yang telah meluangkan waktu, pikiran dan tenaganya untuk membimbing, mengarahkan dan memotivasi kepada peneliti dalam menyusun tesis in
5. Kepala Perpustakaan beserta staf Institut PTIQ Jakarta

6. Segenap Civitas Institut PTIQ Jakarta, para dosen dan seluruh rekan-rekan kelas B khususnya yang telah mengiringi perjalanan akademik selama kurang lebih dua tahun ini sampai terselesaikannya tesis ini.
7. Keluarga peneliti Ayahanda Mamiq Lalu jumarte, Ibunda tercinta Baiq Syari'ah terimakasih atas tiap do'anya yang dipanjatkan dalam mengiringi proses Pendidikan ini dan dapat menyelesaikan tesis ini, juga tak terlupakan Istri tercinta Indriyani atas supportnya selama ini begitu juga dua putri tercinta Maryam Fairuz Azzahra dan Maryam Azizah Azzahra yang selalu memberi semangat dengan senyum dan pertanyaan-pertanyaan lucunya dan mengiringi langkah Abi dalam Menyusun tesis ini.
8. Keluarga Besar SMPIT Nurul Fikri Depok, teman-teman guru yang selalu menyemangati supaya segera selesai Pendidikan strata dua dan tesis, begitu juga santri-santri Rumah Quran Nurul Fikri Peduli yang selalu mendoakan melalui lantunan ayat-ayat suci Al-Qur'ân yang mereka hafal.
9. Para pembaca, terima kasih atas waktunya untuk mengapresiasi karya ilmiah ini lewat membacanya
10. Dan seluruh orang yang telah mendukung perjuangan selama di kampus terkhusus selama penelitian dan penyusunan tugas akhir ini. Semoga AllâhTa'âla memberikan balasan yang tak terkira
Hanya harapan dan doa yang dapat peneliti ucapkan, semoga AllâhTa'âla memberikan balasan dengan sebaik-baik balasan atas jasa semua pihak yang telah membantu terselesaikannya tesis ini.
Pada akhirnya peneliti menyadari bahwa dalam penelitian ini masih banyak kekurangan, sebab itu peneliti mengharapkan saran serta kritik juga masukan agar ke depan dapat lebih baik. Jika dalam penulisan tesis ini terdapat banyak kekurangan peneliti haturkan permohonan maaf dan harapan. Semoga penelitian ini dapat bermanfaat sebagai sumbangan khazanah keilmuan Al-Qur'ân dan Tafsir. Amin.

Jakarta, 27 Maret 2023
Peneliti

Lalu Muhammad Idham Khalid

DAFTAR ISI

Halaman judul	i
ABSTRAK	iii
PERNYATAAN KEASLIAN TESIS	ix
TANDA PERSETUJUAN TESIS	xi
TANDA PENGESAHAN TESIS	xiii
PEDOMAN TRANSLITERASI	xv
KATA PENGANTAR	xvii
DAFTAR ISI	xix
DAFTAR TABEL	xxiii
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Identifikasi Masalah	7
C. Pembatasan dan Perumusan Masalah	8
D. Tujuan Penelitian	8
E. Manfaat Penelitian	9
F. Kerangka Teori	9
G. Penelitian Terdahulu yang Relevan	11
H. Metode Penelitian	12
I. Jadwal Penelitian	16
J. Sistematika Penelitian	16
BAB II KONSEP DAKWAH DAN KEWAJIBAN DAKWAH	19
A. Dakwah dan Kewajiban Dakwah	19

B. Amar Makruf dan Nahi Mungkar sebagai Bagian dari Dakwah.....	28
C. Ayat-ayat Al-Qur'an tentang Kewajiban Dakwah.....	34
D. Amar Makrûf dan Nahi Mungkar sebagai Bagian dari Pencegahan dan Pelarangan Menistakan Agama.	39
E. Ayat-ayat Al-Qur'ân Tentang Amar Makruf dan Nahi Mungkar sebagai Bagian dari larangan menistakan agama).	45
F. Pendapat Ulama tentang Dakwah (mencegah penistakan agama) apakah pencegahannya secara individu atau kolektif? ..	54
BAB III BIOGRAFI IBN KATSÎR DAN M. QURAIISH SHIHÂB	59
A. Ibn Katsîr	59
1. Biografi Ibn Katsîr	59
2. Latar Belakang Historis dan Sosiologis Pemikiran Ibn Katsîr	62
3. Karya-karya Ibn Katsîr.....	66
4. Profil, Sejarah dan Metodologi Tafsir Ibn Katsîr.....	68
B. M. Quraish Shihâb	75
1. Biografi M. Quraish Shihâb	75
2. Latar Belakang Sosiologis dan Historis Pemikiran M. Quraish Shihâb	78
3. Karya-karya M. Quraish Shihâb.....	84
4. Profil, Sejarah dan Metodologi <i>Tafsir al-Mishbâh</i>	86
BAB IV ANALISIS KOMPARATIF PENAFSIRAN IBN KATSÎR DAN M. QURAIISH SHIHÂB TENTANG AYAT-AYAT AL QURAN YANG BERKAITAN DENGAN KEDUDUKAN HUKUM PELARANGAN PENISTAAN AGAMA.	95
A. Penafsiran Ibn Katsîr tentang Ayat-ayat Seputar Kewajiban Dakwah dalam Mencegah terjadinya Penistaan Agama	95
B. Penafsiran. M. Quraish tentang Ayat-ayat Seputar Kewajiban Dakwah Dalam Hal Mencegah Penistaan Agama	107
C. Analisis Komparatif Penafsiran Tentang Kewajiban Dakwah (Melarang Menistakan Agama) antara Ibn Katsîr dan M. Quraish Shihâb	125
D. Analisis Latar Belakang Keilmuan, Pemikiran dan Sosio-Historis Ibn Katsîr dan M. Quraish Shihâb serta	

	Implikasinya dalam Penafsiran tentang Larangan Menistakan Agama Sebagai Sebuah Kewajiban Dakwah	143
BAB V	PENUTUP	169
	A. Kesimpulan	169
	B. Implikasi Hasil Penelitian	171
	C. Saran.....	171
	DAFTAR PUSTAKA	173
	LAMPIRAN	
	DAFTAR RIWAYAT HIDUP	

DAFTAR TABEL

Tabel IV.1.: Perbandingan Intrinsik Tafsir	140
Tabel IV.2.: Perbandingan Profil Mufasir.....	143

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Melihat era ini di saat problematika masyarakat Indonesia semakin kompleks dan kebutuhan akan ketenangan dan kedamaian mengalami eskalasi, timbul sebuah preseden buruk ditengah-tengah masyarakat yaitu seringnya terjadi penistaan agama ditengah-tengah umat. Semangat untuk membangun persatuan dan kesatuan negara ternodai oleh beberapa kasus intoleransi ditengah-tengah masyarakat dalam pengamalan ajaran agama masing-masing. Kondisi demikian menurut hemat penulis sangat berbahaya bagi antar umat pemeluk agama dalam menjaga keutuhan, persatuan bangsa dan keharmonisan ummat, seringkali atas dasar kebebasan berpendapat membuat banyak orang begitu bebas menafsirkan ajaran agama lainnya sehingga menimbulkan eskalasi yang begitu panjang antar pemeluk agama dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Kesalahan dalam memahami ajaran agama lain yang sebetulnya bukan merupakan hak dan kewajibannya menjadikan kesalahan besar bagi orang tersebut. Melihat yang terjadi di lapangan saat ini, tanpa batasan yang bijak setiap orang memiliki kesempatan dan merasa punya hak atau otoritas untuk menyampaikan pandangannya terhadap ajaran sebuah agama, Islam misalkan, melalui dalil kebebasan berpendapat dan berujar walaupun secara ideal mereka belum mencukupi syarat-syarat keilmuan dasar dalam memahami atau kapabilitas keilmuan yang dapat menunjang proses pemahaman tentang ajaran sebuah agama misalkan Islam masih jauh dari cukup. Tentunya, jika semua orang

menyampaikan pandangannya terhadap ajaran agama lain tanpa ada latar belakang keilmuan yang mampu menopangnya maka akan terjadi kekacauan ditengah-tengah masyarakat, ketidakstabilan keamanan, perang urat saraf, saling mencurigai dan bisa jadi mengambil kesimpulan masing-masing sehingga terjadi ekses yang sangat buruk dalam bermasyarakat dan berbangsa, dan ini tidak kita inginkan.

Al-Qur'ân sebagai pedoman hidup ummat islam dan merupakan sumber rujukan tertinggi, sebetulnya sudah memberikan sinyal atau perintah supaya menjauhi hal-hal yang bisa merusak kerukunan antar umat beragama, merusak persatuan ummat, merusak hidup berdampingan, merusak keharmonisan antar umat beragama dan tumbuhnya sikap mencaci maki terhadap sesembahan pemeluk agama lainnya.

Persoalan mengenai penodaan, penistaan dan ujaran kebencian terhadap agama tertentu semakin mendapat perhatian masyarakat dan aparat penegak hukum baik nasional maupun internasional, bahwa perbuatan ujaran kebencian ini memiliki dampak yang amoral yaitu merendahkan harkat dan martabat manusia. Agama di Indonesia merupakan hal yang sacral dan utama ditegakkan dan dihormati keberadaanya karena mengandung nilai kesusilaan, di daerah-daerah tertentu agama menjadi pemersatu dari keaneka ragamannya.¹ Namun pada realitanya sering terjadi beberapa penodaan dan penistaan atau ujaran kebencian terhadap agama tertentu terkhusus agama islam seperti pada kasus: ucapan Ahok tentang surah Al-Mâidah yang intinya berbunyi “Dibohongi pake al-Mâidah ayat 51” dianggap telah sengaja melakukan penistaan terhadap agama Islam, atas dasar inilah mengakibatkan terjadinya demo besar pada 4 November 2016.² Kemudian ada kasus penistaan Agama yang dilakukan oleh Ade Armando pada tahun 2017, Ade Armando dilaporkan atas unggahannya di akun Facebooknya yang dianggap telah menghina para ulama dan umat Islam. Pada unggahan di akun Facebooknya pada tanggal 20 Desember 2017 memperlihatkan gambar pimpinan FPI yaitu Habib Rizieq Shihâb dan beberapa ulama lainnya menggunakan topi Sinterklas dengan tulisan “Parade Natal” Ade Armando juga dilaporkan atas unggahannya yang mengomentari hadits Nabi dengan perkataan “hampir pasti isi hadits tidak persis dengan apa yang diucapkan dan dilakukan oleh nabi Muhammad” dan “yang suci itu

¹ Van Apeldorn, *Pengantar Ilmu Hukum*, Jakarta: Pradnya Paramita, 1981, hal. 41.

² Rahmatul Izad, “Fenomena Penistaan Agama Dalam Perspektif Islam dan Filsafat Pancasila Studi Kasus Terhadap Demo Jiid II Pada 4 November 2016”, dalam *Jurnal Penelitian Agama dan Masyarakat*, Vol. 1, No. 1, Tahun 2017, hal. 172.

Al-Qur'an, Hadits mah kagak".³ Kemudian ada juga kasus penistaan yang dilakukan oleh tersangka Muhammad Kece dimana ia mengatakan dalam video yang diunggah di channel youtubnya pada tanggal 19 Agustus 2021, dia menyinggung soal kitab kuning dan menyeru ajakan untuk meninggalkan ajaran islam. Muhammad Kece juga menyebut Nabi Muhammad sebagai pengikut jin, dia bahkan menyebut Nabi Muhammad tidak dekat dengan Allah, dia juga menyelewengkan ucapan salam dengan mengubah kata "Allah" menjadi "Yesus", tak hanya dalam ucapan salam, Muhammad Kece juga mengubah beberapa kalimat dalam ajaran islam yang menyebut nama nabi Muhammad.⁴

Dalam Tafsir Ibn Katsîr memang dijelaskan bahwa pada saat awal dakwah Rasulullah SAW kadangkala terjadi gesekan-kesekan yang berujung juga pada penistaan kepercayaan golongan tertentu sehingga penistaan ini dilarang oleh AllâhSWT sebagaimana yang dikatakan Ali bin Abi Thalhhah dari Ibnu Abbas berkenaan dengan larangan mencaci maki sesembahan orang lain sebagaimana terdapat dalam surat al-An'âm ayat 108: "orang-orang musyrik berkata: Hai Muhammad, engkau hentikan makianmu itu terhadap ilah-ilah kami, atau kami akan mencaci-maki Rabbmu. Lalu Allâhmelarang Rasulullah dan orang-orang mukmin mencaci patung-patung mereka *fa yasubullaaHa 'adwam bighairi 'ilmi* Karena mereka nanti akan memaki Allâhdengan melampaui batas tanpa pengetahuan. Penafsir kontemporer M. Quraish Syihab memberikan pandangannya terhadap surat al-An'âm ayat 108 yaitu: setelah AllâhSWT memberi petunjuk kepada Nabi Muhammad SAW sebagai pemimpin umat sehingga otomatis termasuk juga kaum muslimin, kini bimbingan secara khusus ditujukan kepada kaum muslimin, bimbingan ini menyangkut larangan mencaci tuhan-tuhan mereka yang boleh jadi dilakukan oleh kaum muslimin, terdorong oleh emosi menghadapi gangguan kaum musyrikin atas ketidaktahuan mereka. Redaksi ayat ini hanya ditujukan kepada jama'ah kaum muslimin yakni: dan janganlah kamu wahai kaum muslimin memaki sesembahan-sesembahan seperti berhala-berhala yang mereka sembah selain Allah, karena jika kamu memakinya maka akibatnya mereka akan memaki pula Allâhdengan melampaui batas atau secara tergesa-gesa tanpa berfikir dan tanpa pengetahuan.

³ Zara Amelia, "Kasus Penistaan Agama, Ade Armando Kembali Dilaporkan," dalam <https://nasional.tempo.co/read/1046250/kasus-penistaan-agama-ade-armando-kembali>. Diakses pada tanggal 14 Maret 2023.

⁴ Rakha Arlyanto Darmawan, "Muncul Kabar Muhammad Kece Dipukuli di Rutan, Pengacara: Itu Hoax," dalam <https://news.detik.com/berita/d-5705170/muncul-kabar-muhammad-kece-dipukuli-di-rutan-pengacara-itu-hoax>. Diakses pada 14 Maret 2023.

Semua ulama sepakat bahwa mencaci maki sesembahan agama lain adalah merupakan perbuatan haram tercela. Lantas, ada perbedaan pandangan dari kedua penafsir diatas yaitu khitab atau obyek perintah larangan yang dikemukakan dalam Tafsir Ibn Katsîr adalah larangan yang ditujukan kepada Rasulullah dan kaum muslimin, sedangkan pandangan atau penafsiran M. Quraisy syihab adalah larangan yang ditujukan untuk kaum muslimin, khitabnya tidak diperuntukkan kepada Rasulullah SAW karena beliau memiliki budi luhur pekerti yang tinggi, beliau bukan orang yang tergolong pencaci dan pencerca.⁵

Secara mendasar perbedaan itu disebabkan pada masing-masing pendapat atau penafsiran dalam menafsirkan *lafadz wala tasabbu* pada ayat di atas. Pendapat-pendapat itu tentu berimplikasi kepada pemahaman bahwa kewajiban untuk menjauhi caci maki ditujukan kepada siapapun tanpa terkecuali 'ain atau dalam bentuk larangan untuk kelompok kolektif sehingga menjadikan larangan tersebut sebagai *maajal* perdebatan pemahamn. Dalam hal ini, penulis mencoba mendialogkan penafsiran Ibn Katsîr dalam Tafsir nya dan M. Quraish Shihâb juga dalam Tafsir nya untuk menggali apa sesungguhnya pendapat dan formulasi penafsiran keduanya dalam merumuskan Tafsir an tentang larangan mencaci maki tuhan yang dianggap sebagai penistaan terhadap sebuah agama.

Dasar perbedaan itulah yang kemudian penulis gali untuk mencari titik tengah pada sisi mana larangan mencaci maki tuhan yang dianggap sebagai penistaan terhadap sebuah agama dapat dikategorikan sebagai larangan untuk kolektif (Rasulullah dan kaum muslimin) atau hanya kaum muslimin saja tanpa Rasulullah SAW dalam artian larangan untuk individu. Apakah larangan mencaci maki atau menista agama pemeluk lain dikategorikan sebagai kefasikan? Apa hukum menista agama atau sesembahan orang lain? Adanya kesan dua penafsiran atau pemahamn yang berbeda antara Tafsir Ibn Katsîr dan M. Quraisy Syihab mengenai *khitab* larangan dalam surat al-An'âm ayat 108 yang dapat dikategorikan sebagai larangan dalam menista agama dapat memberikan pemahaman baru namun meninggalkan pertanyaan apakah untuk nabi dan kaum muslimin ataukah hanya untuk muslimin secara umum saja. Adanya pemahaman suatu hukum atau Tafsir an tentang sebuah larangan pada ayat Al-Qur'ân tanpa perangkat ilmu kuncinya dapat melahirkan pemahamn yang berbeda-beda, maka disitulah letak potensi terjadinya konflik pemahamn agama yang bisa saja melahirkan radikalisme terhadap agama tertentu. Seseorang akan memahami ayat-ayat larangan penistaan agama dengan latarbelakang pengetahuannya masing-masing,

⁵ M.Shihab Quraish, *Tafsîr al-Mishbâh Pesan Kesan dan Keserasian Al-Quran*, Lentera Hati. hal. 242.

latarbelakang sekolah, beragam level guru dan kawan bergaul atau berdiskusi berperan besar dalam membentuk pemahamannya atau pola pikirnya. Apabila ia bergaul berdiskusi dengan kalangan liberal, tentunya akan memandang penistaan agama sebagai sebuah kebebasan berekspresi dan sebaliknya apabila ia bergaul dan berdiskusi dengan orang-orang yang konsen dengan nilai-nilai agama, ia akan menghormati keberagaman, mengagungkannya dan mengamalkan nilai-nilai tersebut maka akan berpandangan bahwa sebagai manusia tidak mungkin menistakan agama orang lain karena sama halnya perasaan kita saat agama kita juga dinistakan.

Agama-agama yang ada terutama agama islam mengandung nilai-nilai luhur seperti kedamaian (*As-salâmah*), keadilan (*Al-'adlu*), kebaikan hati (*Al-Ihsân*), belaskasihan (*Al-Rahmah*) dan kebijaksanaan (*Al-Hikmah*). Islam menegaskan pentingnya keadilan sosial, persaudaran, kesetaraan umat manusia, penghapusan perbudakan dan ragam sekat ras serta etnis, dan tidak mentolerir intoleransi dan islam memperjuangkan pengakuan atas hak-hak orang lain.⁶ Dengan adanya nilai-nilai luhur yang terkandung didalam setiap agama semestinya memustahilkan setiap pemeluknya untuk saling mencidrai, saling melukai satu sama lainnya, saling bertikai antar sesama, saling berkelahi antar anak bangsa, saling mengucilkan satu sama lain, mustahil saling mencaci maki sesembahan agama lain dan seterusnya. Dengan adanya nilai luhur yang tersemat disetiap agama semestinya melahirkan kerukunan, hidup berdampingan dalam keharmonisan, saling menghormati, saling berbagi, saling tolong-menolong dan seterusnya. Ini yang kemudian melatarbelakangi penulis untuk mengadakan penelitian Tafsir seputar penistaan agama, hal-hal apa yang menyebabkan terjadinya penistaan agama, bagaimana pola fikir atau latar belakang perkembangan pemahaman penista agama, kenapa menistakan agama? Dan untuk apa menistakan agama?

Kegalauan yang lain dalam hati penulis adalah soal realita kehidupan beragama yang masih rapuh, memahami nilai intrinsik agama belum secara komprehensif, adanya pemahamn agama yang premature sehingga sangat dangkal dalam memahami penafsiran ayat-ayat alquran padahal dalam kajian Tafsir itu sendiri, Tafsir dikelompokkan menjadi beberapa kategori pembagi. Ada kalanya dikategorikan melalui sumber seperti *bi al-ma'tsûr*, *bi al-ra'yi* dan *isyâri*. Pada sisi lain Tafsir juga dikembangkan melalui pendekatan metodologisnya atau cara penyajian Tafsir. Menurut M. Quraish Shihâb dikenal empat metode umum yakni *tahlîly* atau analisis, *ijmâly* atau global, *muqârin* atau perbandingan dan

⁶ Mohammad Abu Nimer, *Nirkekerasan dan Bina Damai dalam Islam: Teori dan Praktik*, Jakarta: Pustaka Alvabet, 2012, hal. 59.

maudhû'iy atau tematik.⁷ Corak atau pembagian macam Tafsir ini sebenarnya memberikan manusia untuk mendapatkan pengetahuan yang luas sehingga tidak kaku dalam memahami agama.

Keprihatinan penulis berlanjut ketika melihat hampir di setiap contoh tentang pembahasan Tafsir dari sisi corak atau kecenderungannya, tidak pernah terlihat contoh Tafsir dengan kecenderungan membahas masalah penistaan agama secara luas. Penulis belum sampai pada tatanan apakah tidak ada yang menulis Tafsir dengan kecenderungan itu atau ulama-ulama tidak ada yang memiliki kecenderungan menulis Tafsir dengan *background* khusus tentang penistaan agama, atau memang keterbatasan penulis dalam menemukan rujukan dan *marâji* perihal demikian.

Berangkat dari sana upaya kecil penulis ini diniatkan dapat membantu memberikan nuansa dan menambah khazanah keilmuan Tafsir yang dipotret dari sisi dakwah supaya tidak terjadi penistaan terhadap agama. Latar problematis inilah yang ingin coba penulis gali dalam penelitian inidisingkat dengan kondisi saat ini yang telah dijelaskan sebelumnya tentang gambaran umat beragama. Melalui penelitian ini penulis ingin mencoba menggali dan memaparkan porsi-porsi kita sesuai kapabilitas kita dan kadar kita dalam menyampaikan dan menjelaskan masalah ini dengan landasan ilmu Tafsir khususnya pendapat dua tokoh Tafsir kompatibel pada zamannya dan mewakili situasi zamannya. Diharapkan dengan Tafsir itu atau upaya kita khususnya penulis memahami Tafsir serta ayat-ayat yang berkaitan dengan larangan menista agama melalui Tafsir Ibn Katsîr dan M. Quraish Shihâb mampu menegaskan bahwa Tafsir benar-benar mampu memberi jawaban ditengah kegalauan dan kerancauan sikap keberagamaan khususnya dalam memahami kedudukan kita dalam beragama disisi Tuhan yang maha kuasa. Ketika paparan sudah disampaikan dan Tafsir telah menjelaskan jangan sampai ada timbul lagi kegaduhan, ketidakharmonisan umat, tidak saling menghormati, tidak saling bertoleransi dalam agama, tidak saling mengayomi dan seterusnya. Diharapkan kedepannya penelitian ini mampu benar-benar menjadi *problem solver* terhadap berbagai kebuntuan yang di hadapi umat beragama bukan justru memperkeruh keadaan dengan keterbatasan keilmuan yang dimiliki. Maka harapan penulis adalah penelitian ini mampu benar-benar membawa suatu diskursus baru yang memberikan khazanah keilmuan baru baik dalam pengembangan keilmuan Tafsir Al-Qur'ân pun terhadap solusi beragama itu sendiri yang dalam hal ini sedang dan akan dipotret melalui kaca mata perbandingan

⁷ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsîr: Syarat, Ketentuan dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat Al-Qur'an*, Tangerang: Lentera Hati, 2013, hal. 321.

(*muqârin*) antara *Tafsir Ibn Katsîr* dan *Tafsir al-Mishbâh* serta alat-alat bantu lain dari kedua sisinya termasuk pendapat muafasir lainnya sebagai sumber data sekunder yang dapat menguatkan penelitian ini, sehingga terbukti bahwa penelitian ini betul-betul sangat problematis dan memiliki nilai urgensi atau kepentingan yang dapat memberikan dampak pada pengembangan keilmuan Tafsir Al-Qur'ân dan dampak pula pada keberlangsungan keberagamaan. Berdasarkan latar belakang tersebut penulis memformulasikan sebuah judul proposal penelitian tesis, yakni: LARANGAN MENISTAKAN AGAMA DALAM AL-QUR'AN ANTARA FARDU AIN DAN KIFAYAH: STUDI KOMPARATIF ATAS *TAFSIR IBN KATSÎR* DAN *TAFSIR AL-MISHBÂH*.

B. Identifikasi Masalah

Berawal dari begitu banyak terjadinya penistaan agama yang terjadi di negara Indonesia yang berawal dari fanatisme buta segelintir orang yang menyebabkan goncangan ditengah-tengah masyarakat membuat penulis tergelitik untuk menggali ini menjadi lebih dalam. Kacamata penulis memiliki pandangan bahwa idealnya setiap pemeluk agama hidup berdampingan harmonis, saling memahmai dan menghormati, saling tolong menolong antar sesama karena mereka telah memiliki nilai-nilai ketuhanan yang ada di agama masing-masing, namun yang terjadi adalah sebaliknya sampai saat ini pengamalan keberagamaan kita sedang tidak baik-baik saja, perlu pemerintah turut serta dalam mengayomi masyarakat beragama sehingga tidak saling mencurigai antar umat beragama, tidak saling olok-mengolok sehingga negara pun menjadi damai tenang, ekonomi menjadi berkembang bagus. Ini problem mendasar dalam hemat penulis yang kemudian ingin penulis *review* dan identifikasi kembali bagaimana sesungguhnya seharusnya pemeluk agama saling menghormati antar umat beragama tidak saling menistakan satu dengan yang lainnya. Berangkat dari sini juga penulis ingin memotret dua sisi kontekstualitas zaman yang masing-masing diwakili oleh penafsir yang teramat *masyhûr* sampai kini. Pada satu sisi penulis akan banyak menggali dan memotret bagaimana Ibn Katsîr dengan karyanya *Tafsir Al-Qur'ân al-Adzhîm* atau yang masyhur dengan nama *Tafsir Ibn Katsîr* seorang penafsir salaf kelahiran 700 H atau 1301 M⁸ dan M. Quraish Shihâb ulama Tafsir kontemporer Indonesia kelahiran Rappang, Sulawesi Selatan, 16 Februari 1944⁹ lewat Tafsir nya yang fenomenal *Tafsir al-Mishbâh* memetakan dan memformulasikan rumusan tentang hal-hal yang berkaitan dengan

⁸ Nur Faizin Maswan, *Kajian Deskriptif Tafsîr IbnuKatsîr: Membedah Khazanah Klasik*, Yogyakarta: Menara Kudus, 2002, hal. 35.

⁹ Latief Siregar dkk, *Cahaya, Cinta dan Canda: M. Quraish Shihab*. Tangerang: Lentera Hati, 2015, hal. 7.

penistaan agama *plus* latar belakang keilmuan dan pemikiran serta sosio-historis keduanya sehingga lahir sebuah formulasi Tafsir an tentang hal-hal yang berkaitan dengan penistaan dalam agama dan solusinya.

C. Pembatasan dan Perumusan Masalah

1. Pembatasan Masalah

Penelitian ini dibatasi dan difokuskan untuk melihat tentang penafsiran Ibn Katsîr dan M. Quraish Shihâb tentang hukum-hukum yang berkaitan dengan penistaan agama terutama soal kewajiban menjauhi larangan tersebut menurut Ibn Katsîr dan M. Quraish Shihâb dan bagaimana penjelasan ayat-ayat tentang hukum larangan menista agama tersebut apakah sebagai sebuah kewajiban individu atau kolektif sekaligus mencoba menggali latar belakang baik keilmuan, pemikiran dan sosio-historis kedua penafsir sehingga terlahir penafsiran tentang kewajiban saling menghormati antar umat beragama dalam bingkai Tafsir an masing-masing sesuai konteks zaman dan keadaan masyarakatnya.

2. Perumusan Masalah

Berdasarkan paparan yang dijelaskan di atas baik latar belakang, identifikasi maupun pembatasan masalah, maka perumusan masalah dapat diformulasikan menjadi bentuk pertanyaan sebagai berikut:

- a. Bagaimana hukum kewajiban dakwah (pelarangan menistakan agama orang lain) menurut penafsiran Ibn Katsîr dan M. Quraish Shihâb dalam Tafsir nya?
- b. Bagaimana latar belakang keilmuan, pemikiran dan sosio-historis keduanya sehingga melahirkan penafsiran masing-masing dalam menafsirkan ayat-ayat seputar larangan menista agama orang lain?
- c. Bagaimana analisis komparatif penafsiran keduanya serta implikasi dari latar belakang keilmuan, pemikiran dan sosio-historis terhadap penafsiran tentang ayat-ayat seputar larangan menista agama orang lain?

D. Tujuan Penelitian

Bedasarkan perumusan masalah di atas, maka penelitian ini bertujuan untuk:

1. Mengetahui tentang hukum kewajiban dakwah (pelarangan menistakan agama orang lain) menurut penafsiran Ibn Katsîr dan M. Quraish Shihâb dalam Tafsir nya
2. Mengetahui latar belakang keilmuan, pemikiran dan sosio-historis keduanya sehingga melahirkan penafsiran masing-masing dalam menafsirkan ayat-ayat seputar larangan menista agama orang lain.

3. Menjelaskan dan mengetahui analisis komparatif penafsiran keduanya serta implikasi dari latar belakang keilmuan, pemikiran dan sosio-historis terhadap penafsiran tentang ayat-ayat seputar larangan terhadap penistaan agama orang lain.

E. Manfaat Penelitian

Manfaat penelitian ini penulis bagi menjadi dua, yakni manfaat secara teoritis yang ada implikasinya dengan pengembangan keilmuan Tafsir serta manfaat praktis untuk kebutuhan dan jawaban masyarakat atas salah satu problem yang terjadi ditengah-tengah masyarakat yaitu terkikisnya rasa saling menghormati antar umat beragama di Indonesia dilihat dari perspektif Tafsir, keduanya yakni:

1. Secara teoritis penelitian ini diharapkan mampu benar-benar membawa suatu manfaat diskursus baru yang memberikan khazanah dan wawasan keilmuan yang segar baik dalam pengembangan keilmuan Tafsir Al-Qur'an maupun terhadap penjelasan atas Tafsir -Tafsir yang berkaitan dengan larangan terhadap penistaan agama orang lain dalam hal ini sedang dan akan dipotret melalui kacamata studi perbandingan (studi komparatif) antara *Tafsir Ibn Katsîr* dan *Tafsir al-Mishbâh* serta alat-alat bantu lain dari kedua sisinya termasuk pendapat *mufasssir* lainnya sebagai sumber data sekunder yang dapat menguatkan penelitian ini, sehingga terbukti bahwa penelitian ini betul-betul sangat bermanfaat dan signifikan.
2. Secara praktis penelitian ini diharapkan membawa nilai urgensi atau kepentingan yang dapat memberikan dampak pada pengembangan keilmuan Tafsir Al-Qur'an secara lebih praktis dan pragmatis, serta membawa dampak pula pada keberlangsungan toleransi beragama di Indonesia. Para pemeluk agama dan siapapun termasuk penulis sudah tidak perlu lagi gusar dalam menjalankan ajaran agamanya mengingat setelah penelitian ini ada jalan tengah yang menengahi posisi untuk menentukan pelaksanaan kegiatan beragama dengan baik dan saling toleransi sesuai dengan porsi-porsi yang ada berdasarkan uraian-uraian lengkap dari para *mufasssir* ditambah latar belakang keilmuan dan sosio-historis para *mufasssir* dalam memformulasikan Tafsir annya sehingga ada pelajaran yang bisa diambil melihat konteks keadaan masyarakat yang mewakili masing-masing *mufasssir*. Melalui penelitian ini juga diharapkan agar kiranya kita semua terus belajar dan *upgrade* keilmuan dan kemampuan diri agar terus mampu menjadi pemeluk agama yang baik dan bertoleransi tinggi.

F. Kerangka Teori

1. Teori Strukturalisme Genetik

Strukturalisme Genetik adalah sebuah teori yang penulis pinjam dari ranah kajian sosiologi terutama pengkajian sastra yang dicetuskan oleh seorang filsuf Perancis-Rumania bernama Lucien Goldmann. Goldmann menamai teorinya dengan Strukturalisme Genetik sebab Goldmann meyakini bahwa karya sastra atau sebuah teks adalah sesuatu yang terstruktur dan dibangun secara dinamis melalui proses sejarah yang berlangsung terus-menerus dan dihayati proses strukturasi maupun destrukturasi oleh masyarakat setempat tempat di mana teks atau karya itu lahir.¹⁰

Strukturalisme Lucien Goldmann berpendapat bahwa karya sastra adalah karya pengarangnya termasuk teks adalah tulisan pembuat teks tersebut sekaligus kenyataan sejarah yang mengondisikan munculnya karya atau teks seperti demikian. Analisis teks dalam teori ini menekankan pada makna sinkronik dari pada makna-makna lain semisal ikonik, simbolik dan indeksial maka analisis kajiannya mencakup pada tiga hal utama yakni intrinsik karya atau teks itu sendiri, latar belakang pengarang atau pembuat teks dan latar belakang sosial serta latar belakang sejarah masyarakatnya.¹¹

Ini yang kemudian penulis coba gali, melihat Tafsir Ibn Katsîr dan Tafsir M. Quraish Shihâb soal pentafsiran tentang ayat-ayat kewajiban tidak menista agama orang lain baik dari intrinsik Tafsir itu sendiri sekaligus melihat apa sesungguhnya yang ada di belakang panggung penafsiran tersebut baik pemikiran keduanya juga konteks socio-historis masyarakat ketika Tafsir itu lahir dalam menyikapi keadaan masyarakat dan sosial ketika itu. Goldmann dalam membangun teorinya membuat asumsi untuk memperkuat teori Strukturalisme Genetik dengan tiga asumsi utama yakni fakta kemanusiaan, subjek kolektif dan pandangan dunia. Fakta kemanusiaan adalah setiap sesuatu hasil aktivitas dan tindakan manusia baik fisik maupun verbal yang berusaha dipahami oleh ilmu pengetahuan. Aktivitas tersebut haruslah menyesuaikan kehidupan dengan lingkungan yang ada, sebab individu-individu berkumpul membentuk

¹⁰Lucien Goldmann, "The Sociology of Literature: Status and Problem Methods," dalam *International Social Science Journal*, Vol. 19 No. 4 Tahun 1967, hal. 493.

¹¹Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Yogyakarta: Rake Sarasin, 2000, hal. 303- 304. Teori dari kajian sastra ini banyak dipinjam dalam penelitian bernuansa teks-teks termasuk teks kitab suci Al-Qur'an pun penelitian Tafsîr, seperti disertasi karya Abdul Mustaqim berjudul *Epistemologi Tafsîr Kontemporer (Studi Komparatif antara Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrû)* dan disertasi Ilyas Daud berjudul *Kritik Hamka atas Komunisme dalam Tafsîr Al-Azhar (Tinjauan Strukturalisme Genetik)*. Melihat itu penulis menjadi tertarik menguatkan penelitian ini dengan teori tersebut untuk membaca teks penafsiran kedua *mufasir* yang dikaji di penelitian ini sekaligus mencoba membaca konteks masyarakat ketika Tafsîr tersebut diformulasikan.

sebuah kelompok masyarakat dan dengan kelompok masyarakat itu manusia dapat berinteraksi guna memenuhi kebutuhannya untuk beradaptasi dengan lingkungan.

Selanjutnya adalah subjek kolektif yakni individu-individu yang membentuk suatu kesatuan beserta aktivitasnya. Subjek kolektif dapat berupa kelompok se-pekerjaan, teritorial dan kelompok dengan irisan lainnya. Subjek kolektif jika meminjam pengertian Marxis adalah kelas sosial yang sebagai sebuah kelompok dalam sejarah telah menciptakan suatu pandangan yang lengkap dan menyeluruh tentang kehidupan dan banyak memberikan pengaruh terhadap perkembangan sejarah umat manusia. Asumsi yang terakhir adalah pandangan dunia yang dapat terwujud dalam karya sastra, teks dan filsafat. Definisinya adalah sebuah struktur kategoris yang kompleks dan menyeluruh soal gagasan-gagasan, aspirasi-aspirasi dan perasaan-perasaan yang menghubungkan secara bersama-sama anggota kelompok sosial tertentu dan mempertentangkannya dengan kelompok sosial lain.¹² Melalui teori ini penelitian tentang teks Tafsir Ibn Katsîr dan M. Quraish Shihâb akan penulis pertajam untuk kemudian digali sesuatu yang bukan hanya menjadi intrinsik teks Tafsir tapi juga konteks masyarakat yang membersamainya sehingga lahir formulasi penafsiran demikian.

G. Penelitian Terdahulu yang Relevan

Untuk memperkuat dan melihat batasan masalah serta sebagai referensi pelengkap penelitian, penulis juga melakukan kajian pustaka sederhana untuk menemukan penelitian-penelitian yang memiliki irisan dengan penelitian yang dilakukan penulis. Penelitian-penelitian tersebut memiliki kaitang denga apa yang akan penulis teliti namun secara konteks dan masalah tentu sangat berbeda, diantaranya adalah:

1. Tesis dengan judul “Konsep *Khilâfah* dalam Al-Qur’ân (Studi Komparatif terhadap *Tafsir bn Katsîr* dan *Tafsir al-Mishbâh*)” yang ditulis oleh Dian Yusri mahasiswa pascasarjana program studi Tafsir Hadits IAIN Sumatera Utara tahun 2014. Penelitian ini bertujuan untuk menggali konsep *Khilâfah* dalam Al-Qur’ân dengan mengkomparasi penafsiran Tafsir *Ibn Katsîr* dan *al-Mishbâh*, lahir dari kegelisahan dan keprihatinan terhadap kondisi kepemimpinan di Indonesia dan umumnya dunia. Persamaan tesis ini dengan penelitian yang akan penulis laksanakan adalah objek kajiannya yakni sama-sama mengkomparasi Tafsir *Ibn Katsîr* dan *al-Mishbâh* dengan teori dan

¹² Widada Faruk, *Pengantar Sosiologi Sastra: Dari Strukturalisme Genetik sampai Post-Modernisme*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010, hal. 13-15.

pendekatan perbandingan atau studi komparatif namun pembahasan utamanya sangat berbeda, penulis membahas tentang penistaan agama dan pada penelitian ini membahas soal konsep *khilâfah*.

2. Tesis dengan judul “Metode Dakwah dalam Al-Qur’an: Studi Komparatif atas *Tafsir fî Zilâl al-Qur’ân dan Tafsir al-Mishbâh*” yang ditulis oleh Fitrah Sugiarto mahasiswa pascasarjana Ilmu Al-Qur’ân dan Tafsir UIN Sunan Ampel Suarabaya tahun 2015. Membahas soal metode dakwah dalam Al-Qur’ân dalam bingkai komparasi antara penafsiran Sayyid Qutub dan M. Quraish Shihâb, Persamaan tesis ini dengan penelitian yang akan penulis laksanakan adalah objek kajiannya yakni sama-sama mengkomparasi Tafsir *Ibn Katsîr* dan *al-Mishbâh* dengan teori dan pendekatan perbandingan atau studi komparatif namun pembahasan utamanya sangat berbeda, penulis membahas tentang penistaan agama dan pada penelitian ini membahas soal metode dakwah dalam Al-Qur’ân.

Penelitian ini memfokuskan diri pada metode dakwah yang disiapkan Al-Qur’ân terutama lewat kaca mata kedua tokoh yaitu Sayyid Qutub dan M. Quraish Shihâb, sedangkan penulis melihat hukum melarang penistaan agama dalam kaca mata Ibn Katsîr dan M. Quraish Shihâb apakah sifatnya individu atau kolektif?

3. Disertasi dengan judul “Pemikiran Dakwah Muhammad Abduh dalam *Tafsir al-Manâr*” ditulis Syukriadi Sambas mahasiswa Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta tahun 2009. Ini merupakan kajian komprehensif dalam menggali pemikiran dakwah Muhammad Abduh dalam Tafsir nya secara epistemologis dan bercorak rasional. Kesamaan dengan penelitian penulis adalah penggunaan Tafsir dalam menggali atau menjelaskan sebuah konsep tentang dakwah namun mendalam sedangkan penelitian penulis lebih khusus dan sempit yakni hanya membahas tentang kedudukan hukum pelarangan penistaan agama dalam komparasi Tafsir. Objeknya sama-sama menyangkut soal Tafsir, namun secara khusus penggunaan Tafsir dan kedalaman penggalian sangat berbeda sebab penelitian ini adalah penelitian doctoral yang sedikit banyak bisa diambil manfaatnya oleh penulis.

H. Metode Penelitian

1. Pemilihan Objek Penelitian

Penelitian ini mencoba mengarahkan objek penelitian kepada penafsiran Ibn Katsîr maupun M. Quraish Shihâb tentang ayat-ayat yang berkaitan dengan kedudukan hukum pelarangan penistaan agama sekaligus menggali latar belakang pemikiran dan sosio-historis keduanya sehingga lahir formulasi pemikiran demikian. Objek

penelitian dan juga masalah-masalah yang mengitarinya akan coba penulis bedah dan kupas dengan pendekatan kualitatif sebagai pendekatan dan *point of view* penelitian ini untuk mengkaji, mendeskripsikan, menginterpretasi dan menganalisis data menggunakan metode analisis komparatif (*analytical-comparative method*) untuk menjawab rumusan masalah penelitian.

Pendekatan kualitatif dapat diartikan sebagai sebuah prosedur penelitian yang menghasilkan data deskriptif berupa kata dan ucapan dari perilaku orang yang diteliti termasuk yang tertulis menjadi sebuah teks.¹³ Penelitian yang menggunakan pendekatan kualitatif bertujuan untuk menjelaskan fenomena yang ada dengan sedalam-dalamnya melalui pengumpulan data juga sedalam-dalamnya dan komprehensif, sebab dalam kualitatif yang ditekankan adalah soal kedalaman (kualitas) bukan banyaknya (kuantitas) data.¹⁴

Adapun jenis penelitian yang dipilih adalah jenis penelitian studi kepustakaan (*library research*) yakni semua penelitian yang sumber datanya berasal dari bahan yang tertulis seperti buku, dokumen, naskah, foto, tulisan dan lainnya. Penelitian kepustakaan terinci dan memiliki substansi soal muatannya yang menyangkut soal hal-hal yang bersifat teoritis, konseptual ataupun ide dan gagasan yang semuanya terdapat di dalam sumber yang penulis sampaikan sebelumnya.¹⁵ Tentu dalam hal ini daftar kepustakaan dan sumber yang akan digali adalah soal penafsiran kedudukan hukum pelarangan penistaan agama sebagai kewajiban dakwah individu atau kolektif dan sumber lainnya yang mendukung penggalian informasi terhadap hal itu yang masih ada kaitannya dengan ruang lingkup Ilmu Al-Qur'ân dan Tafsir .

Sementara metode analisis komparatif guna menjembatani dua konsep yang akan didialogkan pada penelitian ini adalah sebuah penelitian deskriptif yang mencoba mencari jawaban secara mendasar tentang sebab-akibat dengan menganalisis faktor-faktor penyebab terjadi atau munculnya fenomena tertentu.¹⁶ Lebih spesifiknya penelitian ini merupakan penelitian yang membandingkan sesuatu yang memiliki kesamaan fitur untuk menjelaskan gagasan atau sebuah

¹³ Sugiono, *Memahami Penelitian Kualitatif*, Bandung: Alfabeta, 2007, hal. 88.

¹⁴ Rachmat Kriyantono, *Teknik Praktis Riset Komunikasi*, Jakarta: Kencana, 2007, hal.58.

¹⁵ Nashrudin Baidan dan Erwati Aziz, *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009, hal. 28.

¹⁶ Abu al-Fadl Jamal al-Din Ibn Mandzur, *Lisan al-Arab* Vol. 1, Bairut: Dar al-Sadir, 1414 H. 183.

prinsip (*a comparasion between things which have similar features, often used to help a principal or idea*).¹⁷

Metode penelitian ini amat sering digunakan dalam penelitian berbasis Tafsir maupun Al-Qur'ân termasuk di dalamnya sebagai metode penafsiran Al-Qur'ân yang sering disebut sebagai (*muqârin*). Praktikanya, penelitian ini dapat mengkaji soal perbandingan teks atau *nashs* ayat-ayat Al-Qur'ân yang memiliki kesamaan atau kemiripan redaksi dalam satu kasus yang sama. Bisa juga digunakan untuk membandingkan Al-Qur'ân dan Hadis Nabi yang kelihatannya bertentangan untuk mendialogkan dan mencari jalan tengah, pun dapat juga digunakan dalam membandingkan penafsiran para *mufasir* dalam menjelaskan kandungan makna ayat-ayat tertentu dalam Al-Qur'an¹⁸ dan inilah yang digunakan penulis untuk membandingkan dan mendialogkan penafsiran Ibn Katsîr dan M. Quraish Shihâb untuk kemudian dilihat irisan di antara formulasi penafsiran keduanya.

2. Data dan Sumber Data

Data yang digunakan dalam penelitian ini peneliti bagi menjadi dua sumber pengambilan yakni sumber data primer dan sumber data sekunder. Sumber data primer diambil dari kitab Tafsir kedua tokoh yakni *Tafsir Al-Qur'ân al-'Adzhîm* atau lebih terkenal dengan *Tafsir Ibn Katsîr* karya Abu al-Fida Isma'il ibn Amr ibn Zara' ad-Dimasyqi atau akrab dengan sebutan Ibn Katsîr termasuk kitab-kitab terjemahan dan ringkasannya seperti *Lubâb at-Tafsir min Ibn Katsîr* karya Abdullah bin Muhammad Alu Syaikh yang diterjemahkan oleh Abdul Ghoffar atau kitab *Taisiru al-Aliyyu alQadîr li Ikhtishâr Tafsir Ibn Katsîr* karya Muhammad Nasib arRifa'i yang diterjemahkan ke Bahasa Indonesia oleh Syihabuddin menjadi *Kemudahan dari Allah: Ringkasan Tafsir Ibnu Katsîr*. Sumber primer selanjutnya adalah kitab Tafsir M. Quraish Shihâb yang berjudul *Tafsir al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*. Peneliti juga meniatkan mengambil rujukan primer tambahan berupa wawancara langsung dengan M. Quraish Shihâb guna menguatkan apa-apa yang dipaparkan oleh M. Quraish Shihâb dalam Tafsir nya.

Sedangkan sumber data sekunder meliputi kitab-kitab Tafsir dan juga pendapat-pendapat ulama Tafsir dalam Tafsir nya masing-masing seperti *Tafsir Jalâlain* karya Imam Jalal ad-Din al-Mahali dan Jalal ad-Din as-Suyuthi juga *Shafwat at-Tafâsîr* karya Imam Ali Ash-Shabuni serta Tafsir lainnya. Juga berbagai buku-buku, jurnal, karya ilmiah lain

¹⁷ Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir*, Surabaya: Pustaka Progresif, 1984, hal.1503.

¹⁸ Abi Bakar Al-Qurtubi, *Al-Jami' Li ahkamil Qur'an*, Vol. 1 Tahun 2006, hal.207.

yang mendukung penelitian ini terutama soal dua konsep yang akan dikomparasikan juga buku-buku lain terkait konsep dakwah, metodologi dan konteks pendukung sosiohistoris kedua penafsir.

3. Teknik Input dan Analisis Data

a. Teknik Input Data

Teknik input data penelitian ini paling tidak mencoba menggunakan 3 teknik, yakni:

1) Studi Pustaka

Ini merupakan teknik input data utama dalam penelitian ini dengan mencoba mengumpulkan berbagai data dari buku, tulisan, kitab, jurnal baik fisik maupun digital. Sifat data dalam penelitian ini berupa data teks yang didokumentasikan berupa keterangan tertulis, penjelasan dan pemikiran tentang fenomena tertentu.¹⁹ Pada penelitian ini tentu data yang diinput dan dikumpulkan berdasarkan sumber data yang telah dijelaskan di poin sebelumnya.

2) Wawancara Mendalam

Teknik ini masih berupa opsional dan melihat keadaan yang memungkinkan atau tidak untuk menggali informasi langsung dari M. Quraish Shihâb. Hemat penulis, jika teknik ini digunakan tentu data yang didapat semakin matang, sekalipun tidak terlaksana data-data pustaka sudah lebih dari cukup untuk melaksanakan penelitian yang memang basis datanya adalah teks dan pustaka.

3) Observasi

Observasi dalam metode ilmiah dikatakan sebagai pencatatan dan pengamatan secara sistematis fenomena-fenomena yang diteliti. Praktiknya penulis akan mencoba menggali data tambahan berdasarkan ceramah atau seminar yang digelar dalam rangka menjelaskan tentang kewajiban dakwah menurut kedua penafsir, seperti program acara tahunan M. Quraish Shihâb di televisi yakni Tafsir al- Mishbâh yang banyak menjelaskan tentang Tafsir -Tafsir ayat secara terang dan lugas.

b. Teknik Analisis Data

Analisis data sederhananya adalah proses penyederhanaan data ke dalam bentuk yang lebih sederhana yang mudah dibaca untuk diinterpretasikan. Data yang penulis dapatkan berupa data-data tulisan hasil kajian kepustakaan maupun wawancara jika memungkinkan, akan dikumpulkan dan diseleksi serta dikaji dengan

¹⁹ Mahmud al-Alusi, *Ruhul al-Ma'ani Fi Tafsîr Al-Qur'ân al-'Adzim wa al-Sub' al-Matsani*, Mesir : Dar at-Tiba'ah al-Muniriah, t.t), hal. 146.

menggunakan metode analisis komparatif sebagai ruh dasar penelitian ini. Penulis akan mencoba mendialogkan dan menghubungkan data-data yang ada satu dengan yang lainnya sambil melihat irisan-irisan kesamaan yang menjadi titik temu dan titik tolak keduanya untuk kemudian menjelaskan kesamaan dan perbedaan itu dan mencari jalan tengah dari data-data yang diambil dari penafsiran keduanya. Penulis juga mencoba mempertajam analisis terhadap data yang ada dengan meminjam Teori Strukturalisme Genetik yang sudah dijelaskan panjang dan lebar di kerangka teori sebelumnya sebagai pisau bedah penelitian ini.

4. Pengecekan Keabsahan Data

Pengecekan keabsahan data dapat penulis lakukan selain dengan mencoba meminta pendapat pakar yang kompatibel dalam urusan tafsir sebagai upaya menguji data yang ada agar tidak terjadi subjektivitas dalam diri penulis ketika berhadapan dengan data yang ada. Secara teknis upaya yang bisa dilakukan adalah pertama menghimpun ayat-ayat yang digunakan dalam objek studi tanpa melihat pada kesamaan redaksinya, kemudian melacak berbagai pendapat ulama tafsir soal tafsiran ayat-ayat tersebut, pun di luar kedua penafsir utama yang menjadi objek kajian, sekali lagi untuk mengurangi efek bias subjektivitas penelitian. Terakhir, membandingkan seluruh data yang ada baik dari sumber utama, pendapat ulama tafsir lain dan pendapat pakar untuk kemudian mendapatkan informasi titik tengah berkenaan dengan dua konsep yang sedang didialogkan ke arah objektivitas yang paling tinggi dan memungkinkan.

I. Jadwal Penelitian

Penelitian ini diniatkan dan dijadwalkan rampung dalam kurun waktu satu bulan, terhitung dari 13 maret 2023 sampai dengan tenggat waktu target penulis paling akhir pada 27 Maret 2023. Penelitian studi pustaka ini akan difokuskan dalam pencarian data di perpustakaan-perpustakaan dan koleksi buku pribadi penulis maupun data-data atau referensi digital yang keberadaannya tidak terbatas, serta jika memungkinkan penelitian ini akan dikuatkan dengan penggalian data langsung dari sumber primer yakni M. Quraish Shihâb di Pusat Studi Al-Qur'ân atau diupayakan secara daring untuk komunikasi dan mengambil data langsung dari M. Quraish Shihâb.

J. Sistematika Penelitian

Bagian ini memberikan penjelasan secara singkat tentang skema dan sistematika penulisan tesis ke depannya sesuai dengan aturan yang berlaku, yaitu: BAB I: PENDAHULUAN. Bagian ini merupakan bagian

pembuka yang terdiri dari latar belakang masalah, identifikasi masalah, pembatasan masalah dan perumusan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, kerangka teori, penelitian terdahulu yang relevan, metodologi penelitian, jadwal penelitian serta sistematika penelitian. Bab awal selalu menjadi pijakan sekaligus alat yang dapat membedah penelitian menjadi lebih tajam dan komprehensif, alat-alat itu akan coba penulis uraikan secara detail agar pada penyusunan bab-bab selanjutnya konektivitas pemikiran dan pembedahan permasalahan tetap dapat dilakukan. BAB II: RUANG LINGKUP PENISTAAN AGAMA. Pada bab yang kedua ini, uraian terdiri dari pengertian penistaan agama, macam-macam penistaan agama, konsep dalam larangan menista agama, mengaitkan juga dengan *amar ma'rûf nahî munkar* sebagai bagian dari pembahasan penelitian penistaan agama, disoroti juga ayat-ayat Al-Qur'ân yang berkaitan dengan kedudukan hukum pelarangan penistaan agama. Pada bagian ini penjelasan tentang apa itu penistaan agama? penistaan agama dan jenis-jenisnya, pembahasan penistaan agama menjadi penting sebab dari sini penulis berangkat dan menggali permasalahan yang ada untuk menemukan penyebab terjadinya penistaan agama, solusi atau minimal jalan tengah terhadap persoalan ini supaya tidak terjadi kesenjangan antar umat beragama yang muaranya bersumber pada biasanya penjelasan atau kelemahan masing-masing secara teoritis menyangkut permasalahan ini. BAB III: BIOGRAFI IBN KATSÎR DAN M. QURAIISH SHIHÂB. Bagian ini berisi uraian biografi kedua tokoh baik Ibn Katsîr maupun M. Quraish Shihâb secara komprehensif mulai dari riwayat hidup, latar belakang sosiologis dan historis pemikiran keduanya yang mencakup guru-guru hingga muridnya sampai kondisi kemasyarakatan ketika itu, karya-karya keduanya dan juga tidak lupa yang paling penting soal profil, sejarah dan metodologi Tafsir keduanya, *Tafsir Ibn Katsîr* dan *al-Mishbâh*. Bagian ini menjadi penting untuk diuraikan sebab bagian inilah yang menjadi bahan utama dalam menganalisis dan melihat komparasi konteks situasi zaman dan keadaan sosio-historis keduanya yang berimplikasi pada formulasi penafsiran terutama terhadap ayat-ayat seputar kewajiban dakwah. BAB IV: ANALISIS KOMPARATIF PENAFSIRAN IBN KATSÎR DAN M. QURAIISH SHIHÂB TENTANG AYAT-AYAT AL-QURAN YANG BERKAITAN DENGAN KEDUDUKAN HUKUM PELARANGAN PENISTAAN AGAMA. Bagian ini merupakan bab inti atau pembahasan utama tentang penelitian tesis yang menguraikan tentang penafsiran keduanya tentang ayat-ayat yang berkaitan dengan penistaan agama, latar belakang keilmuan, pemikiran dan sosio-historis keduanya sehingga lahir pemikiran demikian tentang dilarangnya menista sebuah agama dalam penafsiran masing-masing serta analisis komparatif dan jalan tengah tentang penafsiran

keduanya menyangkut permasalahan utama yakni penistaan agama. Bagian ini menjadi ruh utama dalam penulisan hasil penelitian tesis ini, dari bagian ini penulis mencoba menggali titik tengah dengan uraian latar belakang yang dijelaskan di bab dua dipadukan dengan konsep-konsep yang mendukung di bab tiga, lahirlah formula-formula komparasi dari kedua Tafsiran para tokoh plus jalan tengah menjembatani pendapat keduanya di bab yang keempat ini. BAB V: PENUTUP. Bagian terakhir ini berisi kesimpulan dari penelitian tesis yang dilaksanak, ditambah saran bagi penulis pribadi, pembaca, penggiat tafsir, penggiat dakwah dan seluruh sivitas akademik kampus serta berisi juga tentang implikasi penelitian ini untuk pengembangankeilmuan tafsir dan kegiatan dakwah (Larangan menista agama).

BAB II KONSEP DAKWAH DAN KEWAJIBAN DAKWAH

A. Dakwah dan Kewajiban Dakwah

Dakwah secara *lughawîy* berasal dari kata “*da’wah*” yang berarti panggilan, seruan atau ajakan berarti juga sebagai penuntut dan doa.¹ Bentuknya dalam bahasa Arab disebut sebagai *mashdâr*. Sedang kata kerjanya atau dalam bahasa Arab disebut *fi’il* yakni *da’â.yad’û da’watan* yang berarti mengajak, menyeru atau memamanggil. Orang yang melaksanakan kegiatan dakwah disebut dai dan yang menerimanya disebut *mad’û*.² Selain bermakna demikian, secara leksikal dakwah juga bermakna menegakkan atau membela sesuatu, menarik manusia kepada sesuatu dan ungkapan permohonan dan permintaan (doa).³ Seperti firman Allah dalam Surat al-A’raf/7:55:

أَدْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ

*Berdoalah kepada Tuhanmu dengan rendah hati dan suara yang lembut.
Sesungguhnya Dia tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas.*

¹ Ahmad Warson Munawwir, *Kamus Munawwir*, Surabaya: Pustaka Progresif, 1984, hal. 407

² Wahidin Saputra, *Pengantar Ilmu Dakwah*, Depok: Rajagrafindo Persada, 2011, hal. 1

³ Ahmad Subandi, Hakikat dan Konteks Dakwah, dalam *Jurnal Al Qalam*, Vol. 18 No. 90-91, hal. 74

Secara detail di dalam Al-Qur'an derivasi kata dakwah dengan berbagai maknanya disebut sebanyak 212 kali baik berupa *fi'il mâdhîy*, *mudhârîy*, *amr*, *mashdar* dan *ism fâ'il*. Lebih eksplisit lagi kata dakwah sendiri secara khusus sebagai *mashdar* disebut sebanyak 10 kali di dalam Al-Qur'an, belum lagi *mashdar* lainnya berupa lafaz *du'â* dan *ad'iyâ* masing-masing sebanyak 20 dan dua kali.⁴ Sementara dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, dakwah diartikan sebagai penyiaran bahkan propaganda dengan kalimat istilah penyiaran agama Islam di kalangan masyarakat dan pengembangannya juga sebagai seruan untuk memeluk, mempelajari dan mengamalkan ajaran Islam.⁵

Secara istilah meminjam pendapat dari Syekh Ali Mahfudz dalam kitabnya, *Hidâyat al-Mursyidîn* yang dikutip dalam kitab *al-Madkhal ila al-'Ilm ad-Da'wah* mendefinisikan dakwah secara bermakna ajakan dan dorongan kepada jelas dan gambling manusia agar berbuat baik dan ikut kepada jalan petunjuk Allah, menyeru kepada kebaikan dan mencegah kemungkaran agar mendapat kesuksesan dan kebahagiaan dunia dan akhirat. Tujuan dakwah tidak hanya berorientasi pada kesuksesan dan kebahagiaan dunia saja, namun dakwah harus tembus sebagai jalan untuk menggapai kebahagiaan akhirat. Ini tidak bisa ditawar-tawar sekaligus menjadi rambu bagi para penggiat dakwah agar kiranya dakwah orientasinya tidak hanya soal dunia, tapi jauh lebih dari pada itu membawa maslahat dan kebaikan dampak akhirat.⁶

Definisi lain soal dakwah disampaikan oleh Ahmad Ghalwusy dalam bukunya yang menyebut bahwa dakwah adalah proses penyampaian pesan Islam kepada manusia di setiap waktu dan tempat dengan metode-metode dan media-media yang sesuai dengan situasi dan keadaan atau kondisi *mad'û* dakwah ketika itu. Selain soal metode dan tatacara, definisi dakwah yang disampaikan Ghalwusy ini menekankan pada muatan dakwah yang tidak bisa hilang dari tiga pilar utama ajaran Islam yakni akidah, syariat dan akhlak yang merupakan trisula utama tegaknya agama Islam.⁷

Toha Yahya Oemar memberikan definisi tentang dakwah sebagai upaya mengajak umat dengan cara-cara yang bijaksana kepada jalan yang benar sesuai dengan perintah Tuhan untuk kemaslahatan baik di dunia

⁴ Fuad Abd Baqi, *al-Mu'jam al-Mufaharras li Alfâdz Al-Qur'ân*, Mesir: Dar al-Kutub Misriyah, 1945, hal. 258-259. Bisa juga dilihat di kitab *Fath ar-Rahmân li Thâlib Âyât Al-Qur'ân* yang juga merupakan karya Fuad Abd Baqi

⁵ Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Pusat Bahasa, 2008, hal. 309

⁶ Abu al-Fath al-Bayanuni, *al-Madkhal ila al-'Ilm ad-Da'wah*, Beirut: ar-Resalah Publishing, 2001, hal. 14

⁷ Ahmad Ghalwusy, *ad-Da'wah al-Islâmiyah*, Kairo: Dar al-Kitab al-Mishri, 1997, hal. 10-11

lebih-lebih di akhirat kelak.⁸

Masih banyak pendapat yang memberikan *ta'rif* serta menjabarkan pengertian dakwah secara istilah yang pada intinya – dalam pandangan peneliti– dakwah adalah sebuah ikhtiar mengajak menuju kebaikan dan jalan Allah ta'ala agar mendapat keselamatan dunia dan keselamatan akhirat. Al-Qur'an sendiri sebagai sumber ajaran Islam tertinggi sekaligus sumber rujukan dakwah yang paling utama banyak sekali menyebutkan tentang dakwah. Dakwah dalam Al-Qur'an dijelaskan dalam berbagai ayat dan sudut pandang. Ada ayat Al-Qur'an yang menjelaskan tentang keutamaan, metode, pengertian dan tujuan dakwah itu sendiri.

Dakwah menjadi unik di sisi lain sebagai kajian ilmu pengetahuan dan mendapat porsi sendiri dalam disiplin ilmu sebab menurut pandangan Al-Qur'an sendiri menyatakan bahwa proses dakwah sangat ilmiah. Ini terlihat dari landasan pokok dakwah yaitu iman dan amal saleh yang didasari ilmu pengetahuan atau dikenal dengan bahasa Al-Qur'an dengan *âmanû wa 'âmilû ash-shâlihât*. Sampai disini dapat dikemukakan bahwa dakwah merupakan kegiatan yang melibatkan unsur-unsur, sifat bahkan sasaran komunikasi sebagai disiplin ilmu yang paling integral dengan dakwah. Sederhananya dakwah dapat dikatakan sebagai komunikasi yang Islami sebab memiliki irisan dengan ilmu komunikasi dengan sifat khasnya yang Islami sebagai indikasi bahwa kajiannya sangat akademis dan bisa ditelusuri melalui perangkat-perangkat dan instrumen ilmiah dari sisi manapun.⁹ Melalui hal tersebut peneliti meyakini bahwa dakwah sebagai sebuah disiplin ilmu maupun sebagai sebuah praktik aplikasi dari teori-teori yang ada kesemuanya dapat dilakukan pengkajian ilmiah dengan disiplin ilmu apapun dakwah ini ingin didekati termasuk dalam hal ini melihat sisi landasan hukum menurut sumber dakwah yang utama yakni Al-Qur'an. Hasil kajiannya diharapkan memberikan gambaran yang lebih mendalam tentang dakwah secara epistemologis untuk dikembangkan kemudian menjadi sebuah landasan teoritis menuju landasan praktis.

Lebih lanjut tentang dakwah, secara umum dakwah dapat dikelompokkan menurut bentuknya, bentuk-bentuk dakwah tersebut yakni yang pertama dakwah *bi al-qalam*. Ini adalah bentuk dakwah dengan menggunakan media tulisan sebagai alat menyampaikan dakwah. Produknya juga banyak seperti buku, brosur, pamflet, majalah, jurnal, buletin dan media cetak lain. Selanjutnya adalah dakwah di era digital yang merambah pada dunia elektronik seperti dakwah di *web*, *blog*, media sosial, portal daring dan media elektronik lainnya. Pada sisi ini dakwah

⁸ Toha Yahya Oemar, *Dakwah Islam*, Jakarta: Wijaya. 1983, hal.1

⁹ Kustadi Suhandang, *Ilmu Dakwah*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2013, hal.12-14

menemukan wajah barunya yang bisa menjangkau masyarakat lebih luas lagi. Kemudian dakwah *bi al-lisân*. Ini adalah bentuk dakwah yang paling *mainstream* yakni menyampaikan materi dakwah dengan lisan. Produknya banyak sekali dan umum diketahui di masyarakat seperti khotbah, *tabligh akbar*, seminar, *workshop*, penyuluhan, pengajian, *liqâ'*, *halâqah*, majelis taklim, majelis zikir dan lainnya. Ini adalah bentuk dakwah yang paling umum dilakukan oleh masyarakat. Terakhir adalah dakwah *bi al-hâl*. Ini adalah bentuk dakwah yang komprehensif dan terpadu. Menyentuh segala aspek terutama aspek '*amaliyah* atau teladan yang bisa dilakukan para juru dakwah. Produknya bisa berupa tingkah laku, keseharian, berinfak di masjid, mengasuh yayasan atau pesantren, memelihara anak yatim dan kegiatan-kegiatan lain yang berorientasi pada proses penyampaian nilai-nilai kebaikan.¹⁰ Hal lain yang tidak bisa ditinggalkan ketika membahas soal dakwah adalah dewasa ini sedang dikembangkan sedemikian rupa menjadi sebuah proyek keislaman dan kemasyarakatan yang aktual dan tepat sasaran dalam membawa misi dakwah. Masyarakat butuh aksi nyata dan uluran tangan bukan hanya sekedar referensi dan nasihat oral. Perlu diapresiasi baik personal, lembaga, masjid-masjid, organisasi, kampus, pesantren dan siapapun yang mengedepankan dakwah dengan tindakan ini.

Unsur-unsur yang menyangga sebuah kegiatan dapat dikatakan sebagaidakwah Islam. Unsur-unsur tersebut terdiri atas:¹¹

1. Sumber Dakwah

Secara implisit, dakwah Islam dalam konteks kekinian diorientasikan pada pembahasan tentang persoalan hidup manusia dan peristiwa-peristiwa di sekitarnya. Ini kemudian menjadi tantangan bagi para dai untuk menyiapkan bahan baik berupa data, fakta serta fenomena yang aktual namun tetap verifikatif dalam mengemban tugas dakwah agar apa-apa yang diniatkan betul-betul sampai kepada para pendengar dan memberikan efek yang baik. Perspektif demikian membuat para dai harus berputar otak dalam mengolah sumber utama dakwah Islam yakni Al-Qur'an dan Hadits baik untuk memahaminya lebih-lebih mengemasnya ke dalam Bahasa masyarakat kekinian agar proses transfer kebaikan tersebut berjalan sesuai rencana dan membawa kemaslahatan bersama.

2. Komunikator Dakwah (Dai)

Dai sebagai komunikator atau aktor utama di balik penyampaian dakwah memiliki peran penting dan sentral dalam mengemban tugas

¹⁰ Samsul Munir, *Ilmu Dakwah*, Jakarta: Amzah, 2009, hal.11.

¹¹ M. Munir dan Wahyu Ilahi, *Manajemen Dakwah*, Jakarta: Pranadamedia Group, 2006, hal. 23

dakwah tersebut. Ruang lingkupnya tidak melulu sebagai seorang personal, era seperti ini menyebabkan konsep komunikator dakwah mengalami transformasi. Dai dapat berupa perseorangan, kelompok, tim kerja bahkan organisasi dan lembaga selama memegang tugas mengemban atau menyampaikan pesan-pesan dakwah. Kelajuan zaman ditambah problematikanya yang semakin kompleks menuntut dai agar lebih siap menjawab tiap tantangan yang ada di depan dalam mengemban tugas mulia ini. Keluasan ilmu, moderasi sikap dan kesantunan akhlak mutlak dimiliki seorang atau kelompok dai agar kiranya dai betul-betul mampu menjadi cerminan dari pesan yang dibawa. Seorang bijak pernah berkata bahwa non-Muslim dan orang-orang di luar Islam tidak membaca Al-Qur'an dan Hadits, yang mereka baca dan lihat adalah perangai umat Islam sendiri. Bagaimana mungkin sebagai petugas penyampai kebaikan itu jika memperlihatkan perangai yang tidak sesuai dengan tuntunan agama. Al-Qur'an sendiri memberikan pujian terhadap orang-orang yang memilih dakwah sebagai jalan hidupnya melalui Surat Fussilat/41:33 yang redaksinya:

وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ

Siapakah yang lebih baik perkataannya daripada orang yang menyeru kepada Allah, mengerjakan kebajikan, dan berkata, “Sesungguhnya aku termasuk orang-orang muslim (yang berserahdiri)?

Ayat ini menggunakan model kalimat *istifham* atau pertanyaan yang bermakna *nafi* atau peniadaan. Artinya Al-Qur'an sedang memuji bahwa tiada orang yang lebih baik lagi perkaraannya selain orang yang menyeru menuju Allah Ta'ala sambil berbuat kebaikan serta memasrahkan diri kepada Allah. Sungguh sebuah pujian khusus terhadap orang-orang yang menempuh jalan tersebut.

3. Komunikasikan Dakwah (*Mad'û*)

Adalah orang yang menjadi sasaran dakwah atau manusia (golongan objek penerima dakwah). Bentuknya seperti dai, bisa berupa personal maupun kolektif. Baik orang yang beragama Islam maupun tidak dalam arti manusia secara keseluruhan. Klasifikasi *mad'û* dibedakan menjadi berbagai macam model dan tingkatan. Secara umum dibagi menjadi orang yang beriman, kafir dan munafik. Pun terhadap mukmin nanti terbagi lagi ke dalam berbagai tingkatan begitupun kafir. Ada kafir *harbi* dan *dzimmi* yang tentunya berbeda *treatment* dakwah yang harus dilakukan terhadap mereka. *Mad'û* juga bisa digolongkan berdasarkan tingkat intelektualitas, usia, profesi, jenis kelamin, lingkungan dan klasifikasi sosial lainnya yang masing-masing memiliki startegi khusus dalam menghadapinya. Muhammad Abduh

membagi *mad'û* ke dalam tiga tingkatan yakni cerdas cendekiawan yang cekatan dalam berpikir dan kritis, orang awam yang merupakan kebanyakan populasi serta satu golongan di luar dua golongan tersebut.¹²

4. Pesan Dakwah (*Maddah*)

Pesan atau materi dakwah adalah muatan utama atau isi dari sesuatu yang disampaikan dalam proses dakwah itu sendiri. Penjelasan soal ini banyak dibahas dalam berbagai literatur dan bacaan sebab hal ini juga cukup urgen dalam soal dakwah. Dai jika tidak memiliki *maddah* maka tidak ada hal yang akan disampaikan kepada pendengar sebagai sebuah proses dakwah. Pesan dakwah umumnya tidak akan keluar dari empat materi pokok yaitu

- a. Masalah Akidah
- b. Masalah Syariah
- c. Masalah Muamalah
- d. Masalah Akhlak

5. Metode Dakwah (*Tharîqah*)

Membahas metode tidak kalah pentingnya dibandingkan dengan unsur dakwah lainnya. Bahkan dalam beberapa *maqâlah* sering ditemukan bahwa *ath-tharîqah ahammu min al-maddah*. Terkadang metode atau cara lebih penting ketimbang *maddah*. Sebab banyak seorang dai yang memiliki kedalaman ilmu dan materi yang paripurna namun tidak dibarengi dengan kecakapan metode dan ketepatan strategi, hal itu membuat dakwah menjadi tidak sampai pesan yang diingin ditransfer, justru membuat bingung dan jenuh *mad'û*, namun sebaliknya, ada beberapa dai yang materinya biasa saja namun bungkus atau metode yang digunakan tepat dan disenangi khalayak, membuat dakwahnya diterima orang banyak. Metode dakwah sendiri adalah suatu cara yang ditempuh agar pesan dakwah dapat sampai dengan baik menuju pendengar. Umumnya metode dakwah mengacu pada ayat yang *mayshur* yakni Surta an-Nahl /16:125 ayatnya adalah:

أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ۗ وَجَدِلْهُم بِآيَاتِي هِيَ أَحْسَنُ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ ۗ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ

Serulah (manusia) ke jalan Tuhanmu dengan hikmah dan pengajaran yang baik serta debatlah mereka dengan cara yang lebih baik. Sesungguhnya Tuhanmu Dialah yang paling tahu siapa yang tersesat dari jalan-Nya dan Dia (pula) yang paling tahu siapa yang mendapat petunjuk.

¹² M. Munir dan Wahyu Ilahi, *Manajemen Dakwah...*, hal. 23-24

6. Media Dakwah (*Washîlah*)

Adalah alat yang digunakan untuk menyampaikan materi dakwah kepada pendengar. Bentuknya bisa berbagai macam, terlebih dengan perkembangan teknologi masa kini. Dakwah bertransformasi jauh ke depan sebab media yang digunakan dalam berdakwah jauh lebih luas dan kompleks ketimbang dakwah puluhan atau ratusan tahun lalu. Pergeseran ini juga membuat sajian dan kedalama dakwah serta aspek-aspek lainnya bergeser, termasuk yang sudah dijelaskan dalam latar belakang penelitian ini

7. Tujuan Dakwah (*Ghâyah*)

Secara umum seperti diketahui bersama bahwa dakwah bertujuan membawa kemaslahatan dan kebahagiaan dunia dan akhirat. Secara teknis tentu bertujuan agar orang Muslim sendiri semakin baik dalam rangka menjalankan perkara-perkara yang baik untuk menuju Allah Ta'ala dan jika belum Muslim agar kiranya terbuka hatinya menerima pesan-pesan keislaman.

8. Efek Dakwah (*Atsâr*)

Dalam ilmu komunikasi sebagai rekan kerja dakwah sebagai sebuah kajian akademik efek dakwah disebut sebagai *feedback* atau umpan balik. Ini menjadi hal yang banyak tidak diperhatikan oleh para dai padahal porsinya cukup penting dalam menilai keberhasilan dakwah dan memberikan evaluasi terhadap kegiatan dakwah. Melalui efek yang dilihat dan dinilai kebijakan dan strategi dakwah selanjutnya dapat dirumuskan bersama agar tujuan yang belum tercapai dapat terwujud di kemudian hari. Jika diperinci bentuknya sangat banyak dan bisa dilihat dari berbagai aspek, umunya yang digunakan dalam mengukur adalah efek dari sisi kognitif (pemahaman), afektif (emosi) dan psikomotorik (perilaku).¹³

Kemudian soal kewajiban dakwah secara umum, peneliti akan lebih mendalam lagi dalam mengupas penelitian ini terutama soal kewajiban dakwah setelah sebelumnya penelitian ini mulai masuk ke pembahasan tentang dakwah. Namun sebelumnya peneliti *mereview* sedikit soal kewajiban yang merupakan salah satu dari lima hukum – sebagian referensi menyebutkan sembilan hukum– yang utama dalam Islam terutama dalam disiplin ilmu fikih dan *ushulnya*.¹⁴ Secara sederhana istilah wajib bermakna sebagai sesuatu yang ditetapkan perintah untuk melakukannya dan mendapat konsekuensi ketika meninggalkannya. Contoh konkritnya adalah seperti salat lima waktu

¹³ Kustadi Suhandang, *Ilmu Dakwah...*, hal.19-24.

¹⁴ Kesembilan hukum itu adalah wajib, sunah, haram, makruh, mubah, sahih, batil, *rukhsah* dan *'azimah*. Peneliti berusaha memetakan dari mana dan seperti apa kewajiban itu diambil sebagai sebuah konsep dari kajian yang ilmiah dan akademis.

dan puasa bulan Ramadan.¹⁵ Dalam *Kamus Munjid* disebutkan bahwa kata *wâjib* yang berkedudukan sebagai *fâ'il* dengan *mashdar wujûb* berasal dari akar kata *wajaba* yang bermakna sesuatu yang ditetapkan keharusannya.¹⁶ Literatur lainnya menjelaskan bahwa *ijab* atau khitab yang berisi tuntutan yang semestinya harus dilakukan dan dikerjakan. Hasil dan konsekuensinya dinamakan *wujûb* atau kewajiban, sedangkan perbuatan yang dituntut dinamakan *wâjib* atau perkara yang harus dikerjakan. Ketentuan ini bersifat pasti dengan dampak logis jika mengerjakan perkaranya akan dikenakan ganjaran dan jika meninggalkannya akan dikenakan sanksi.¹⁷ Artinya sampai sini secara sederhana dakwah ketika disandingkan dengan kata wajib atau kewajiban bermakna sebagai sesuatu yang harus dilakukan dengan ketetapan tertentu dan jika ditinggalkan akan mendapat konsekuensinya. Kamus Besar Bahasa Indonesia mendefinisikan wajib atau kewajiban sebagai suatu keharusan untuk harus melaksanakannya, harus mengamalkan dan sudah semestinya, sedang kewajiban bermakna sesuatu yang wajib atau harus dilaksanakan.¹⁸

Lebih lanjut, seperti yang sudah disinggung sedikit dalam latar belakang, merujuk pada *Ensiklopedia Fikih* Kementerian Wakaf dan Urusan Keislaman Kuwait menyatakan bahwa dakwah atau yang dikenal juga dengan *al-amru bi al-ma'rûf wa an-nahyu an al-munkâr* sesuatu yang disyariatkan, Imam Nawawi dan Ibn Hazm menyatakan bahwa hukum dakwah adalah wajib atau fardu secara *ijmâ'* atau kesepakatan ulama. Semua ulama sepakat bahwa dakwah merupakan sebuah kewajiban yang disyariatkan. Lantas, yang menjadi titik perbedaan adalah soal apakah kewajiban itu sifatnya individual atau fardu ain ataukah kewajiban kolektif atau yang dikenal dengan fardu kifayah dan ulama masing-masing mengambil tempat soal ini menurut pandangannya.¹⁹

Pendapat yang mewajibkan antara dakwah atau *al-amru bi al-ma'rûf wa an-nahyu an al-munkâr*²⁰ merupakan pendapat yang kuat

¹⁵ Abdul Hamid Hakim, *Mabâdî Awwaliyah*, Jakarta: Sa'adiyah Putra, hal. 6

¹⁶ al-Maktabah asy-Syarqiyyah, *al-Munjid fi al-Lughah*, Lebanon: Dar al-Masyriq, 2005, hal. 887

¹⁷ Ansori, al-Hakam al-Khams sebagai Klasifikasi dan Kerangka Nalar Hukum Islam: Teori dan Perbandingan, dalam *Jurnal Pakuan Law Review*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2017, hal. 35

¹⁸ Pusat Bahasa Kementerian Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. ., hal. 1613

¹⁹ Kementerian Wakaf dan Urusan Keislaman Kuwait, *al-Mausû'ah al-Fiqhiyyah*. Jilid 6, Kuwait: Dzat as-Salasil, 1986, hal. 248.

²⁰ Pada subbab selanjutnya setelah ini, peneliti akan coba mendudukan dan mendialogkan antara dakwah dan *al-amru bi al-ma'rûf wa an-nahyu an al-munkâr* yang di kebanyakan literatur peniliti anggap bias apakah dakwah dan *al-amru bi al-ma'rûf wa an-*

dalam diskursus para ulama dan mayoritas kaum muslim. Juga seperti yang dijelaskan di atas, bukan hanya kesepakatan ulama akan tetapi juga menjadi konsensus yang diamini oleh kaum Muslim sendiri. Tentunya dalam menetapkan rumusan kewajiban dakwah ini mayoritas ulama berpegang pada tuntunan Al-Qur'an dan hadits-hadits yang memuat dan mengandung hukum tersebut tanpa merinci *istidlal*-nya satu persatu sebab begitu jelasnya *dilâlah* atau penunjukkan dalil-dalil tersebut bagi para ulama bahkan sementara ulama berpendapat bahwa dakwah atau *al-amru bi al-ma'rûf wa an-nahyu an al-munkâr* adalah sebuah keniscayaan agama bagi umat Islam.²¹

Sekalipun –jika ada– yang berpendapat dengan mengambil pemahaman bahwa dakwah hanya amalan sunah dan tidak ada indikasi ke arah kewajiban.²²

Kemudian juga riwayat lainnya dalam kitab yang sama mengenai kritik Amr bin Ubaidillah kepada 'Abdullah bin Syibrimah yang absen dalam melaksanakan dakwah dan *al-amru bi al-ma'rûf wa an-nahyu an al-munkâr*. Lantas 'Abdullah bin Syibrimah merespon dengan jawaban bahwa dakwah dan dakwah dan *al-amru bi al-ma'rûf wa an-nahyu an al-munkâr* itu adalah perkara yang sunah dan pelakunya menjadi penolong Allah serta yang meninggalkannya sebab kelemahan diri dihukumi sebagai orang yang *'udzur*.²³ Itu semua boleh jadi ada betulnya disebabkan sebuah kondisi kelemahan dan kekhawatiran terhadap diri semata. Ketika semua alasan hilang maka akan kembali kepada pendapat yang *râjih* dan konsensus yang mengatakan bahwa dakwah serta berbagai istilah lainnya yang spiritnya mengajak kepada kebaikan adalah sebagai sebuah kewajiban umum secara mutlak. Lebih lanjut soal perincian akan dilihat sub- subpembahasan selanjutnya tentang problematika penelitian kali ini baik secara epistomologis dari sudut pandang sumber primer maupun pandangan-pandangan ulama yang akan didudukkan terlebih M. Quraish Shihab dan Ibn Katsir serta ulama-ulama lainnya.

nahyu an al-munkâr ini adalah sesuatu yang sama (hanya lain penyebutan dan kebahasaannya saja) atau dua hal ini memang sesuatu yang berbeda atau juga berkemungkinan jika berbeda di antara keduanya ada irisan yang bisa dijembatani dan diintegalkan, tentu dengan berkaca pada Al-Qur'an, hadits dan rujukan lainnya baik perkataan ulama maupun kitab-kitab pendukungnya.

²¹ Yasin bin Ali, *Hukum-hukum Amar Makruf Nahi Munkar*, diterjemahkan oleh Uwais al-Qarni dari judul *Min Ahkâm al-Amru bi al-Ma'rûf wa an-Nahyu an al-Munkâr*, Bogor: Pustaka Thariqul Izzah, 2005, hal. 3-4

²² Seperti riwayat dari Abdul Wahid bin Ziyad di kitab *al-Amru bi al-Ma'rûf wa an-Nahyu an al-Munkâr* karya Abu Bakar al-Khallal

²³ Abu Bakar al-Khallal, *al-Amru bi al-Ma'rûf wa an-Nahyu an al-Munkâr*, Kairo: Maktabah at-Tabi'in, 2005, hal. 32-37

B. Amar Makruf dan Nahi Mungkar sebagai Bagian dari Dakwah

Pembahasan tentang *al-amru bi al-ma'rûf wa an-nahyu an al-munkâr* bukanlah sesuatu yang baru dalam diskursus dan praktik keilmuan Islam. bab tentang *al-amru bi al-ma'rûf wa an-nahyu an al-munkâr*– telah banyak dilaksanakan dalam kurun waktu yang panjang.

Sebagai contoh spirit yang dibawa oleh para Nabi sedari awal hingga baginda Nabi Muhammad kemudian dilanjutkan para sahabat, pengikut dan pengikut para pengikut dan diteruskan para ulama hingga kini tidak pernah sedikitpun keluar dan melenceng dari orientasi beramar makruf dan nahi mungkar. Para nabi dalam membina umatnya dan memberi peringatan kepada musuh-musuhnya senantiasa mengedepankan prinsip-prinsip amar makruf dan nahi mungkar yang juga banyak dipotret baik dalam Al-Qur'an, sunah dan riwayat-riwayat sejarah lainnya. Aktivitas tersebut tidak pernah ditinggalkan kecuali sangat jarang sekali. Ini mengindikasikan bahwa kegiatan amar makruf dan nahi mungkar adalah sebuah perkara penting dan memiliki urgensi yang luar biasa dalam keberlangsungan keagamaan dan keberagaman. Adapun kaitannya dengan dakwah, amar makruf dan nahi mungkar merupakan sebuah perkara besar yang menjadi penjaga dan pilar terhadap dakwah. Artinya kehidupan bergantung kepada perkara ini dan tidak bisa lepas dengan kebutuhan tersebut termasuk dalam mencapai rasa aman dan damai dalam mengelola kehidupan, maka dakwah punya peran dalam menjaganya lewat amar makruf nahimungkar.²⁴

Sampai sini peneliti punya asumsi dakwah adalah sesuatu yang dalam sisi tertentu punya titik temu dengan amar makruf dan nahi mungkar dan satu sisi punya titik sebrang di antara keduanya. Masing- masing memiliki persamaan dan perbedaan di antara keduanya, namun dilihat dalam penjelasan di atas secara singkat ruang lingkup dakwah lebih luas dari amar makruf dan nahi mungkar dan sebaliknya. Besertaan dengan itu dapat dikatakan bahwa amar makruf nahi mungkar adalah bagian dari dakwah itu sendiri. Lebih jelas akan peneliti paparkan dan diskusikan mengenai *tafshîl* dari persamaan, perbedaan kedua hal tersebut dan definisi dari amar makruf dan nahi mungkar itu sendiri agar lebih terang dan jelas dalam mendudukan dakwah *al-amru bi al-ma'rûf wa an-nahyu an al-munkâr*.

Amar makruf dan nahi mungkar sendiri jika pendekatannya secara etimologis akan bertemu dengan kata-kata padanannya, yang kata itu sendiri –untuk makruf– secara *sighat* berkedudukan sebagai *ism maf'ûl* dari kata '*arafa, ya'rifu, 'irfatan, wa ma'rifatan* yang bermakna

²⁴ Ahmad Mahmud, *Dakwah Islam*, diterjemahkan oleh Mahbubah dari judul *ad-Da'wah ila al-Islâm*. Bogor: Pustaka Thariqul Izzah, 2011, hal. 17

mengenal, mengetahui atau mengakui. Kedudukannya sebagai *ism maf'ûl* membuat *ma'rûf* jika diartikan bermakna sebagai sesuatu yang telah dikenal atau diketahui. Umumnya kata ini didefinisikan sebagai sesuatu yang pantas, sewajarnya, seyogianya, sepatutnya atau sesuatu yang baik (terpuji). Sementara kata mungkar juga berasal dari Bahasa Arab dengan kata dasar *nakira* yang diartikan seperti *jahala* yang bermakna tidak mengenal, tidak mengakui dan tidak mengetahui. Kedudukannya sebagai *ism maf'ûl* menjadikan kata *munkar* berarti sebagai sesuatu yang tidak diketahui, tidak dikenali dan tidak diakui secara sederhana sebagai sesuatu yang diingkari.²⁵

Merujuk para pakar tafsir, dua kata ini banyak diberikan *ta'rif* di dalam tafsir masing-masing. Imam Ali ash-Shabuni semisal dalam tafsirnya mendefinisikan makruf sebagai sesuatu yang diperintahkan oleh syariat yang dianggap baik oleh akal normal atau sehat, sedangkan mungkar adalah sesuatu yang dilarang oleh syariat dan dianggap buruk oleh akal normal atau sehat.²⁶ Imam Shawi dalam *hasyiah* tafsirnya terhadap *Tafsir Jalâlain* menjelaskan bahwa makruf adalah segala kebaikan yang diketahui oleh *syara'* sedangkan mungkar adalah segala sesuatu yang bertentangan dengan *syara'*.²⁷ Imam Shawi menambahkan dalam menjelaskan kata makruf dan mungkar pada tafsir ayat lainnya bahwa makruf adalah sesuatu yang dituntut oleh *syara'* baik yang hukumnya wajib seperti salat lima waktu, berbuat baik pada orang tua dan silaturahmi maupun yang hukumnya sunah seperti salat sunah dan sedekah. Sementara mungkar adalah apa yang dilarang oleh *syara'* baik hukunya haram seperti berzina, membunuh dan mencuri maupun yang dimakruhkan atau dibenci.²⁸ Mustafa Maraghi menjelaskan bahwa makruf adalah sesuatu yang dianggap baik oleh syariat dan akal sehat sedangkan mungkar adalah kebalikannya.²⁹ Begitupun dengan para ulama dan pakar tafsir lainnya dalam memberikan definisi terhadap kata makruf dan mungkar yang kesemuanya memiliki irisan kesamaan pengertian hanya berbeda soal penempatan dan pengolahan kata saja.

²⁵ Abdul Karim Syeikh, "Rekonstruksi Makna dan Metode Penerapan Amar Ma'ruf Nahi Munkar Berdasarkan Al-Qur'an" dalam *Jurnal al-Idarah*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2018, hal. 5

²⁶ Imam Ali ash-Shabuni, *Shafwat at-Tafâsîr*, Jilid 1, Mesir: Dar ash-Shabuni, 2009,

²⁷ Imam Shawi, *Hasyiat ash-Shâwî*, Jilid 2, Surabaya: Daar al-Ilmi, t.th, hal. 196

²⁸ Imam Shawi, *Hasyiat ash-Shâwî*, Jilid 1..., hal. 228

²⁹ Mustafa al-Maraghi, *Tafsir Marâghî*, Jilid 4, Mesir: Mustafa al-Babi al-Halabi, 1946, hal. 25. Penafsiran atau penjelasan tentang *ta'rif* makruf dan mungkar dilacak – umumnya – dari ayat Surat Ali 'Imrân/3: 104 dan at-Taubah/9: 71 yang keduanya menjelaskan tentang dakwah secara umum dan amar makruf nahi mungkar secara khusus. Kedua ayat tersebut akan dibahas di subbab setelah ini dan bab utama setelah bab ini, sebab Surat Ali Imrân/3: 104 adalah rujukan utama yang akan didialogkan dalam penelitian kali ini.

Peneliti jika boleh menambahkan dan menyimpulkan bahwa makruf adalah sesuatu yang dikenali sebagai suatu kebaikan oleh syariat juga akal sehat serta adat kebiasaan yang ada *'urf* yang dapat membawa manfaat terhadap pelaku dan juga orang lain di sekitar pelaku, sedangkan mungkar adalah sesuatu yang diingkari sebagai suatu keburukan oleh syariat juga akal sehat yang dapat membawa mudarat bagi pelaku dan orang-orang di sekitar pelaku.

Sementara untuk amar dan nahi, secara kebahasaan *amara* berasal dari tiga huruf *alif*, *mîm* dan *râ'* yang mengandung beberapa makna di antaranya perintah yang berlawananan dengan kata larangan,³⁰ maka sedangkan nahi berasal dari *mashdar an-nahyu* yang memiliki arti sampai batas yang dari sini terbentuk atau menjadi akar dari kata *nihâyah* yang berarti akhir batas sesuatu atau lazim juga dikatakan sebagai *al-muntahâ* yang berararti puncak atau akhir tujuan jika dihubungkan makan sesuatu yang dicegah bermakna akhir dari hal yang dilarang atau dicegah tersebut.³¹ Amar dan makruf secara Bahasa diartikan juga sebagai sebuah perintah (amru) yang menunjukkan tuntutan dari yang menyeru secara transenden sedang *an-nahyu* atau larangan adalah mencegah dari sesuatu dengan ucapan atau tindakan.³² Berangkat dari paparan kebahasaan tadi jika boleh peneliti rumuskan maka amar makruf nahi mungkar adalah proses memerintahkan dan menyeru kepada perbuatan yang baik dalam kacamata agama dan logika juga bersamaan dengan itu mencegah dan melarang dari perbuatan yang buruk dalam kacamata agama atau syariat dan akal sehat. Sebagai tambahan jika meminjam Kamus Besar Bahasa Indonesia, amar makruf nahi mungkar didefinisikan sebagai mengajak kepada perintah Allah dan mencegah larangan-larangan Allah atau menganjurkan kebaikan dan mencegah kemungkaran.³³

Sisi sumber ayat-ayat Al-Qur'an, akan peneliti diskusikan pada subbab setelah ini. Bagian akhir di subbab ini, peneliti coba memberikan beberapa penjelasan tentang perbedaan ruang lingkup dakwah dan amar makruf nahi mungkar baik irisan maupun perbedaannya serta beberapa teknis pelaksanaan amar makruf nahi mungkar meminjam pandangan dari Imam Ghazali dalam *Ihyâ' Ulûm ad-Dînnya*. Irisan atau titik temu secara singkat di atas sudah dijelaskan bahwa amar makruf nahi mungkar ini adalah bagian dari payung dakwah artinya amar makruf nahi mungkar memiliki porsi yang terbatas dalam arti tidak seluas daya jelajah dan cakupan dakwah. Persamaan lainnya jika peneliti boleh menambahkan

³⁰ Ibn Faris, *Mu'jam Muqâyis al-Lughah*, Jilid 1, Beirut: Darul Fikr, hal. 137

³¹ Ibn Faris, *Mu'jam Muqâyis al-Lughah*, Jilid 7 ... , hal. 359

³² Yasin bin Ali, *Hukum-hukum Amar Makruf Nahi Munkar...*, hal. 63

³³ Pusat Bahasa Kementerian Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia...*, hal. 49

adalah bahwa keduanya adalah sama-sama nafas dan metode dalam Islam untuk mengantarkan kebaikan dan mengarahkan kebahagiaan dunia dan akhirat, tentu dengan metode dan tatacara yang lebih khusus dan terperinci lagi pada masing-masingnya.

Perbedaan di antara keduanya bisa tergambarakan melalui penjelasan di antaranya, yang pertama bahwasanya –seperti yang telah dijelaskan– amar makruf nahi mungkar menuntut melaksanakan perkara yang dianggap baik oleh sayriat dan meninggalkan kebalikannya. Berkaca pada realitas ini –sekali lagi– bahwa amar makruf nahi mungkar bersifat lebih spesifik ketimbang dakwah yang menuntut menerima Islam seluruhnya baik perkara *ushûl* dan *furû’*, *‘aqliyah* dan *naqliyah*, wajib dan haram serta perkara-perkara lain baik sunah, makruh maupun *mubah* (boleh) Sampai sini dakwah terlihat lebih umum sebab mencakup perkara yang lebih banyak dan luas dari amar makruf nahi mungkar. Selanjutnya, dakwah dalam realitanya adalah proses menjelaskan berbagai konsep dan hukum Islam bukan memerintah atau melarang seperti konsep amar makruf nahi mungkar. Spirit dakwah adalah menyampaikan –ajaran– Islam dengan penjelasan, *hujjah* dan argumentasi dalam orientasi konsep yang dialogis dan persuasif. Berbeda dengan amar makruf nahi mungkar yang mengandung makna melakukan dan meninggalkan dan perintah serta larangan. Efek juga berbeda, menolak dakwah tidak lantas putus hubungan antara dai dan *mad’û* sedangkan dalam amar makruf nahi mungkar ada konsekuensi jika bersikap kukuh menolak perintah dan larangan dengan konsekuensi putusnya hubungan antara subjek dan objek amar makruf nahi mungkar. Terakhir dari sisi jangkauan, dakwah menjangkau *mad’û* baik yang Muslim maupun non Muslim. Terhadap Muslim dakwah berfungsi mengajak untuk mengamalkan perkara-perkara yang sudah menjadi konsekuensi persaksian terhadap Allah Ta’ala lewat kalimat syahadat, sedang terhadap non Muslim adalah upaya untuk mengajak masuk ke dalam pangkuan Islam, beriman dan masuk dengan *kâffah*. Berbeda dengan amar makruf nahi mungkar yang ditujukan atau daya jangkauannya hanya terhadap Muslim saja dan tidak keluar dari garis tersebut.³⁴

Demikian dialog antara dakwah dan amar makruf nahi mungkar sebagai dua perkara yang punya titik temu dan titik sebrang. Keduanya serupa tapi tak sama dan sama tapi berbeda dalam beberapa ruang lingkup

³⁴ Yasin bin Ali, *Hukum-hukum Amar Makruf Nahi Munkar . . .*, hal. 135-139 Jika lebih diperluas diskursus soal ini maka akan banyak ditemukan padanan kata terkait amar makruf nahi mungkar seperti *hisbah*, nasihat, *izâlât al-Munkar* termasuk dakwah itu sendiri. Atau jika diperinci satu persatu makruf berpadanan dengan *ihsân*, *birr*, *khair* sedangkan makruf berpadanan dengan *fahsyâ’*, *baghy* dan *sû’*. Masing-masing punya konsekuensi persamaan dan perbedaannya.

dan metode pelaksanaannya. Sekali lagi harus ditekankan bahwa spirit yang terkandung dalam keduanya adalah spirit yang satu dan sama, yakni membawa keteraturan berkehidupan dan berkeagamaan yang muaranya adalah *sa'adah* di dunia lebih-lebih di akhirat kelak baik bagi para subjek dakwah dan masyarakat secara umum yang berada dalam lingkaran dakwah dan amar makruf nahi mungkar.

Secara teknis Imam Ghazali dalam *Ihyâ Ulûm ad-Dînnya* berbicara panjang lebar tentang pengertian, hukum, syarat, keutamaan sampai rukun dari amar makruf nahi mungkar. Berpuluh-puluh halaman Beliau gunakan untuk membahas perkara amar makruf nahi mungkar ini, di penghujung subbab kali ini peneliti akan meminjam rukun amar makruf nahi mungkar yang terumuskan dalam *magnum opus* Imam Ghazali tersebut untuk lebih menguatkan diskusi tentang subbagian yang khusus membahas amar makruf nahi mungkar sebagaibagian dari dakwah ini.

Imam Ghazali merumuskan bahwa rukun amar makruf nahi mungkar secara umum terbagi menjadi empat yang di tiap rukunnya sendiri terbagi lagi syarat-syarat yang membungkus rukun itu menjadi sebuah pilar yang kokoh untuk kemudian baru menyusun amar makruf nahi mungkar secara utuh, perinciannya adalah sebagai berikut:³⁵

1. *al-Muhtasib*

Adalah orang yang menjadi subjek sebagai pemberi perintah atau larangan terhadap amar makruf nahi mungkar. Syarat yang dibangun dalam rukun ini ada tiga yakni *mukallaf* atau sudah terkena beban syariat, kemudian beriman sebagai modal utamanya serta sikap adil. Adil menjadi penting bagi subjek atau orang yang ingin melaksanakan amar makruf nahi mungkar. Bagaimana mungkin bisa bersikap adil dan mampu melaksanakan tugas itu kepada orang lain jika sebelumnya tidak memberikan perintah dan larangan itu kepada dirinya sendiri.

2. *Muhtasab Fîh*

Adalah perkara yang berhubungan dengan perbuatan yang diperintah atau dilarang. Memuat empat persyaratan yakni bahwa ketika amal itu dikatakan makruf maka kemakrufannya jelas secara akal dan syariat, pun ketika amal itu dikatakan mungkar maka jelas kemungkarannya menyalahi syariat. Kemudian, amal perbuatannya nampak dan jelas terlihat ketika itu secara kongkrit dan eksplisit dalam arti kemungkarannya aktual dan tidak basi oleh waktu. Lalu, amal tersebut (jika mungkar) tampak jelas dilakukan oleh pelaku kemungkarannya dan yang terakhir bahwa perilakunya adalah

³⁵ Imam Ghazali, *Ihyâ Ulûm ad-Dîn*, Jilid 2, Kairo: Maktabah Syuruq ad-Dawliyah, hal. 375

kemungkaran yang disepakati oleh mazhab-mazhab tertentu.

3. *Muhatsab 'Alaih*

Adalah orang yang menjadi objek dari perintah atau larangan amar makruf nahi mungkar. Dalam golongan ini usia atau ke-*mukallaf*-an tidak menjadi soal sebab objeknya luas dan menyeluruh. Imam Ghazali memberikan contoh sekalipun seorang anak belum *balligh* dan pada kenyataannya anak tersebut berbuat mungkar semisal meminum *khamr* maka anak tersebut berhak untuk diberikan peringatan (nahi mungkar) sekalipun usianya belum menyentuh usia *mukallaf*.

4. *Nafs al-Ihtisâb*

Adalah cara yang digunakan dalam memerintah atau melarang amar makruf nahi mungkar. Pada rukun keempat ini Imam Ghazali membuat alternatif tingkatan yang dapat digunakan sebagai cara mewujudkan rukun amar makruf nahi mungkar yang satu ini. Diawali dari *ta'arruf* (pengenalan medan), *ta'riif* (pemberitahuan atau prolog), laranga dan pengajaran, menggertak dengan kata-kata keras dan yang terakhir merubah dengan tangan atau alat juga bisa dengan kekuasaan yang dimiliki. Secara *tassawuf* yang merupakan disiplin utama keilmuan

Imam Ghazali, beliau menambahkan sikap atau adab yang dapat diketengahkan dalam proses melaksanakan amar makruf nahi mungkar. *al-'Âlim* atau mengetahui terhadap perkara yang diperintah, aupun yang dilarang sangat penting agar kiranya hal-hal yang dilakukan juga dapat sesuai dengan konsep syariat dan ilmu pendukung. Jangan sampai seorang *muhtasib* gamang terhadap keilmuan dalam mempersiapkan proses amar makruf nahi mungkar. *Wara'* adalah sikap selanjutnya berupa perilaku tidak berlebihan dan senantiasa menjaga diri dari perkara-perkara yang akan menjeremuskun pelakunya ke medan keserakahan. dan ketamakan. Ini menjadi penting sebab dari sini juga niat dalam melaksanakan amar makruf nahi mungkar dipupuk dan ditata. *Husn al-Khulûq* atau baik budi dan perangainya, ini tidak bisa ditawar-tawar. Seperti keterangan yang dipaparkan peneliti di atas. Mustahil seorang *muhtasib* yang ingin mendemonstrasikan amar makruf nahi mungkar tanpa bekal bagusnya akhlak atau justru juga menyampaikannya dengan akhlak yang tercela. Sungguh suatu ironi yang akan menjauhkan semua dari apa yang dicita-citakan.³⁶

³⁶ Chiriyah, "Amar Makruf Nahi Mungkar dalam Perspektif Syekh Abd Somad al-Palimbani dalam Kitabnya Sairussalikin ila Ibadah Rabbal 'Alamin: Relevansinya terhadap Aktivitas Dakwah", dalam *Jurnal Wardah*, Vol. 20 No. 2 Tahun 2019, hal. 12

C. Ayat-ayat Al-Qur'an tentang Kewajiban Dakwah

Bagian ketiga dalam bab kedua ini peneliti petakan dan kumpulkan beberapa ayat yang berbicara tentang dakwah secara umum terutama soal kewajiban dakwah itu sendiri. Terdapat juga ayat-ayat dakwah yang pesan dan orientasinya mengarah kepada keutamaan dakwah, metode dakwah, amar makruf nahi mungkar sebagai bagian dari dakwah sampai batas-batas periodisasi dakwah Baginda Nabi Muhammad. Ayat-ayat tersebut di antaranya:

1. Surat Ali 'Imrân/3:104

وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ
وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٤﴾

Hendaklah ada di antara kamu segolongan orang yang menyeru kepada kebajikan, menyuruh (berbuat) yang makruf, dan mencegah dari yang mungkar. Mereka itulah orang-orang yang beruntung.

Ali 'Imrân ayat 104 ini adalah ayat yang paling umum dan utama dalam ihwal pembahasan mengenai kewajiban dakwah. Ayat ini juga yang kemudian menjadi objek penelitian utama dalam tesis ini pada pemaparannya di antara para penafsir kebanyakan baik *salaf* maupun *khallaf*. Terutama dalam menemukan titik temu dan titik seberang antara penafsiran Ibn Katsir dan M. Quraish Shihab dalam menjelaskan ayat ini lebih dalam lagi soal implikasinya terhadap status kewajiban dakwah dan efek domino atau turunan hukumnya.

Secara sederhana ayat ini berbicara tentang perintah melaksanakan dakwah serta amar makruf nahi mungkar. Tiga hal ini secara ontologis sudah peneliti bahas dalam subbab sebelum ini yakni dakwah atau mengajak kepada kebaikan kemudian perintah mengerjakan *al-ma'rûf* dan larangan *al-munkâr*. Perintah ini jelas adanya sebab terindikasi dari sisi diksi kata yang digunakan berupa *lâm amar* atau huruf *lâm* perintah yang men-*jazm*-kan lafaz *takûna* (*fi'îl mudhârî*) menjadi beredaksi *takun* sebab kemasukan '*amil jawâzim* berupa huruf *lam* *وَلْتَكُنْ*. Hanya kemudian tinggal melihat kewajiban atau perintah ini sifatnya individual dan kolektif yang akan peneliti diskusikan di bab analisis atau bab empat.

Sebelum ini, menambahkan pengantar tentang ayat ini bahwasanya ada buah atau ganjaran yang bisa dipetik sebagai konsekuensi logis ketika seseorang atau kelompok orang melaksanakan tiga kewajiban tersebut yakni tergolong sebagai *al-muflihûn* atau orang-orang yang beruntung.

Tentu sudah menjadi sebuah kepastian jika perintah Allah dilaksanakan akan menyebabkan lahirnya berbagai macam kebaikan baik di dunia maupun di akhirat. Pun sebaliknya, jika ditinggalkan dan diabaikan akan menyebabkan lahirnya keburukan serta kehinaan dunia dan kehinaan akhirat. Meminjam komentar Sayyid Muhammad Nuh tentang ayat tersebut yang dikutip dalam buku *Tafsir Da'awi* karya Atabik Luthfi beliau menjelaskan bahwa amar makruf adalah mengajak dan memberikan dorongan kepada orang lain untuk mengerjakan kebaikan dalam seluruh dimensi dan bentuk, menyiapkan sebab-sebab dan sarana-sarana dalam wujud mengokohkan pilar-pilar serta menjadikannya sebagai ciri umum dan kekhasan di seluruh aspek kehidupan. Sedangkan nahi mungkar adalah memperingatkan, menjauhkan dan menghalangi orang lain dari melakukan, memutuskan sebab-sebab dan sarana-sarana kemungkaran sampai ke akar-akarnya serta membersihkan tatanan kehidupan dari segala bentuk kemungkaran tersebut sehingga lahir kemuliaan dan kedamaian dalam kehidupan.³⁷

2. Surat Ali "Imran/3:110:

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ
بِاللَّهِ ۗ وَلَوْ ءَامَنَ أَهْلَ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ ۚ مِنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ

Kamu adalah umat yang terbaik yang dilahirkan untuk manusia, menyuruh kepada yang ma'ruf, dan mencegah dari yang munkar, dan beriman kepada Allah. Sekiranya Ahli Kitab beriman, tentulah itu lebih baik bagi mereka, di antara mereka ada yang beriman, dan kebanyakan mereka adalah orang-orang yang fasik.

Ayat ini berbicara tentang keadaan umat Baginda Nabi yang mendapat predikat umat terbaik dari Allah Ta'ala tentu dengan beberapa prasyarat yang harus terlebih dahulu dipenuhi. Prasyarat itu di antaranya adalah menyeru kepada yang baik dan mencegah kepada yang buruk atau amar makruf nahi mungkar serta beriman kepada Allah Ta'ala.

Meminjam komentar at-Thahir bin Asyur dalam tafsirnya yang dikutip dalam buku Yasin bin Ali menjelaskan bahwa ayat ini menjelaskan perintah Allah Ta'ala kepada orang-orang yang beriman untuk mendakwahkan Islam dan seterusnya sebab firman Allah خَيْرَ أُمَّةٍ menjadi hal atau keterangan dari *dhamîr* lafaz

³⁷ Atabik Luthfi, *Tafsir Da'awi: Tadabbur Ayat-ayat Dakwah untuk para Dai* Jakarta: al-I'tishom, 2011, hal. 11.

كُنْتُمْ. Redaksi ini menjelaskan alasan bahwa umat ini menjadi umat terbaik dengan keterangan –peneliti menyebutnya sebagai prasyarat–demikian yang dijelaskan pada redaksi selanjutnya. Maka pantaslah umat ini disebut umat terbaik karena diberikan kesempatan untuk melaksanakan kewajiban tersebut walaupun sebelumnya tidak diberikan kewajiban dan kewajiban tersebut lebih ditekankan lagi seandainya sebelumnya sudah diwajibkan.³⁸ Imam Jalaludin al-Mahalli dan as-Suyuthi dalam tafsirnya menegaskan bahwa yang dimaksud dengan umat terbaik ini adalah umat Nabi Muhammad yang tampil atau ditampilkan –untuk memaknai lafaz *ukhrijat*– yang secara makna asli diartikan sebagai “dikeluarkan”. Umat tersebut ditampilkan kepada manusia untuk menyuruh kepada yang makruf dan mencegah kepada yang mungkar serta beriman kepada Allah Ta’ala. Lanjutan redaksinya adalah tentang keadaan para ahli kitab yang berpotensi juga menjadi umat terbaik seandainya mau beriman kepada Allah. Memang sebagainya ada yang beriman namun sebagian lain tidak.³⁹

3. Surat Ali ‘Imrân /3:114

يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُسْرِعُونَ فِي
الْخَيْرَاتِ وَأُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ ﴿١١٤﴾

Mereka beriman kepada Allah dan hari Akhir, menyuruh (berbuat) yang makruf, mencegah dari yang mungkar, dan bersegera (mengerjakan) berbagai kebajikan. Mereka itu termasuk orang-orang saleh.

Ayat ini masih bagian dari rangkaian ayat-ayat sebelumnya dan tentu memiliki *munâsabah* yang erat dengan ayat sebelumnya. Ahli kitab adalah yang dimaksudkan dalam ayat ini dalam melaksanakan amar makruf nahi mungkar dan beriman kepada Allah Ta’ala serta menyegerakan dalam berbuat kebaikan. *Tafsir Muyassar* dalam menjelaskan rangkaian ayat-ayat tersebut memberikan keterangan bahwa ahli kitab tidak semuanya sama,⁴⁰ di antara mereka ada golongan yang lurus atas perintah Allah Ta’ala dan beriman kepada

³⁸ Yasin bin Ali, *Hukum-hukum Amar Makruf Nahi Munkar...*, hal. 5

³⁹ Imam Jalaludin al-Mahalli dan as-Suyuthi, *Tafsir Jalalain*, Jilid 1, Bandung: Sinar Baru Algensindo, 2018, hal. 251 Ayat ini juga merupakan rujukan ayat yang sering digunakan ketika membahas soal amar makruf nahi mungkar dan dakwah. Biasanya selain tentang kewajiban dakwah adalah soal keutamaan dan sanjungan Allah kepada subjek dakwah dalam hal ini umat Baginda Nabi yang terlebih dahulu mendapat gelar *khaira ummat* atau umat

⁴⁰ Tafsir atau keterangan dalam menjelaskan ayat 113 surat Ali ‘Imrân yang merupakan bagian tidak terpisahkan dari ayat sebelum dan sesudahnya.

Baginda Nabi, mereka bangun malam dan memepribanyak ibadah serta munajat dan melantunkan ayat- ayat Al-Qur'an di malam harinya dan *istiqaamah* dalam menunaikan ibadah salat.⁴¹

4. Surat an-Nisâ'/4:114

لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّن نَّجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ
وَمَن يَفْعَلْ ذَلِكَ أُبْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا

Tidak ada kebaikan pada kebanyakan bisikan-bisikan mereka, kecuali bisikan-bisikan dari orang yang menyuruh (manusia) memberi sedekah, atau berbuat ma'ruf, atau mengadakan perdamaian di antara manusia. Dan barangsiapa yang berbuat demikian karena mencari keridhaan Allah, maka kelak Kami memberi kepadanya pahala yang besar.

Surat an-Nisâ' ayat 114 ini menjelaskan tentang keutamaan mengajak kepada kebaikan atau amar makruf dengan redaksi bahwa tiada kebaikan pada bisikan-bisikan yang mereka perbincangan terkecuali apabila perbincangan itu di dalamnya mengandung anjuran bersedekah dan berbuat kebaikan dan menjadi juru damai di antara kaum yang berselisih paham, ketika itu semua bisa dilakukan maka *reward* yang diberikan berupa pahala yang besar sebagai anugerah ketika itu semua dilaksanakan dengan tujuan mencari kerelaan Allah Ta'ala. Secara konteks, ayat ini tertuju kepada Thu'mah dan keluarganya yang membuat siasat palsu soal tuduhan barang curian yang dihadapkan pada Baginda Nabi. Kemudian di luar itu, Allah memberikan legitimasi untuk bisik-bisik atau perbincangan yang baik, dengan catatan mengandung tiga unsur tadi.

5. Surat al-Maidah/5:2:

...وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ.

...Tolong-menolonglah kamu dalam (mengerjakan) kebajikan dan takwa, dan jangan tolong-menolong dalam berbuat dosa dan permusuhan. Bertakwalah kepada Allah, sesungguhnya Allah sangat berat siksaan-Nya.

Ayat ini redaksinya tampak jelas memberikan perintah untuk saling bekerjasama dan tolong menolong dalam berbuat kebaikan dan takwa, namun jangan sekali-kali sampai bekerjasama dan tolong

⁴¹ Hikmat Basyit dkk, *Tafsir Muyassar*, Jilid 1, Jakarta: Darul Haq, 2018, hal. 191

menolong dalam mewujudkan keburukan, sebab siksaan Allah sebagai ancaman-Nya sangat berat menanti. Ini merupakan penutup dari ayat yang cukup panjang dan bicara soal beberapa hukum syariat seperti larangan melanggar syariat Allah, berperang di bulan mulai (*haram*), larangan mengganggu binatang, jangan menghalangi orang yang akan menuju *bait Allah* hingga pesan dari Allah agar kiranya kebencian terhadap sesuatu maupun kaum tidak sampai membuat seseorang berbuat zalim dan aniaya kepada yang dibenci tersebut. Syariat-syariat di atas nampaknya bisa terlaksana maupun terlangar ketika ada kesalingan untuk bekerjasama mewujudkan atau mengabaikannya.

Melalui ayat di atas, juga dipelajari bahwa salah satu prinsip melaksanakan dakwah dan amar makruf nahi mungkar yakni ta'awun atau prinsip saling tolong menolong. Tidak akan mungkin tercapai tujuan dakwah yang mulia jika roda pendorong hanya satu yang berputar. Dibutuhkan keserasian sikap dan kerjasama yang baik dalam bingkai *ta'awun* agar kinerja dan tujuan dakwah dapat berjalan dan terlaksana dengan baik.

Ibn Asyur bahkan berkomentar bahwa prinsip tolong menolong dalam ayat tersebut teramat luas dan tidak terbatas sekat agama, selama yang dilakukan adalah kebaikan dan kemanfaatan bersama. Prinsip ini akan memudahkan pekerjaan dan mempercepat terwujudnya tujuan yang diniatkan. Ini sifatnya umum dan tidak terbatas untuk dilakukan oleh siapapun, sebab kebaikan adalah naluri semua manusia dan umat apalagi di pihak lain permusuhan dan keburukan juga dilakukan secara tolong menolong dan kolektif, maka sangat pantas dan wajar apabila tolong menolong ini diarahkan dalam menyatukan energi-energi positif dan kebaikan bukan justru sebaliknya.

6. Surat al-Maidah/5:67:

يَتَأْتِيهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ ^ط وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ ^ج وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ ^ظ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ

Hai Rasul, sampaikanlah apa yang diturunkan kepadamu dari Tuhanmu. Dan jika tidak kamu kerjakan (apa yang diperintahkan itu, berarti) kamu tidak menyampaikan amanat-Nya. Allah memelihara kamu dari (gangguan) manusia. Sesungguhnya Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang yang kafir.

Ayat 67 surat al-Mâ'idah mengarah kepada Baginda Nabi secara khusus dan umatnya secara umum untuk menyampaikan apa-apa yang turunkan kepada Beliau (*amrun li ar-rasûl amrun li ummatihî*) dan jangan sampai ada hal-hal yang disembunyikan sebab khawatir akan

mendapatkan hal-hal yang tidak diinginkan. Atabik Ali dalam *Tafsir Da'âwînya* menjelaskan bahwa ayat ini adalah ayat yang paling berat (*asyaddu âyatan*) bagi Baginda Nabi. Keterangan ini sesuai dengan pertanyaan yang diberikan kepada Nabi soal seorang sahabat yang bertanya soal ayat apakah yang paling berat bagi Baginda Nabi, dan meliauw menjawab ayat ini. Atabik menambahkan keterangannya dengan komentar beberapa ulama di antaranya Imam as-Sa'di yang berpendapat bahwa ayat ini mengandung perintah yang cukup berat dan agung di antara perintah Allah lainnya, yakni perintah untuk menyampaikan dakwah secara komprehensif dalam waktu dan keadaan bagaimanapun tanpa terkecuali walaupun akan berhadapan dengan berbagai penantang dari ideologi lainnya, dalam hal ini adalah pertentangan orang-orang kafir serta adat dan kebiasaan yang terlebih dahulu sudah menjiwai kehidupan kafir Quriasy ketika itu. Sedangkan al-Qurthubi menjelaskan bahwa ayat ini menjadi argumentasi yang kokoh bahwa ajaran Islam harus disampaikan dalam bentuk yang terang-terangan dan menyeluruh dalam arti mencakup seluruh aspek kehidupan manusia.

Ayat ini turun berkenaan dengan sabda Baginda Nabi Muhamamad yang menjelaskan bahwa Beliau diutus oleh Allah Ta'ala untuk membawa risalah-Nya dan Beliau merasa berat hati atau susah sebagai karakter kemanusiaan Beliau (*basyariyyah*). Beliau mengkhawatirkan bahwa manusia akan mengkhianati dan mendustakan apa yang dibawa oleh Beliau. Pada akhirnya Allah memberikan peringatan jika tidak menyampaikan risalah tersebut melalui surat al-Mâ'idah ayat 67 ini.

D. Amar Makrûf dan Nahi Mungkar sebagai Bagian dari Pencegahan dan Pelarangan Menistakan Agama.

Pembahasan tentang *al-amru bi al-ma'rûf wa an-nahyu an almunkar* bukanlah sesuatu yang baru dalam diskursus dan praktik keilmuan Islam. Sejarah mencatat diskursus dan praktik ini dari masa ke masa. Aktivitas tersebut tidak pernah ditinggalkan pada masa-masa tersebut kecuali sangat jarang sekali. Ini mengindikasikan bahwa kegiatan amar makruf dan nahi mungkar adalah sebuah perkara penting dan memiliki urgensi yang luar biasa dalam keberlangsungan keagamaan dan keberagaman. Adapun kaitannya dengan penistaan terhadap sebuah agama, amar makruf dan nahi mungkar merupakan sebuah perkara besar yang menjadi penjaga dan pilar terhadap pencegahan penistaan terhadap sebuah agama, artinya kehidupan bergantung kepada perkara ini dan tidak bisa lepas dengan kebutuhan tersebut termasuk dalam mencapai rasa aman dan damai dalam mengelola kehidupan beragama, maka

pengecahan terhadap penistaan sebuah agama punya peran dalam menjaganya lewat amar makruf nahi mungkar.

Sampai disini peneliti punya pandangan bahwa pengecahan terhadap penistaan sebuah agama adalah sesuatu yang dalam sisi tertentu punya titik temu dengan amar makruf dan nahi mungkar. Masing-masing memiliki persamaan dan perbedaan di antara keduanya, namun dilihat dalam penjelasan di atas secara singkat ruang lingkup pengecahan terhadap penistaan sebuah agama sangat luas. Besertaan dengan itu dapat dikatakan bahwa amar makruf nahi mungkar adalah bagian dari pengecahan terhadap penistaan sebuah agama itu sendiri. Lebih jelas akan peneliti paparkan dan diskusikan mengenai *tafshîl* dari persamaan, perbedaan kedua hal tersebut dan definisi dari amar makruf dan nahi mungkar itu sendiri agar lebih terang dan jelas dalam mendudukan pengecahan terhadap penistaan sebuah agama bagian dari *al-amru bi al-ma'rûf wa an-nahyu an al-munkâr*.

Amar makruf dan nahi mungkar sendiri jika pendekatannya secara etimologis akan bertemu dengan kata-kata padanannya, yang kata itu sendiri –untuk makruf– secara *sighat* berkedudukan sebagai *ism maf'ûl* dari kata *'arafa, ya'rifu, 'irfatan, wa ma'rifatan* yang bermakna mengenal, mengetahui atau mengakui. Kedudukannya sebagai *ism maf'ûl* membuat *ma'rûf* jika diartikan bermakna sebagai sesuatu yang telah dikenal atau diketahui. Umumnya kata ini didefinisikan sebagai sesuatu yang sepatasnya, sewajarnya, seyogyanya, sepatutnya atau sesuatu yang baik (terpuji). Sementara kata mungkar juga berasal dari bahasa arab dengan kata dasar *nakira* yang diartikan seperti *jahala* yang bermakna tidak mengenal, tidak mengakui dan tidak mengetahui. Kedudukannya sebagai *ism maf'ûl* menjadikan kata *munkar* berarti sebagai sesuatu yang tidak diketahui, tidak dikenali dan tidak diakui secara sederhana sebagai sesuatu yang diingkari.

Merujuk para pakar Tafsir, dua kata ini banyak diberikan *ta'rif* di dalam Tafsir masing-masing. Imam Ali ash-Shabuni semisal dalam Tafsir nya mendefinisikan makruf sebagai sesuatu yang diperintahkan oleh syariat yang dianggap baik oleh akal normal atau sehat, sedangkan mungkar adalah sesuatu yang dilarang oleh syariat dan dianggap buruk oleh akal normal atau sehat. Imam Shawi dalam *hasyiah* Tafsirnya terhadap *Tafsir Jalâlain* menjelaskan bahwa makruf adalah segala kebaikan yang diketahui oleh *syara'* sedangkan mungkar adalah segala sesuatu yang bertentangan dengan *syara'*. Imam Shawi menambahkan dalam menjelaskan kata makruf dan mungkar pada Tafsir ayat lainnya bahwa makruf adalah sesuatu yang dituntut oleh *syara'* baik yang hukumnya wajib seperti salat lima waktu, berbuat baik pada orang tua dan silaturahmi maupun yang hukumnya sunah seperti salat sunah dan

sedekah. Sementara mungkar adalah apa yang dilarang oleh *syara'* baik hukumnya haram seperti berzina, membunuh dan mencuri maupun yang dimakruhkan atau dibenci. Mustafa Maraghi menjelaskan bahwa makruf adalah sesuatu yang dianggap baik oleh syariat dan akal sehat sedang mungkar adalah kebalikannya. Peneliti jika boleh menambahkan dan menyimpulkan bahwa makruf adalah sesuatu yang dikenali sebagai suatu kebaikan oleh syariat juga akal sehat serta adat kebiasaan yang ada '*urf*' yang dapat membawa manfaat terhadap pelaku dan juga orang lain di sekitar pelaku, sedangkan mungkar adalah sesuatu yang diingkari sebagai suatu keburukan oleh syariat juga akal sehat yang dapat membawa mudarat bagi pelaku dan orang-orang di sekitar pelaku. Sementara untuk amar dan nahi, secara kebahasaan *amara* berasal dari tiga huruf *alif*, *mîm* dan *râ'* yang mengandung beberapa makna di antaranya perintah yang berlawananan dengan kata larangan,⁴² maka sedangkan nahi berasal dari *mashdar an-nahyu* yang memiliki arti sampai batas yang dari sini terbentuk atau menjadi akar dari kata *nihâyah* yang berarti akhir batas sesuatu atau lazim juga dikatakan sebagai *al-muntahâ* yang berararti puncak atau akhir tujuan jika dihubungkan makan sesuatu yang dicegah bermakna akhir dari hal yang dilarang atau dicegah tersebut.⁴³ Amar dan makruf secara Bahasa diartikan juga sebagai sebuah perintah (amru) yang menunjukkan tuntutan dari yang menyeru secara transenden sedang *an-nahyu* atau larangan adalah mencegah dari sesuatu dengan ucapan atau tindakan.⁴⁴ Berangkat dari paparan kebahasaan tadi jika boleh peneliti rumuskan maka amar makruf nahi mungkar adalah proses memerintahkan dan menyeru kepada perbuatan yang baik dalam kacamata agama dan logika juga bersamaan dengan itu mencegah dan melarang dari perbuatan yang buruk dalam kacamata agama atau syariat dan akal sehat. Sebagai tambahan jika meminjam Kamus Besar Bahasa Indonesia, amar makruf nahi munkar didefinisikan sebagai mengajak kepada perintah Allâhdan mencegah larangan-larangan Allâhatau menganjurkan kebaikan dan mencegah kemungkaran.⁴⁵ Sisi sumber ayat-ayat Al-Qur'an, akan peneliti diskusikan pada subbab setelah ini. Bagian akhir di subbab ini, peneliti coba memberikan beberapa penjelasan tentang perbedaan ruang lingkup dakwah dan amar makruf nahi mungkar baik irisan maupun perbedaannya serta beberapa teknis pelaksanaan amar makruf nahi mungkar meminjam pandangan dari Imam Ghazali dalam *Ihyâ' Ulûm ad-Dînnya*. Irisan atau titik temu secara singkat di atas sudah dijelaskan bahwa amar makruf nahi

⁴² Ibn Faris, *Mu'jam Muqâyis al-Lughah*, Jilid 1, Beirut: Darul Fikr, hal. 137.

⁴³ Ibn Faris, *Mu'jam Muqâyis al-Lughah...*, Jilid 7, hal. 359.

⁴⁴ Yasin bin Ali, *Hukum-hukum Amar Makruf Nahi Munkar...*, hal. 63.

⁴⁵ Pusat Bahasa Kementerian Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia...*, hal. 49.

mungkar ini adalah bagian dari payung untuk mencegah terjadinya penistaan terhadap sebuah agama. Persamaan lainnya jika peneliti boleh menambahkan adalah bahwa keduanya adalah sama-sama nafas dan metode dalam Islam untuk mengantarkan kebaikan dan mengarahkan kebahagiaan dunia dan akhirat, tentu dengan metode dan tatacara yang lebih khusus dan terperinci lagi pada masing-masingnya. Perbedaan di antara keduanya bisa tergambarkan melalui penjelasan di antaranya, yang pertama bahwasanya –seperti yang telah dijelaskan– amar makruf nahi mungkar menuntut melaksanakan perkara yang dianggap baik oleh sayriat dan meninggalkan kebalikannya. Berkaca pada realitas ini –sekali lagi– bahwa amar makruf nahi mungkar bersifat lebih spesifik dalam mencegah terjadinya penistaan terhadap sebuah agama. Selanjutnya, dalam realitanya adalah proses menjelaskan berbagai konsep dan hukum Islam bukan memerintah atau melarang seperti konsep amar makruf nahi mungkar. Spirit pencegahan supaya tidak terjadi penistaan terhadap sebuah agama adalah menyampaikan –ajaran– Islam dengan penjelasan, *hujjah* dan argumentasi dalam orientasi konsep yang dialogis dan persuasif. Berbeda dengan amar makruf nahi mungkar yang mengandung makna melakukan dan meninggalkan dan perintah serta larangan. Efek juga berbeda, menolak penistaan terhadap agama tidak lantas putus hubungan antara penyeru dan yang diseru sedangkan dalam amar makruf nahi mungkar ada konsekuensi jika bersikap kukuh menolak perintah dan larangan dengan konsekuensi putusnya hubungan antara subjek dan objek amar makruf nahi mungkar. Terakhir dari sisi jangkauan, larangan menistakan agama menjangkau semua pemeluk agama baik yang Muslim maupun nonmuslim. Terhadap Muslim larangan menistakan sebuah agama berfungsi mengajak mereka untuk menjauhkan perkara-perkara yang sudah menjadi konsekuensi persaksian terhadap AllâhTa’âla lewat kalimat syahadat, sedang terhadap nonmuslim adalah upaya untuk memperlihatkan toleransi yang indah kepada mereka sehingga mereka tertarik ke dalam pangkuan Islam, beriman dan masuk dengan *kâffah*. Berbeda dengan amar makruf nahi mungkar yang ditujukan atau daya jangkauannya hanya terhadap Muslim saja dan tidak keluar dari garis tersebut.⁴⁶ Demikian dialog antara dakwah dan amar makruf nahi mungkar sebagai dua perkara yang punya titik temu dan titik sebrang. Keduanya serupa tapi tak sama dan sama tapi berbeda dalam beberapa

⁴⁶ Yasin bin Ali, *Hukum-hukum Amar Makruf Nahi Munkar...*, hal. 135-139. Jika lebih diperluas diskursus soal ini maka akan banyak ditemukan padanan kata terkait amar makruf nahi mungkar seperti *hisbah*, nasihat, *izâlât al-Munkar* termasuk dakwah itu sendiri. Atau jika diperinci satu persatu makruf berpadanan dengan *ihsân*, *birr*, *khair* sedangkan makruf berpadanan dengan *fahsyâ’*, *baghy* dan *sû’*. Masing-masing punya konsekuensi persamaan dan perbedaannya.

ruang lingkup dan metode pelaksanaannya. Sekali lagi harus ditekankan bahwa spirit yang terkandung dalam keduanya adalah spirit yang satu dan sama, yakni membawa keteraturan berkehidupan dan berkeagamaan yang muaranya adalah *sa'adah* di dunia lebih-lebih di akhirat kelak baik bagi para subjeknya dan amar makruf nahi mungkar maupun terhadap para objeknya dan masyarakat secara umum yang berada dalam kategori penistaan agama dan amar makruf nahi mungkar. Secara teknis Imam Ghazali dalam *Ihyâ Ulûm ad-Dînnya* berbicara panjang lebar tentang pengertian, hukum, syarat, keutamaan sampai rukun dari amar makruf nahi mungkar. Berpuluh-puluh halaman beliau gunakan untuk membahas perkara amar makruf nahi mungkar ini, di penghujung subbab kali ini peneliti akan meminjam rukun amar makruf nahi mungkar yang terumuskan dalam *magnum opus* Imam Ghazali tersebut untuk lebih menguatkan diskusi tentang subbagian yang khusus membahas amar makruf nahi mungkar sebagai bagian dari langkah pencegahan terhadap penistaan agama. Imam Ghazali merumuskan bahwa rukun amar makruf nahi mungkar secara umum terbagi menjadi empat, perinciannya adalah sebagai berikut:⁴⁷

1. *al-Muhtasib* adalah orang yang menjadi subjek sebagai pemberi perintah atau larangan terhadap amar makruf nahi mungkar. Syarat yang dibangun dalam rukun ini ada tiga yakni *mukallaf* atau sudah terkena beban syariat, kemudian beriman sebagai modal utamanya serta sikap adil.

Adil menjadi penting bagi subjek atau orang yang ingin melaksanakan amar makruf nahi mungkar. Bagaimana mungkin bisa bersikap adil dan mampu melaksanakan tugas itu kepada orang lain jika sebelumnya tidak memberikan perintah dan larangan itu kepada dirinya sendiri.

2. *Muhtasab Fîh* adalah perkara yang berhubungan dengan perbuatan yang diperintah atau dilarang. Memuat empat persyaratan yakni bahwa ketika amal itu dikatakan makruf maka kemakrufannya jelas secara akal dan syariat, pun ketika amal itu dikatakan mungkar maka jelas kemungkarannya menyalahi syariat. Kemudian, amal perbuatannya nampak dan jelas terlihat ketika itu secara kongkrit dan eksplisit dalam arti kemungkarannya aktual dan tidak basi oleh waktu. Lalu, amal tersebut jika mungkar tampak jelas dilakukan oleh pelaku kemungkarannya dan yang terakhir bahwa perilakunya adalah kemungkaran yang disepakati oleh mazhab-mazhab.

⁴⁷ Imam Ghazali, *Ihyâ Ulûm ad-Dîn*, Jilid 2, Kairo: Maktabah Syuruq ad-Dawliyah, hal. 375.

3. *Muhatsab 'Alaih* adalah orang yang menjadi objek dari perintah atau larangan amar makruf nahi mungkar. Dalam golongan ini usia atau *kekullaf-an* tidak menjadi soal sebab objeknya luas dan menyeluruh. Imam Ghazali memberikan contoh sekalipun seorang anak belum *balligh* dan pada kenyataannya anak tersebut berbuat mungkar semisal meminum *khamr* maka anak tersebut berhak untuk diberikan peringatan (nahi mungkar) sekalipun usianya belum menyentuh usia *mukallaf*.
4. *Nafs al-Ihtisâb* adalah cara yang digunakan dalam memerintah atau melarang amar makruf nahi mungkar. Pada rukun keempat ini Imam Ghazali membuat alternatif tingkatan yang dapat digunakan sebagai cara mewujudkan rukun amar makruf nahi mungkar yang satu ini. Diawali dari *ta'arruf* (pengenalan medan), *ta'riif* (pemberitahuan atau prolog), larangan dan pengajaran, menggertak dengan kata-kata keras dan yang terakhir merubah dengan tangan atau alat juga bisa dengan kekuasaan yang dimiliki. Secara *tassawuf* yang merupakan disiplin utama keilmuan Imam Ghazali, beliau menambahkan sikap atau adab yang dapat diketengahkan dalam proses melaksanakan amar makruf nahi mungkar. *al-'Alim* atau mengetahui terhadap perkara yang diperintah ataupun yang dilarang sangat penting agar kiranya hal-hal yang dilakukan juga dapat sesuai dengan konsep syariat dan ilmu pendukung. Jangan sampai seorang *muhtasib* gamang terhadap keilmuan dalam mempersiapkan proses amar makruf nahi mungkar. *Wara'* adalah sikap selanjutnya berupa perilaku tidak berlebihan dan senantiasa menjaga diri dari perkara-perkara yang akan menjeremuskun pelakunya ke medan keserakahan. dan ketamakan. Ini menjadi penting sebab dari sini juga niat dalam melaksanakan amar makruf nahi mungkar dipupuk dan ditata. *Husn al-Khulûq* atau baik budi dan perangnya, ini tidak bisa ditawar-tawar. Seperti keterangan yang dipaparkan peneliti di atas. Mustahil seorang *muhtasib* yang ingin mendemonstrasikan amar makruf nahi mungkar tanpa bekal bagusnya akhlak atau justru juga menyampaikannya dengan akhlak yang tercela. Sungguh suatu ironi yang akan menjauhkan semua dari apa yang dicita-citakan.⁴⁸

⁴⁸ Chiriyah, "Amar Makruf Nahi Mungkar dalam Perspektif Syekh Abd Somad alPalimbani dalam Kitabnya Sairussalikin ila Ibadah Rabbal 'Alamin: Relevansinya terhadap Aktivitas Dakwah", dalam *Jurnal Wardah*, Vol. 20 No. 2 Tahun 2019, hal. 12.

E. Ayat-ayat Al-Qur'ân Tentang Amar Makruf dan Nahi Mungkar sebagai Bagian dari larangan menistakan agama).

Bagian ketiga dalam bab kedua ini peneliti kumpulkan beberapa ayat yang berbicara tentang Amar Makruf dan Nahi Mungkar sebagai bagian dari pencegahan terhadap penistaan agama secara umum. Ayat-ayat tersebut di antaranya:

1. Surat Ali 'Imrân/3:104

وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ
وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

Hendaklah ada di antara kamu segolongan orang yang menyeru kepada kebajikan, menyuruh (berbuat) yang makruf, dan mencegah dari yang mungkar. Mereka itulah orang-orang yang beruntung.

Ali 'Imrân ayat 104 ini adalah ayat yang paling umum dan utama dalam ihwal pembahasan mengenai kewajiban dakwah. Ayat ini juga yang kemudian menjadi objek penelitian utama dalam tesis ini pada pemaparannya di antara para penafsir kebanyakan baik *salaf* maupun *khallaf*. Terutama dalam menemukan titik temu dan titik seberang antara penafsiran Ibn Katsîr dan M. Quraish Shihâb dalam menjelaskan ayat ini lebih dalam lagi soal implikasinya terhadap status kewajiban dakwah dalam hal ini dakwah supaya tidak terjadi penistaan terhadap sebuah agama.

Secara sederhana ayat ini berbicara tentang perintah melaksanakan dakwah secara umum serta amar makruf nahi mungkar.

Tiga hal ini secara ontologis sudah peneliti bahas dalam subbab sebelum ini yakni dakwah atau mengajak kepada kebaikan kemudian perintah mengerjakan *al-ma'rûf* dan larangan *al-munkâr* dalam hal ini mencegah supaya tidak terjadi penistaan terhadap sebuah agama. Perintah ini jelas adanya sebab terindikasi dari sisi diksi kata yang digunakan berupa *lâm amar* atau huruf *lâm* perintah yang men-*jazm*-kan lafaz *takûna* (*fi'il mudhâri'*) menjadi beredaksi *takun*⁴⁹ sebab kemasukan '*âmil jawâzim* berupa huruf *lam* وَلْتَكُنْ. Hanya kemudian tinggal melihat kewajiban atau perintah ini sifatnya individual atau kolektif yang akan peneliti diskusikan di bab analisis atau bab empat.

Sebelum ini, menambahkan pengantar tentang ayat ini bahwasanya ada balasan atau ganjaran yang bisa dipetik sebagai konsekuensi logis ketika seseorang atau kelompok orang

⁴⁹ Bisa dilihat di *Nadzhm 'Alfiyah Ibn Malik* bait ke-696 yang menerangkan tentang *lâm amar* yang men-*jazm*-kan *fi'il mudhâri'*.

melaksanakan tiga kewajiban tersebut yakni tergolong sebagai *al-muflihûn* atau orang-orang yang beruntung.

2. Surat Ali ‘Imrân/3:110

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ
بِاللَّهِ ۗ وَلَوْ ءَامَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ ۚ مِنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ

Kamu (umat Islam) adalah umat terbaik yang dilahirkan untuk manusia (selama) kamu menyuruh (berbuat) yang makruf, mencegah dari yang mungkar, dan beriman kepada Allah. Seandainya Ahlulkitab beriman, tentulah itu lebih baik bagi mereka. Di antara mereka ada yang beriman dan kebanyakan mereka adalah orang-orang fasik.

Ayat ini berbicara tentang keadaan umat Baginda Nabi yang mendapat predikat umat terbaik dari AllâhTa’âla tentu dengan beberapa prasyarat yang harus terlebih dahulu dipenuhi. Prasyarat itu di antaranya adalah menyeru kepada yang baik dan mencegah kepada yang buruk atau amar makruf nahi mungkar serta beriman kepada AllâhTa’âla.

Ayat ini menjelaskan perintah AllâhTa’âla kepada orang-orang yang beriman untuk mendakwahkan Islam dan seterusnya sebab firman Allâh تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ menjadi hal atau keterangan dari *dhamîr* lafaz كُنْتُمْ. Redaksi ini menjelaskan alasan bahwa umat ini menjadi umat terbaik dengan keterangan peneliti menyebutnya sebagai prasyarat, demikian yang dijelaskan pada redaksi selanjutnya. Maka pantaslah umat ini disebut umat terbaik karena diberikan kesempatan untuk melaksanakan kewajiban tersebut walaupun sebelumnya tidak diberikan kewajiban dan kewajiban tersebut lebih ditekankan lagi seandainya sebelumnya sudah diwajibkan.⁵⁰ Imam Jalaludin al-Mahalli dan as-Suyuthi dalam Tafsir nya menegaskan bahwa yang dimaksud dengan umat terbaik ini adalah umat Nabi Muhammad yang tampil atau ditampilkan –untuk memaknai lafaz *ukhrijat*– yang secara makna asli diartikan sebagai “dikeluarkan”. Umat tersebut ditampilkan kepada manusia untuk menyuruh kepada yang makruf dan mencegah kepada yang mungkar serta beriman kepada AllâhTa’âla. Lanjutan redaksinya adalah tentang keadaan para ahli kitab yang berpotensi juga menjadi umat terbaik seandainya mau beriman kepada Allah. Memang sebagainya ada yang beriman namun sebagian laintidak.⁵¹

⁵⁰ Yasin bin Ali, *Hukum-hukum Amar Makruf Nahi Munkar ...*, hal. 5.

⁵¹ Imam Jalaludin al-Mahalli dan as-Suyuthi, *Tafsîr Jalalain*, Jilid 1, Bandung: Sinar Baru Algensindo, 2018, hal. 251. Ayat

3. Surat Al-An'âm/6:108

وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَلِكَ زَيْنًا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلُهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ .

Dan janganlah kalian memaki sembahhan-sembahhan yang mereka sembah selain Allah, karena mereka nanti akan memaki Allâhdengan melampaui batas tanpa pengetahuan. Demikianlah Kami jadikan setiap umat menganggap baik pekerjaan mereka. Kemudian kepada Tuhan merekalah kembali mereka, lalu Dia memberitakan kepada mereka apa yang dahulu mereka kerjakan

Ini adalah ayat yang membahas mengenai larangan menistakan agama. Ayat ini juga yang kemudian menjadi objek penelitian dalam tesis ini pada pemaparannya di antara para penafsir kebanyakan baik *salaf* maupun *khallaf*.

Terutama dalam menemukan titik temu dan titik seberang antara penafsiran Ibn Katsîr dan M. Quraish Shihâb dalam menjelaskan ayat ini lebih dalam lagi soal implikasinya terhadap kerukunan beragama dan efek domino atau turunan hukumnya.

Secara sederhana ayat ini berbicara tentang perintah untuk menjauhi perbuatan menistakan agama orang lain atau sederhananya larangan supaya tidak menistakan agama orang lain. Hal ini sudah peneliti bahas dalam subbab sebelum ini yakni larangan menistakan agama atau dalam pemahaman yang lain yaitu mengajak kepada kebaikan kemudian perintah mengerjakan *al-ma'rûf* (menghormati agama orang lain) dan larangan *al-munkâr* (Menistakan agama orang lain). Larangan ini jelas adanya sebab terindikasi dari sisi diksi kata yang digunakan berupa *lâm an nahyi* atau huruf lam yang berfungsi sebagai larangan yang men-*jazm*-kan lafaz *tasubbuna* (*fi'îl mudhârî*) menjadi beredaksi *tasubbu*⁵² sebab kemasukan *'âmil jawâzim* berupa huruf *lam* *وَلَا تَسُبُّوا*. Hanya kemudian tinggal melihat larangan ini sifatnya individual atau kolektif yang akan peneliti diskusikan di bab analisis atau bab empat.

Tentu sudah menjadi sebuah kepastian jika perintah Allâhdilaksanakan akan menyebabkan lahirnya berbagai macam kebaikan baik di dunia maupun di akhirat. Pun sebaliknya, jika ditinggalkan dan diabaikan akan menyebabkan lahirnya keburukan serta kehinaan dunia dan kehinaan akhirat. Meminjam komentar

⁵² Bisa dilihat di *Nadzhm 'Alfiyah Ibn Malik* bait ke-696 yang menerangkan tentang *lâm amar* yang men-*jazm*-kan *fi'îl mudhârî*.

Sayyid Muhammad Nuh tentang ayat tersebut yang dikutip dalam buku *Tafsir Da'awi* karya Atabik Luthfi beliau menjelaskan bahwa amar makruf adalah mengajak dan memberikan dorongan kepada orang lain untuk mengerjakan kebaikan dalam seluruh dimensi dan bentuk, menyiapkan sebab-sebab dan sarana-sarana dalam wujud mengokohkan pilar-pilar serta menjadikannya sebagai ciri umum dan kekhasan di seluruh aspek kehidupan. Sedangkan nahi mungkar adalah memperingatkan, menjauhkan dan menghalangi orang lain dari melakukan, memutuskan sebab-sebab dan sarana-sarana kemungkaran sampai ke akar-akarnya serta membersihkan tatanan kehidupan dari segala bentuk kemungkaran tersebut sehingga lahir kemuliaan dan kedamaian dalam kehidupan.⁵³

Ayat ini cukup jelas dalam hal menjelaskan tentang karektristik kepribadian Baginda Nabi yang salah satunya adalah senantiasa mengajak kepada pengikutnya untuk melaksanakan perbuatan makruf dan menjauhi perbuatan yang mungkar. Sifat ini tidak bisa dipisahkan dari Beliau sebagai sifat luhur dan karakter utama kenabian dan beliau membuktikan itu dengan baik. Pun terlihat dari pilihan katanya yang menggunakan *fi'il mudhâri'* yang bermakna keterusmenerusan atau kesinambungan perbuatan. Artinya dari dahulu bahkan hingga sekarang karakter Baginda Nabi sebagai penyeru kepada yang makruf dan pencegah kepada yang mungkar akan terus terasa getarannya hingga umatnya bisa merasakan wujud amar makruf nahi mungkar Beliau. Maka, agaknya sudah seyogianya sebagai umatnya untuk melanggengkan dan mengarakterkan diri masing-masing dengan karakter ini dalam rangka ikut terhadap karakter Baginda Nabi dalam menyuarakan untuk amar makruf nahi mungkar sesuai kadar kemampuan dan kapasitas kita.

4. Surat at-Taubah/9:67

الْمُنْفِقُونَ وَالْمُنْفِقَاتُ بَعْضُهُمْ مِّنْ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ إِنَّ الْمُنْفِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ

Orang-orang munafik laki-laki dan perempuan, satu dengan yang lain (adalah sama saja). Mereka menyuruh (berbuat) mungkar dan mencegah (berbuat) makruf. Mereka pun menggenggam tangannya (kikir). Mereka telah melupakan Allah, maka Allâhmelupakan mereka. Sesungguhnya orang-orang munafik adalah orang-orang yang fasik.

⁵³ Atabik Luthfi, *Tafsîr Da'awi: Tadabbur Ayat-ayat Dakwah untuk paraDai*, Jakarta: al-I'tishom, 2011, hal. 11.

Ayat ini menjadi karakter pembeda antara sifat orang-rang mukmin atau orang mukmin yang menjauhi perbuatan penistaan agama dengan sifat orang-orang munafik yang seringkali memecahbelah persaudaraan dan persatuan melalui penistaan agama. Jika orang-orang beriman prinsip hidupnya adalah amar makruf nahi mungkar, maka orang munafik berprinsip amar mungkar nahi makruf. Mereka dengan semangat menyuruh orang lain berbuat kemungkaran dan mencegah orang lain melaksanakan kebaikan. *Tafsir Jalâlain* menjelaskan bahwa sikap orang munafik baik yang laki-laki maupun perempuan memiliki kesamaan orientasi, yakni samasama menyeru kepada yang mungkar seperti kemaksiatan dan kekafiran dan melarang perbuatan baik seperti keimanan dan ketaatan pada AllâhTa'âla. Mereka juga apatis dalam hal berinfak di jalan AllâhTa'âla dan teramat jauh dari mengingat Allah, mereka lupa kepada Allah. Konsekuensi logisnya adalah Allâh juga lupa atau melupakan mereka dan menggolongkan mereka ke dalam golongan orang-orang yang fasik.

5. Surat at-Taubah/9:71

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ
وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ
اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Orang-orang mukmin, laki-laki dan perempuan, sebagian mereka menjadi penolong bagi sebagian yang lain. Mereka menyuruh (berbuat) makruf dan mencegah (berbuat) mungkar, menegakkan salat, menunaikan zakat, dan taat kepada Allâhdan Rasul-Nya. Mereka akan diberi rahmat oleh Allah. Sesungguhnya Allâh Mahaperkasa lagi Mahabijaksana.

Ayat yang satu ini pemahamannya adalah kebalikan dari surat al-An'âm ayat 108 yaitu mengajarkan perdamaian antar sesama hamba tuhan lebih-lebih dia adalah orang yang beriman. Sedangkan surat al-An'âm mengajarkan supaya menjauhi hal yang dapat merusak persatuan, perdamaian dan keharmonisan kehidupan melalui larangan menistakan agama. Ayat ini juga menjelaskan tentang karakter orang-orang yang beriman. Setelah menjelaskan bahwa mukmin laki-laki dan mukmin perempuan antara satu dan lainnya adalah penolong, dengan prinsip ketersalingan, saling tolong menolong. Barulah kemudian berbicara mengenai karakternya yakni orang beriman senantiasa amar makruf nahi mungkar ditambah dengan istikamah dalam salat, zakat

dan senantiasa taat kepada Allâhdan Rasul-Nya. Konsekuensi logisnya adalah mereka akan diberikan rahmat oleh AllâhTa'âla.

Dua ayat di atas memetakan titik seberang atau perbedaan karakter mendasar antara orang mukmin dan orang yang menistakan agama oranglain. Ketika orang beriman fokus dan secara berkesinambungan menggelorakan prinsip amar makruf nahi mungkar, di sisi lain orang munafik atau penista agama yang suka memecah-belah persaudaraan, persatuan dan toleransi aktif dan secara terus menerus menggaungkan intoleransi dan disini prinsip amar mungkar nahi makruf harus dijalankan.

6. Surat Yûsuf/12:108

قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي ۖ وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ

Katakanlah (Nabi Muhammad), “Inilah jalanku, aku dan orang-orang yang mengikutiku mengajak (seluruh manusia) kepada Allâhdengan bukti yang nyata. Mahasuci Allâhdan aku tidak termasuk golongan orang-orang musyrik.”

Ayat ini –menurut komentar Mustafa Maraghi– merupakan salah satu *tharîqah* dakwah yang diperintahkan oleh Allâhkepada Rasul-Nya untuk mengabarkan kepada manusia menuju tauhid atau mengesakan Allâhserta memurnikan diri (ikhlas) dalam beribadah dengan bukti-bukti dan argumen yang nyata. Maraghi menambahkan bahwa jalan dakwah ini tidak hanya teruntuk baginda Nabi akan tetapi kepada orang-orang setelahnya yang mengikuti Beliau dengan *hujjah* dan keterangan yang nyata. Baginda Nabi –atas wahyu dari Allah– mengatakan bahwa inilah jalan dan Sunnah Baginda Nabi yang harus diikuti dan Beliau yakin terhadap apa yang dsierukan dan memiliki *hujjah* atas apaapa yang dikatakan termasuk kepada orang-orang setelahnya yang mengikuti, mengimani dan membenarkan Baginda Nabi.⁵⁴

Atabik Luthfi dalam *Tafsir Da'âwinya* menjelaskan bahwa kata kunci dalam ayat ini adalah *bashîrah* yang dijadikan acuan profesionalitas dalam dakwah Islam dalam hal ini mencegah terjadinya konplik antar umat beragama yang disebabkan adanya penistaan agama. Semakin tajam *bashîrah* atau argumen seorang dai maka akan semakin profesional ia mencegah terjadinya konflik antar umat beragama. dakwah tersebut. Apalagi konteks ayat ini sedang melihat

⁵⁴ Ahmad Mustafa Maraghi, *Tafsîr al-Marâghîy*, Jilid 5 ..., hal. 42.

dakwah (pencegahan terjadinya penistaan terhadap sebuah agama) sebagai sebuah tugas yang teramat mulia. Beberapa ulama lebih jauh mendefinisikan tentang *bashîrah*, di antaranya asy-Syaukani yang berpendapat bahwa *bashîrah* adalah pengetahuan yang mampu membedakan dan memilih antara yang hak dan yang batil serta kebenaran dan keburukan.

Sementara Ibn Katsîr menjelaskan bahwa *bashîrah* adalah sebuah keyakinan yang berlandaskan argumentaasi syariat dan akal yang kuat bukan *taqlîd* buta semata.⁵⁵

7. Surat an-Nahl/16:125

أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ

Serulah (manusia) ke jalan Tuhanmu dengan hikmah dan pengajaran yang baik serta debatlah mereka dengan cara yang lebih baik. Sesungguhnya Tuhanmu Dialah yang paling tahu siapa yang tersesat dari jalan-Nya dan Dia (pula) yang paling tahu siapa yang mendapat petunjuk.

Ini adalah ayat yang paling lazim dirujuk dalam menjelaskan tentang ruang lingkup dakwah dalam kontek ini mencegah terjadinya penistaan terhadap sebuah agama terutama dari sisi metode-metode yang dapat digunakan dalam melaksanakan dakwah. Ayat ini memberikan tiga alternatif yang dapat digunakan dalam berdakwah. Adapaun tiga metode itu adalah *hikmah*, *mau'idzhat hasanah* dan *mujâdalah*. Banyak Tafsir dan literatur yang menjelaskan secara gamblang dan berlembar-lembar tentang tiga metode tersebut dan memang lumrah dan maklum diketahui terutama oleh para penggiat dakwah dan umumnya ulama. Kemudian yang menjadi catatan peneliti adalah soal kalimat *ud'u* atau serulah yang merupakan kalimat perintah *fi'il amr* yang *fâ'ilnya* berupa *dhamir wajib mustatir* yang dikira-kirakan dan *maf'ûlnya mahdzûf* atau dibuang dengan indikasi manusia keseluruhan yang menjadi objek dari pengutusan baginda Nabi walaupun baginda nabi juga berkewajiban menyampaikan dakwah (dalam kontek ini mencegah terjadinya penistaan terhadap sebuah agama) kepada selain manusia seperti bangsa jin namun

⁵⁵ Atabik Luthfi, *Tafsîr Da'awi: Tadabbur Ayat-ayat Dakwah untuk para Dai...*, hal. 101-102.

keterangan ini teruntuk objek yang sifatnya lahiriyah saja yakni manusia.⁵⁶

Begitupun keterangan dalam *Tafsir al-Wasîth* karya Sayyid Tanthawi, Beliau menjelaskan bahwa *khithâb* ayat ini adalah Baginda Nabi Muhammad dan masuk juga di dalamnya setiap muslim untuk mengemban tugas dakwah (dalam kontek ini mencegah terjadinya penistaan terhadap sebuah agama yang mulia ini. Lebih lanjut dalam keterangannya Sayyid Tanthawi menjelaskan bahwa Baginda Nabi secara khusus dan umumnya kaum muslim agar kiranya menyeru kepada seluruh manusia untuk menuju jalan Tuhan yakni agama Islam atau syariat Islam dengan metodemetode yang dijelaskan pada lanjutan redaksi ayatnya.⁵⁷

Melalui keterangan di atas peneliti menilai bahwa ayat ini juga merupakan bagian dari kewajiban dakwah (dalam kontek ini mencegah terjadinya penistaan terhadap sebuah agama) secara umum sebab *fi' il amr* yang digunakan sebagai kata perintah untuk menunjukkan betapa pentingnya tugas ini. Sampai-sampai Allâh juga memberikan tata aturan atau standar operasi pelaksanaan dengan menyebutkan tiga metode yang bisa dilakukan dalam melaksanakan perintah kewajiban dakwah tadi. Pada bab analisis nantinya kemudian bisa dilihat ke arah mana kewajiban dakwah ini ditunjukan.

8. Surat Fusshilat/41:33

وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ

Siapakah yang lebih baik perkataannya daripada orang yang menyeru kepada Allah, mengerjakan kebajikan, dan berkata, “Sesungguhnya aku termasuk orang-orang muslim (yang berserah diri)?”

Ayat selanjutnya adalah membahas tentang keutamaan para dai atau orang yang menyeru kepada Allâh Ta'âla (dalam kontek ini mencegah terjadinya penistaan terhadap sebuah agama). Allâh membuka dengan kata tanya atau *istifham* dengan makna *nafi* atau peniadaan. Ketika Allâh bertanya siapakah yang paling baik perkataannya dibandingkan dengan yang menyeru kepada kebaikan, mengerjakannya dan orang-orang yang berserah diri pada hakikatnya Allâh sedang mengabarkan bahwa tidak ada orang yang lebih baik ketimbang orang-orang yang mengerjakan hal demikian.

Di dalam *Tafsir ibn Katsîr* dijelaskan bahwa ayat ini menjelaskan tentang keutamaan orang-orang yang ambil bagian menjadi juru

⁵⁶ Imam Shawi, *Hasyiat ash-Shâwî*, Jilid 2, Surabaya: Daar al-Ilmi, t.th, hal. 411-413

⁵⁷ Sayyid Tanthawi, *Tafsîr al-Wasîth*, Jilid 8, t.tp: Darus Sa'adah, 2007, hal. 262.

dakwah yang dapat mencegah manusia dari kemungkaran seperti menistakan agama seseorang. Orang yang ambil bagian dalam hal pencegahan ini makai a disanjung dan mendapatkan keutamaan yang mulia sebagaimana yang ada pada ayat ini:

وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ

Siapakah yang lebih baik perkataannya daripada orang yang menyeru kepada Allah.

Yakni menyeru manusia untuk menyembah Allâh semata. Tidak hanya menyeru untuk menyembah Allâh SWT namaun lebih dari itu yaitu merealisasikan penyembahan itu dalam hal ibadah social seperti dalam ayat ini: “*mengerjakan amal saleh dan berkata, "Sesungguhnya aku termasuk orang-orang yang berserah diri"?*” Yaitu dirinya sendiri mengerjakan apa yang dikatakannya dengan penuh konsekuen sehingga bermanfaat bagi dirinya, juga bagi orang lain yang mengikuti jejaknya. Dan dia bukan termasuk orang-orang yang memerintahkan kepada kebajikan, sedangkan mereka sendiri tidak mengerjakannya; bukan pula termasuk orang-orang yang mencegah perkara yang mungkar, sedangkan mereka sendiri mengerjakannya. Bahkan dia menganjurkan kepada kebaikan dan meninggalkan keburukan, dan menyeru manusia untuk kembali ke jalan Allâh SWT. Ayat ini mengandung makna yang umum juga mencakup setiap orang yang menyeru manusia kepada kebaikan, sedangkan dia sendiri mengerjakannya dengan penuh konsekuen, dan orang yang paling utama dalam hal ini adalah Rasulullah Saw.

Melihat ayat-ayat di atas yang menjelaskan tentang kewajiban dakwah (dalam konteks ini mencegah terjadinya penistaan terhadap sebuah agama) dan dimensi lainnya tentang dakwah dan kewajiban dakwah peneliti dapat memberikan komentar melalui pemetaan terhadap ayat-ayat di atas. Pemetaan tersebut bisa dilihat dari penjelasan masing-masing ayat baik secara *mafhum* maupun *manthûq* serta *dzahir* dan *bathîn* ayat termasuk penarikan makna awal serta penjabaran beberapa mufasir dalam Tafsirnya. Ayat-ayat tersebut menurut peneliti dapat dipetakan menjadi beberpaa kelompok ayat:

a. Kewajiban ambil bagian dsebagai penyeru kebaikan supaya tidak terjadi penistaan terhadap sebuah agama atau melarang mereka menistakan agama.

Meliputi quran surat ayat: al-Imrân/3:104, al-An’âm/6:108

b. Karakter dasar atau sifat orang-orang munafik laki maupun perempuan.

Meliputi quran surat ayat: at-Taubah/9:67

- c. Karakter dasar atau sifat orang yang benar-benar beriman kepada AllâhSWT.
Meliputi quran surat ayat: At- Taubah/ /9:71.
- d. Mengajak manusia untuk kembali kepada jalan AllâhSWT
Meliputi quran surat ayat: Al-Imrân/3:104 dan Yûsuf/ 12: 108.
- e. Metode Dakwah dan Tahapan Dakwah Rasul
Meliputi quran surat ayat: an-Nahl/16:125.
- f. Keutamaan ambil bagian dalam mencegah terjadinya penistaan terhadap sebuah agama.
Meliputi quran surat ayat: Fusshilat/41:33

Pemetaan ini peneliti anggap tidak kaku dan saling berkait antar satu dengan lainnya juga saling beririsan antara peta satu dengan ayat lainnya dan begitu sebaliknya. Sebagai contoh ayat kewajiban mencegah terjadinya penistaan agama atau larangannya, peneliti petakan dengan memasukkan al-An'âm/6:108 dan surat at-Taubah/9:71 menjadi ayat tentang kewajiban mencegah terjadinya penistaan agama juga bisa masuk kedalam penggolongan ayat yang mengindikasikan kewajiban untuk saling membantu dalam pencegahan terjadinya penistaan agama. Contoh lain semisal at-Taubah/9:67 dan at-Taubah/9:71 yang peneliti masukkan ke dalam kelompok ayat amar makruf nahi mungkar, dua ayat ini menjelaskan kemungkinan besar orang yang sering membuat penistaan agama adalah para munafiqun karena mereka suka saling menolong dalam hal kemungkaran dan sebaliknya orang-orang yang beriman kepada AllâhSWT mereka saling tolong menolong dalam kebajikan yaitu mencegah terjadinya penistaan terhadap sebuah agama.

F. Pendapat Ulama tentang Dakwah (mencegah penistakan agama) apakah pencegahannya secara individu atau kolektif?

Setelah cukup banyak berdiskusi tentang ayat-ayat yang berkaitan dengan dakwah (dalam hal ini mencegah terjadinya penistaan agama) dan amar makruf nahi mungkar, peneliti akan kembali mengedepankan dialog para ulama kali ini lebih mengerucut soal kewajiban dakwah itu sendiri. Sebelum tentu nantinya pada bab utama atau bab empat, diskusi akan lebih dipertajam soal penafsiran baik Ibn Katsîr maupun M. Quraish Shihâb ditambah dengan analisis komparatif untuk mencari titik temu di antara keduanya dengan bantuan metodologi dan teori yang sudah dipaparkan di bagian yang paling awal.

Sebelum subbab ini, sebetulnya secara umum mengenai gambaran kewajiban dakwah mencegah penistaan agama sudah peneliti sampaikan, hanya saja itu baru sebatas kajian leksikologi baik etimologi maupun terminologi konsep kewajiban dakwah untuk mencegah penistaan agama.

Ada juga pembahasan soal kelompok kecil ulama yang keluar dari kelompok besar dalam mengelompokan dakwah bukan bagian dari kewajiban, tentu ini bersebrangan dengan pendapat Ibn Hazm dan Imam Nawawi yang menjelaskan kesepakatan para ulama soal wajibnya mencegah penistaan agama sebagai dakwah terutama dalam literatur kajian fikihnya. Bagian ini akan peneliti diskusikan lebih rinci lagi mengenai pendapat orang perorang, baik menurut Tafsir yang dimiliki ulama tersebut atau literatur dan kitab lain yang mendukung serta memuat keterangan soal kewajiban mencegah penistaan agama sebagai dakwah.

Mengawali diskusi, peneliti mengutip pendapat asy-Syaukani yang menyatakan bahwa mencegah penistaan agama sebagai dakwah, termasuk di dalamnya amar makruf nahi mungkar adalah prinsip dalam agama Islam yang paling penting dan mendasar serta kewajiban syariat yang paling mulia. Oleh karena itu, orang yang tidak melaksanakan amar makruf nahi mungkar ataupun mencegah penistaan agama sebagai disamakan dengan pelaku kemaksiatan yang berhak mendapatkan kemarahan dan siksa Allâh Ta'âlâ sebagaimana yang ditimpakan kepada orang Yahudi.⁵⁸ Sungguh Allâh telah merubah wujud mereka yang tidak ikut serta melakukan kemaksiatan akan tetapi tidak mengingkarinya sebagaimana pelaku yang melakukan, sehingga Allâh rubah bentuk mereka menjadi kera dan babi dan Allâh cela sikap antipati mereka terhadap amar makruf nahi mungkar dengan celaan di akhir ayat al-Mâ'idah/5:79.

Celaan itu berupa anggapan buruk Allâh terhadap apa-apa yang mereka perbuat sebab mereka tidak mengingkari apa yang seharusnya mereka ingkari. Beliau menjelaskan bahwa para ulama bersepakat tentang kewajiban dakwah dan berbeda dalam karakter atau kehususan kewajiban tersebut, apakah merupakan bagian dari kewajiban kolektif atau kewajiban individual.⁵⁹

Seorang ulama bernama al-Bayanuni membagi dalil-dalil yang berkaitan dengan dakwah menjadi dua kelompok. Pandangan yang menyatakan bahwa mencegah penistaan agama sebagai dakwah adalah kewajiban individual didasari pada tiga hal:

1. Penggunaan lafaz *min* dalam surat Ali Imrân ayat 104 yang bermakna *lil bayân wa at-tabyîn* atau bermakna penjelasan. Melalui aturan ini maka ayat tersebut merujuk kepada *khithâb* dakwah berupa keseluruhan orang yang *mukallaf*, yang menyebabkan dakwah

⁵⁸ Dapat dilihat dari ayat al-Mâ'idah/5:78-79 tentang laknat untuk orang Yahudi yang tidak mau melaksanakan dakwah dan amar makruf nahi mungkar.

⁵⁹ Yasin bin Ali, *Hukum-hukum Amar Makruf Nahi Munkar ...*, hal. 10.

memiliki konsekuensi hukum wajib bagi setiap pribadi muslim dengan kadar kemampuan.

2. Pemahaman soal ayat 110 surat Ali Imrân yang menjelaskan tentang kecirikhasan karakter umum umat Baginda Nabi Muhammad, sebab dakwah merupakan ciri khas umum karakter umat Nabi Muhammad maka kewajibannya menyangkut keseluruhan umat tersebut.
3. Lafaz *man* dalam hadits *man ra'â minkum munkaran* yang merupakan lafaz umum yang menjadikan dakwah sebagai hukum yang umum dalam status kewajibannya.

Kemudian pandangan yang menyatakan bahwa mencegah penistaan agama sebagai dakwah adalah kewajiban kolektif didasari pada tiga hal,⁶⁰ yakni:

1. Penggunaan lafaz *min* dalam surat Ali Imrân ayat 104 yang bermakna *lit-tab'id* atau bermakna menyebarkan. Melalui aturan ini maka konsekuensinya mengikuti bahwa dakwah hanya kewajiban segelintir orang saja (sebagian orang).

Pemahaman soal ayat 122 surat at-Taubah yang menjelaskan bahwa hendaknya ada sekelompok orang dari tiap golongan untuk mengemban tugas memperdalam agama dan mengamalkannya.

2. Dawkah dan amar makruf nahi mungkar membutuhkan ilmu dan naluri dengan syarat-syarat dan ketentuan-ketentuan tertentu. Kualifikasi ini tentu tidak dimiliki oleh orang Islam seluruhnya, maka kewajiban mencegah penistaan agama sebagai bagian dakwah dibebankan kepada orang-orang yang punya kualifikasi di atas tadi. Ketika pencegahan sudah dilaksanakan oleh sebagian orang itu maka yang lain menjadi gugur kewajibannya dan tidak dikenakan dosa.⁶¹

Imam Ghazali dalam magnum opusnya menyatakan bahwa – berdasarkan surat Ali Imrân ayat 104– dakwah diperintahkan sebagai sebuah kewajiban sebab ayat tadi mengandung keterangan pengwajibkan (*amr* yang menyuruh atau memerintahkan) dan memang secara lahir terlihat penentuan kewajiban tersebut. Kemudian yang digarisbawahi oleh Imam Ghazali adalah soal *hum al-muflihûn* (mereka adalah orang-orang yang beruntung) yang merupakan apresiasi ketika kewajiban tersebut dilaksanakan. Artinya Allâh Ta'âla membatasi dengan kata tersebut dikarenakan tentu tidak semua kebagian apresiasi yang diberikan Allâh tersebut sebab tidak semua orang juga dapat melaksanakan kewajiban tersebut. Sampai sini Imam Ghazali menyatakan bahwa mencegah terjadinya penistaan agama dan amar makruf nahi mungkar itu fardu

⁶⁰Ini masih bagian dari penjelasan Abu al-Fath al-Bayanuni yang terlebih dahulu menjelaskan tentang dalil-dalil kedua pandangan baru kemudian memberikan pandangannya dengan proporsional.

⁶¹Abu al-Fath al-Bayanuni, *al-Madkhal ila al-'Ilm ad-Da'wah...*, hal. 32-33.

kifayah tidak fardu ain dan apabila suatu kelompok telah melaksanakan kewajiban tersebut maka gugurlah sebagian yang lain. Pun lafaz yang digunakan bukanlah seperti lafal *hendaklah tiap-tiap kamu* yang mengindikasikan kepada setiap orang perintah kewajibannya. Konsekuensinya jika tidak ada yang melaksanakan itu semua maka keseluruhan dari umat atau kelompok yang ada dikenakan dosa sekalipun ada orang yang terindikasi mampu melaksanakan namun tidak melaksanakannya. Kemudian Imam Ghazali mengutip ayat yakni surat Ali Imrân ayat 113 dan 114 untuk menguatkan argumennya.⁶²

Jelaslah sampai posisi ini mulai banyak ditemukan satu dua kelompok dengan pandangannya masing-masing, al-Bayanuni yang terlihat netral dalam memberikan pandangannya atau Imam Ghazali yang cenderung mengarahkan dakwah sebagai kewajiban kolektif sementara asy-Syaukani sebaliknya. Tentu masing-masing memiliki argumen *naqliyah* dan *aqliyah* yang berlapis dalam membangun argumentasinya dalam diskusi ini.

Selanjutnya peneliti juga memotret penilaian Yasin bin Ali dalam kitabnya *Min Ahkâm al-Amru bi al-Ma'rûf wa an-Nahyu an alMunkâr* yang mengarahkan pandangannya kepada kelompok yang berpandangan bahwa dakwah (dalam hal ini mencegah terjadinya penistaan agama) adalah kewajiban individu dengan beberapa argumen:

1. Kewajiban dakwah dan amar makruf nahi mungkar selalu dipadukan redaksi pengwajibannya dengan kewajiban-kewajiban lainnya yang terkategori sebagai kewajiban individual seperti salat, zakat, bersujud, memuji Allah, bertaubat, menyegerakan kebaikan dan kewajiban individu lainnya seperti terkandung dalam surat atTaubah ayat 71.
2. Kesepakatan ulama soal dakwah dan amar makruf nahi mugkar yang menjadi karakter seorang Muslim, jika demikian maka pantas bila karakter tersebut disematkan pada pribadi setiap Muslim yang terusnya adalah menjadikan dakwah dan amar makruf nahi mungkar sebagai kewajiban individual tiap Muslim itu sendiri.
3. Beberapa hadits yang menerangkan tentang keumuman lafaz dalam bentuk *nakirah* atau indefinitif yang mengindikasikan bahwa kewajiban ini berlaku umum bagi siapa saja yang beragama Islam. Semisal dalam hadits yang menjelaskan tentang larangan terhadap ketakutan pada manusia menghalangi seseorang untuk menegakkan kebenaran yang diketahuinya.⁶³

⁶² Imam Ghazali, *Ihyâ Ulûm ad-Dîn*, Jilid 2, Kairo: Maktabah Syuruq ad-Dawliyah, hal. 3.

⁶³ Yasin bin Ali, *Hukum-hukum Amar Makruf Nahi Munkar...*, hal. 25-27.

Sampai sini berdasarkan pendapat beberapa ulama diatas bahwa dakwah disepakati sebagai kewajiban oleh para ulama dan memang demikian yang peneliti temukan di hampir semua literatur dan Tafsir yang ada. Hanya saja ke arah mana masing-masing mau mengikuti pendapat yang bercabang dua ini.

Masing-masing ulama punya dalil *naqliyah* maupun *'aqliyah* yang menguatkan masing-masingnya. Ayat maupun hadits yang digunakan dipaparkan secara rinci dan logika berpikir juga dibangun dengan sangat logis dan komprehensif dalam memilih salah satu di antara dua faksi tersebut. Tinggalah peneliti mengajak untuk menuju bab selanjutnya, bab pamungkas yakni pendapat dan penafsiran Ibn Katsîr dan M. Quraish Shihâb dalam menengahi dua faksi ini. Peneliti akan mencari titik temu dan titik pisah serta menganalisa dan mengomparasikan keduanya tentu dengan bantuan metodologi yang disiapkan termasuk di dalamnya teori Strukturalisme Genetik untuk melihat latar belakang dan latar yang lebih dalam di balik panggung penulisan dan pemilihan pendapat demikian pada masing-masingnya. Namun sebelum itu peneliti akan membahas terlebih dahulu dalam bab tiga tentang biografi kedua penafsir juga dengan latar belakang historis dan sosial pemikirannya serta karya-karyanya terutama karya Tafsirnya.

BAB III

BIOGRAFI IBN KATSÎR DAN M. QURAIISH SHIHÂB

A. Ibn Katsîr

1. Biografi Ibn Katsîr

Beliau adalah al-Imam al-Hafidz Abu al-Fida Ismail ibn ‘Amr ibn Katsîr ibn Dhau ibn Katsîr ibn Dara’ al-Qurasyi. Ibn Katsîr dilahirkan tahun 703 H dan wafat pada tahun 774 H.¹ Ibn Katsîr termasyhur sebagai seorang ahli fikih yang paripurna, ahli hadits yang cerdas, sejarawan yang mumpuni dan mufasir kelas atas yang keilmuannya diakui para ulama kenamaan setelahnya. Ibn Hajar menyifati Ibn Katsîr sebagai seorang yang fakih dalam ilmu hadits dengan berbagai karya yang tersebar luas di berbagai negeri dan bermanfaat bagi banyak orang setelah ketiadaannya.²

Ibn Katsîr lahir di desa Mijdal yang berada di kawasan Bashrah yang kemudian juga menjadi predikat beliau sebagai al-Bushrawi ataun orang yang berasal dari Bashrah. Ibn Katsîr lahir di lingkungan keluarga terhormat. Ayahnya seorang ulama terkemuka bernama

¹Ibn Katsîr. *Tafsîr Al-Qur’ân al-‘Adzhîm*, Beirut: Dâr al-Kotob al-Ilmiyah, 2020, Jilid 1, hal. 3.

²Manna al-Qaththan, *Mabâhith fi ‘Ulûm Al-Qur’ân*, Riyadh: Mansyûrât al-Ashr alHadîts, 1990, hal. 386. Peneliti menemukan berbagai versi tahun hijriah maupun masehi kelahiran Ibn Katsîr. Pada beberapa literatur disebutkan bahwa kelahiran Ibn Katsîr adalah tahun 700 H atau bertepatan dengan 1301 M, ini terdapat dalam kitabnya adz-Dzahabi *atTafsîr wa al-Mufasssirûn*. Tafsîr Ibn Katsîr sendiri pada jilid pertama menyebutkan bahwa menurut keterangan dalam Kitab *al-Bidâyah wa an-Nihâayah* Ibn Katsîr menyertai tahun kelahirannya sendiri yakni pada 703 H, sedangkan di kitab *Mabâhith* Manna al-Qaththan disebutkan tahun kelahirannya adalah 705 H. peneliti cenderung menerima tahun kelahiran berdasarkan rujukan utama yakni kitab Tafsîr Ibn Katsîr sendiri.

Syihab ad-Din Abu Hafsh ‘Amr ibn Kastir Ibn Dhau ibn Dara’ al-Qurasyi. Beliau adalah seorang yang pernah mendalami mazhab Hanafi dan hijrah menganut mazhab Syafi’i setelah menjadi khatib di Bashrah.

Setelah ayahnya wafat, masih pada usia kanak-kanak Ibn Katsîr diajak kakaknya yaitu Kamal ad-Din ‘Abd Wahhab untuk hijrah dari Mijdal ke Damaskus, di Damaskuslah IbnKatsîr tinggal hingga penghujung usianya. Sebab hijrah sampai meninggalnya Ibn Katsîr di kota Damaskus, maka selain alBushrawi beliau juga mendapat *laqab* ad-Dimsyiqi atau orang Damaskus.³

Kepindahan Ibn Katsîr dari Irak ke Suriah mempertemukan Ibn Katsîr dengan banyak guru dan ulama, di antaranya adalah Jamal ad-Din al-Mizzi. Seorang tokoh besar ahli hadits di Suriah yang pada akhirnya menjadi mertua dari Ibn Katsîr. Kedalaman ilmu dan kebagusan akhlak Ibn Katsîr yang membuat hati Jamal ad-Din tertarik dan kemudian menjadikannya sebagai menantu. Permulaan tinggal di Damaskus IbnKatsîr hidup sederhana dan tidak deikenal banyak orang. Namanya mulai dikenal orang banyak ketika Ibn Katsîr turut mulai terlibat dalam urusan penentuan hukum ketatanegaraan. Kasus yang ditangani –yang membuat namanya mulai dikenal khalayak– adalah soal penyelidikan dan penetapan hukum terhadap seorang *zindîq* yang dijatuhi hukuman mati sebab menganut paham inkarnasi (*hulul*) yang menyatakan bahwa Tuhan bersemayam atau terdapat dalam dirinya. Penyelidikan ini diprakarsai oleh gubernur Damaskus ketika itu yakni Altunbuga an-Nashiri.

Penyelidikan tersebut mulai mengangkat nama Ibn Katsîr dan meluaskan karir ilmiahnya. Beberapa posisi penting diraihinya, seperti menggantikan gurunya Muhammad ibn Muhammad adz-Dzahabi untuk mengajar hadits di sebuah lembaga pendidikan bernama Turba Umm Shalih. 756 H Ibn Katsîr diberi amanah mengampu lembaga pendidikan hadits bernama Dâr al-Hadîts asy-Syarafiyyah menggantikan Taqiy adDin as-Subki yang wafat di tahun tersebut. Beliau adalah ayah dari Taj ad-Din As-Subki pengarang kitab *Jam’ al-Jawâmi’*. Selanjutnya, pada tahun 768 H Ibn Katsîr diamanhi gubernur

Mankali Buga untuk menjadi guru besar di Masjid Ummayah

Damaskus, dari sana Ibn Katsîr juga dikenal sebagai ahli fikih yang sering menjadi rujukan konsultasi para penguasa sebelum menentukan kebijakan dan mengambil keputusan.⁴

³ Nur Faizin Maswan, *Kajian Deskriptif Tafsîr Ibnu Katsîr: Membedah Khazanah Klasik*, Yogyakarta: Menara Kudus, 2002, hal. 35-36.

⁴ M Solahudin, *Tapak Sejarah Kitab Kuning: Biografi para Mushannif danmPenyebaran Karya Mereka di Dunia Islam dan Barat*, Kediri: Zam-zam, 2014, hal. 172-173.

Para ulama dan ahli setelah Ibn Katsîr menyandingkan banyak gelar keilmuan kepada Ibn Katsîr sebab kedalaman dan keluasan ilmu yang dimiliki oleh Beliau dalam lintas disiplin keilmuan. Gelar-gelar keilmuan itu di antaranya:

- a. *al-Hâfidzh*, adalah ulama dengan kapabilitas kemampuan menghafal 100.000 hadits baik *matan* maupun *sanadnya*. Disertai juga dengan kemampuan mendeteksi kesahihan hadits serta menguasai istilah-istilah secara *ushul* dan *furû'* tentang ilmu ini. Gelar ini nampaknya yang paling sering dinisbatkan kepada Beliau, terlihat dari penyebutan namanya di berbagai karya-karya Ibn Katsîr atau ketika menyebut kapasitas pemikirannya.
- b. *al-Muhaddits*, adalah ulama yang ahli dalam keilmuan hadits baik *riwâyah* maupun *dirâyah*, dapat membedakan kecacatan dan melaksanakan kritik terhadap hadits yang diambil dari guru-gurunya serta dapat mentashih dalam mempelajari dan mengambil manfaat suatu hadits.
- c. *al-Faqîh*, adalah ulama dengan kriteria seorang yang ahli dalam ilmu hukum Islam yakni fikih baik secara *ushûl* maupun *furû'*nya. Gelar ini masih dibawah seorang al-Imam al-Mujtahid sebab masih menginduk pada suatu mazhab namun tidak *taqlid*.
- d. *al-Mu'arrikh*, adalah seorang ulama yang pakar dalam bidang keilmuan sejarah atau masyhur dengan sebutan sejarawan. Terbukti dari keluasan Ibn Katsîr dalam mengurai peristiwa-peristiwa sejarah dalam karyanya seperti *alBidâyah wa an-Nihâayah*, *Qishas al-Anbiyâ* dan lainnya yang akan peneliti jelaskan kemudian.
- e. *al-Mufasssir*, adalah seorang ulama yang ahli dan paripurna menguasai bidang ilmu Tafsir dan perangkat-perangkatnya berupa ilmu-ilmu Al-Qur'ân dan memenuhi begitu banyaknya syarat seorang mufasir.

Gelar-gelar ini satu dengan yang lainnya saling menunjang dan menguatkan serta menunjukkan betapa luas keilmuan dan kedalaman pemikiran Ibn Katsîr di berbagai fan keilmuan. Ini terlihat ketika beliau mendemonstrasikan keahlian-keahliannya untuk menganalisis sebuah materi Tafsir dengan tunjangan disiplin keilmuan lain yang betul-betul dikuasainya dengan baik, seperti fikih dan hadits yang disajikan dengan baik dalam Tafsirnya, semisal. Maka, gelar-gelar ini sangat berhak disandang dan dimiliki oleh Ibn Katsîr dan tidak menjadi keliru di satu momen disandingkan dengan sala satu atau beberapa gelar tersebut sebelum namanya.⁵

⁵ Nur Faizin Maswan, *Kajian Deskriptif Tafsîr Ibnu Katsîr...*, hal. 36-38.

Muhammad Husain adz-Dzahabi memuji Ibn Katsîr seagai seorang yang memiliki kedudukan yang tinggi dari sisi keilmuan dan para ulama menjadi saksi terhadap keluasan dan kedalaman ilmu Ibn Katsîr serta penguasaann materi keilmuannya terutama dalam bidang Tafsir , hadits dan sejarah.⁶ Semua ulama sepakat tentang kapabilitas keilmuan Ibn Katsîr terutama dalam bidang Al-Qur'an, seorang muridnya mengatakan bahwa Ibn Katsîr adalah seorang ulama pada zamannya yang terbaik dalam menghafal hadits dan paling mahir dalam meneliti tingkat kapasitas dan kebenaran riwayat suatu hadits. Ulama lain berpendapat bahwa Ibn Katsîr adalah seorang imam, mufti, pakar hadits, spesialis fikih dan ahli hadits yang cermat serta mufasir yang kritis. Ibn Hubaib menyifati Ibn Katsîr dengan seorang pemimpin para ahli Tafsir, penyimak, penghimpun dan penulis banyak kitab. Fatwa-fatwanya didengar berbagai lapisan masyarakat dan masyhur di berbagai pelosok negeri, juga sebagai seorang yang cermat dan produktif dalam menulis.⁷

Berbagai pernyataan ulama tentang sosok Ibn Katsîr merupakan bukti dari kedalaman pengetahuan Ibn Katsîr di berbagai disiplin keilmuan Islam mulai dari fikih, sejarah, hadits dan studi Al-Qur'ân serta tafsirnya. Bukti lainnya adalah berlimpahnya coretan emas karya-karya Ibn Katsîr yang juga lintas disiplin ilmu, namun Tafsir dan sejarahnya yang agaknya melambungkan nama Beliau sebagai seorang ilmuwan besar dan masyhur. Agaknya juga tidak berlebihan jika mengatakan karya-karya Beliau adalah salah satu rujukan utama pembelajar di seluruh dunia lintas tingkatan terutama dalam disiplin Tafsir lewat *Tafsir IbnKatsîr*.

Selama hidup, beliau didampingi seorang istri yang begitu dicintainya bernama Zainab putri gurunya al-Mizzi. Pada akhirnya setelah melewati rihlah keilmuan yang panjang dan dinamis, 26 Sya'ban 774 H atau Februari 1373 M pada hari Kamis, Beliau, Ibn Katsîr berpulang kehadirat AllâhTa'âla dan dimakamkan di Maqbarah Sufiyah, Damaskus dekat gurunya Ibn Taimiyah.⁸

2. Latar Belakang Historis dan Sosiologis Pemikiran Ibn Katsîr

Hijrahnya Ibn Katsîr dari Irak ke Suriah adalah tonggak perjalannya dalam meniti karir keilmuan. Peran pendidikan keluarga yang seharusnya diemban orang tua termasuk ayahnya harus digantikan oleh kakaknya Kamal ad-Din 'Abd al-Wahhab. Ayahnya wafat saat Ibn

⁶ Muhammad Husain adz-Dzahabi. *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, Kairo: Maktabah Wahbah, 2000, Jilid 1, hal. 174.

⁷ Muhammad Sofyan, *Tafsîr wa al Mufasssirun*. Medan: Perdana Publishing, 2015, hal. 53.

⁸ Nur Faizin Maswan, *Kajian Deskriptif Tafsîr Ibnu Katsîr ...*, hal. 38-39.

Katsîr masih sangat kecil, di beberapa literatur dikatakan ditinggal saat usia tujuh tahun.

Salah satu di antara hal yang menguntungkan dalam karir ilmiahnya adalah Beliau hidup dalam masa eksistensi dan pengaruh pemerintahan Dinasti Mamluk⁹. Dinasti Mamluk sendiri adalah sebuah Dinasti yang berkuasa di Mesir pada kurun 1250-1517 M, pendirinya adalah Baybars dan Izz ad-Din Aibak yang mengudeta Dinasti Ayubiyah. Mamluk adalah istilah yang mengacu pada budak belian dan memang Dinasti ini bermula dari sebutan budak-budak Kaukasus di perbatasan Turki-Rusia. Dikatakan menguntungkan bagi rihlah intelektual Ibn Katsîr, sebab melalui tangan dingin dinasti ini, tumbuh dan menjamur pusat-pusat studi Islam seperti madrasah, masjid dan sekolah yang berkembang begitu pesat. Perhatian para penguasa Mamluk di pusat (Mesir) maupun penguasa daerah di Damaskus sangat besar terhadap perkembangan studi Islam. Banyak ulama terkemuka di era ini yang kemudian menjadi rujukan Ibn Katsîr dalam menimba Ilmu.¹⁰

Abad ke-7 H yang dikenal sebagai masa kejayaan Islam –lewat di antaranya dinasti yang telah disebutkan di atas– membuat berbagai disiplin ilmu populer dan digeluti banyak orang ketika itu. Selain belajar kepada mertuanya, Ibn Katsîr juga belajar secara komprehensif kepada Ibn Taimiyyah.¹¹ Ibn Katsîr begitu terpesona dan cinta terhadap gurunya yang satu ini, sehingga Beliau kerap mendapatkan ujian sebab

⁹ Pasca keruntuhan Baghdad akibat serangan tentara Mongol, tidak bisa dipungkiri bahwa perkembangan pendidikan dan kejayaan Islam di bidang ilmu pengetahuan harus terus bergerak dan butuh sebuah wadah atau kekuasaan yang menjamin dan memfasilitasinya. Mesir sebagai pusat kekuasaan Dinasti Mamluk dan daerah-daerah lain dalam lingkup kekuasaannya mengambil kesempatan ini dengan membangun sebanyak-banyaknya lembaga pendidikan yang darinya berkembang berbagai disiplin keilmuan dan lahir ilmuwan-ilmuwan di berbagai disiplin keilmuan pula. Lahir pada era itu Ibn Khaldun seorang ahli sejarah modern yang monumental karyanya, lahir juga Ibn Taimiyyah yang banyak dibahas di penelitian ini, Ibn Hajar, Imam Suyuthi dan lainnya. Begitupun sisi keilmuan eksak, lahir para ahli kedokteran, psikoterapi, matematika dan disiplin ilmu lainnya seperti an-Nafis, ad-Dimyathi, ar-Razi' dan Ibn Yusuf.

¹⁰ Nur Faizin Maswan, *Kajian Deskriptif Tafsîr Ibnu Katsîr ...*, hal. 36.

¹¹ Ibn Taimiyyah adalah seorang pembaharu yang lahir di masa pergeseran kekuasaan Islam dari Baghdad ke Mesir dan Damaskus. Pertikaian politikpun cukup panas terjadi, selain masih bagian dari era Perang Salib masa itu juga adalah masa runtuhnya Abbasiyah selepas serbuan pasukan Mongol dan mulai bergeser ke Mesir dan Damaskus. Ikhtiar Ibn Taimiyyah sebagai pembaharu nampaknya tidak bisa dilepaskan konteksnya dari keadaan ketika itu saat transisi kekuatan Abbasiyah, munculnya Dinasti Mamluk yang membawa angin segar pendidikan dan peta politik yang panas dengan berbagai perseteruan yang ada. Keadaan ini termasuk juga memengaruhi latar sosial Ibn Katsîr yang lahir di permulaan abad 14 M menjadikan Beliau dan ulama-ulama di era itu memiliki karakteristik khusus yang menjadi cermin terhadap pemikirannya.

besarnya kecintaan Beliau pada Ibn Taimiyyah. Ibn Qadhi Syuhbah dalam kitabnya menyebutkan bahwa Ibn Katsîr memiliki ikatan khusus tersendiri sebagai murid dan guru yang begitu mendalam sehingga cenderung membela dan ikut banyak terhadap pendapatnya Ibn Taimiyyah. Beberapa kesempatan dalam mengeluarkan fatwanya Ibn Katsîr banyak mengambil rujukan pada Ibn Taimiyyah yang mengakibatkan Beliau mendapat celaan meskipun juga terkadang diganjar pujian. Metode penafsiran Ibn Taimiyyah pun menjadi acuan utama dalam kitab tafsirnya. Materi kitab Tafsir Ibn Taimiyyah *Muqaddimah fî Ushûl at-Tafsir* seolah tercetak ulang dalam mukadimah kitab Tafsir Ibn Katsîr sendiri. ad-Dawudi dalam kitabnya *Thabaq al-Mufasssîrîn* menyebutkan bahwa Ibn Katsîr adalah seorang yang menjadi panutan bagi para ulama dan ahli penghafal Al-Qur'ân pada masanya serta menjadi rujukan bagi orang-orang yang menekuni bidang ilmu *ma'ânî* dan *alfâdzh*.¹²

Pada usia 11 tahun Ibn Katsîr telah selesai menghafal AlQur'an dan melanjutkan memperdalam ilmu *qira'at*. Selama pengembaran ilmiyahnya, Ibn Katsîr berjumpa dengan banyak guru, di antara guru utama Beliau adalah Burhan ad-Din al-Fazari.

al-Fazari adalah seorang dalam terkemuka mazhab Syafi'i. Beliau juga berguru kepada Kamal ad-Din ibn Qadhi Syuhbah yang tadi disinggung sedikit di atas. Terhadap Beliau berdua Ibn Katsîr mendalami fikih dengan mengkaji kitab *at-Tanbîh* karya asy-Syirazi dan kitab-kitab lain baik *furû'* maupun *ushûl* di antaranya kitab *Mukhtashâr IbnHajib* dalam bidang *ushûl al-fiqh*.

Kesungguhan Ibn Katsîr dalam mengkaji hukum Islam kepada keduanya menjadikan Ibn Katsîr fakih dan mumpuni di bidang ilmu fikih sehingga menjadi rujukan konsultasi para penguasa dalam berbagai persoalan hukum.¹³

Perihal hadits, Ibn Katsîr berguru kepada ulama Hijaz dan mendapat ijazah dari al-Wani serta meriwayatkan langsung dari *huffâdzh* masyhur pada masanya seperti Najm ad-Din ibn alAtsqalani dan Syihab ad-Din alHajjar yang termasyhur dengan sebutan Ibn as-Syahnah. Guru-guru lainnya di antaranya Ibn Asakir dan al-Amidi.¹⁴ Secara singkat kepada al-Mizzi Ibn Kastir memperdalam kitab *Tahdzîb al-Kamâl* bidang ilmu *rijâl al-hadîts*. Ibn Katsîr juga berguru kepada Muhammad bin Muhammad adzDzahabi yang di atas telah dijelaskan bahwa Ibn Katsîr menggantikannya mengampu pelajaran hadits selain

¹² Muhammad Husain adz-Dzahabi. *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn ...*, hal. 173.

¹³ Nur Faizin Maswan, *Kajian Deskriptif Tafsîr Ibnu Katsîr ...*, hal. 39.

¹⁴ Muhammad Husain adz-Dzahabi. *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn ...*, hal. 173.

juga menjadi pengampu lembaga pendidikan pengganti Taqiy ad-Din as-Subki. Terkait hadits, Ibn Katsîr ditunjuk mengorganisir pengkajian terhadap kitab *Shahîh al-Bukhâri*. Pada bidang sejarah Beliau berguru pada sejarawan besar di kota Syam yakni al-Birzali. Kitab gurunya yang kemudian menjadi rujukan utama bagi Ibn Katsîr untuk mengurai peristiwa-peristiwa sejarah dalam karyakaryanya. Sebab pengaruh al-Birzali, Ibn Katsîr tumbuh menjadi seorang yang ahli dalam bidang sejarah dan menjadi seorang sejarawan yang sangat pakar di bidangnya.¹⁵

Secara umum ad-Dawudi dalam kitab *Thabaq alMufasssirînnya* menyebutkan banyak sekali guru-guru yang menjadi rujukan Ibn Katsîr di berbagai bidang dan disiplin ilmu, di antaranya adalah:

- a. Burhan ad-Din al-Fazari
- b. Kamal ad-Din ibn Qadhi Syuhbah
- c. Ibn Taimiyyah
- d. Jamal ad-Din al-Mizzi
- e. Ibn Suwaid
- f. Qasim bin Asakir
- g. Muhammad bin Muhammad adz-Dzahabi
- h. Ibn Syahnah
- i. Ibn Zarad
- j. Ishaq al-Amidi
- k. Ibn Radhi
- l. ad-Dabusi
- m. al-Wani
- n. al-Hutni
- o. al-Ashfahani
- p. al-Hajjar¹⁶

Pemikiran Ibn Katsîr yang luas dan multidisiplin ilmu tidak lepas dari ketekunan Beliau dalam belajar dan pengaruh dari guru-gurunya yang juga bukan orang sembarangan. Seperti dijelaskan, walau sejak kecil tidak mendapat pendidikan langsung dari ayahnya, tapi posisi itu berhasil digantikan dengan baik oleh kakaknya. Kondisi berjamurnya lembaga pendidikan dukungan dari Dinasti Mamluk juga dimanfaatkan dengan baik oleh Ibn Katsîr dan kakaknya dalam mencari sebanyak-banyaknya guru dan rujukan belajar lintas disiplin ilmu. Latar historis

¹⁵ Nur Faizin Maswan, *Kajian Deskriptif Tafsîr Ibnu Katsîr ...*, hal. 39-40.

¹⁶ ad-Dawudi, *Thabaqât al-Mufasssirîn*, Kairo: Beirut: Dâr al-Kotob al-Ilmiyah, Jilid 1, hal. 112. Ini baru sebagian dari banyaknya guru yang menjadi rujukan Ibn Katsîr dalam menimba ilmu di berbagai disiplin keilmuan. Banyaknya guru mencerminkan semangat Ibn Katsîr dalam menimba ilmu dan keluasan cakrawala keilmuannya dalam menerima setiap pengajaran dan pendidikan dari gurunya.

perpindahannya dari Irak ke Suriah yang dengan itu Ibn Katsîr berjumpa dengan banyak guru dan lembaga pendidikan yang mapan sekali lagi menjadi penyumbang luasnya perjalanan pemikiran dan rihlah intelektual Ibn Katsîr disamping kecerdasan alamiahnya yang memang sejak kecil sudah hafal dengan AlQur'an dan selalau *hirsh* dengan ilmu pengetahuan.

3. Karya-karya Ibn Katsîr

Kitab-kitab sebagai karya abadi Ibn Katsîr pantaslah membuktikan besarnya posisi Ibn Katsîr sebagai seorang ulama yang menguasai berbagai disiplin ilmu keislaman. Beribu-ribu halaman karya di berbagai disiplin ilmu menegaskan kedalaman ilmu dan keluasan pemikiran Ibn Katsîr. Ibn Katsîr –yang umumnya dikenal hanya sebagai– seorang mufasir, ternyata di balik itu semua adalah ulama yang fakih dan pakar pada disiplin ilmu lain seperti hadits, fikih dan sejarah yang dibuktikan dari kayanya khazanah berbagai kitab Beliau di disiplin-disiplin ilmu ini, di antara karya-karya Ibn Katsîr yang terekam para ulama setelahnya adalah:

- a. *al-Ijtihâd fî Thalab al-Jihâd*, berisi tentang tema-tema jihad yang ditulis pada 1368-1369 M untuk menggerakkan semangat juang masyarakat dalam mempertahankan pantai Lebanon-Suriah dari serangan raja Franks dari Syprus. Kitab ini banyak mendapat pengaruh dari salah satu kitab Ibn Taimiyyah berjudul *as-Siyâsah as-Syar'iyyah*.
- b. *Ahkâm*, ini adalah kitab fikih dengan rujukan utama AlQur'an dan Hadits.
- c. *al-Ahkâm 'alâ Abwâb at-Tanbîh*, adalah komentar Ibn Katsîr terhadap kitab *at-Tanbîh* karya as-Syirazi
- d. *Risalat al-Jihâd*
- e. *Kabîr al-Ahkâm*, merupakan salah satu kitab Ibn Katsîr yang tidak selesai.
- f. *at-Takmîl fî Ma'rifat ats-Tsiqat wa ad-Dhu'afâ' wa alMajâhil*, umumnya dicetak dalam lima jilid yang merupakan perpaduan antara kitab *Tahdzîb al-Kamâl* karya mertua Beliau al-Mizzi dengan kitab *Mîzân al-Itidâl* karya gurunya adzDzahabi. Kitab ini berisi riwayat para perawi hadits. sayangnya kitab ini hanya berupa manuskrip.
- g. *Jamî' al-Masânid wa as-Sunan (al-Hadyu)*, berisi daftar para sahabat Baginda Nabi yang meriwayatkan hadits dan hadits-hadits yang dikumpulkan dari *Kutub as-Sittah*, *Musnad Ahmad*, *al-Bazzar*, *Abu Ya'la* serta *Mu'jam al-Kabîr*. Kitab ini disusun berdasarkan urutan huruf. Kitab ini pun hanya berupa manuskrip saja.

- h. *Ikhtishâr Ulûm al-Hadîts*, adalah ringkasan kitab *Muqaddimah* Ibn Shalah yang kemudian diberikan *syarh* oleh Ahmad Muhammad Syakir dengan judul *al-Ba'îts al-Hadîts fî Ikhtishâr Ulûm al-Hadîts*.
- i. *Takhrîj al-Ahâdîts Adillah at-Tanbîh li Ulûm al-Hadîts*, merupakan *takhrîj* terhadap hadits-hadits yang digunakan menjadi dalil oleh as-Syirazi dalam kitab *at-Tanbîhnya*
- j. *Syarh Shahîh al-Bukhârî*, merupakan penjelasan kitab hadisthadits *Shahîh al-Bukhârî* namun kitab ini tidak selesai dan dilanjutkan oleh Ibn Hajar al-Atsqalani menjadi kitab yang cukup fenomenal *Fath al-Bârî bi Syarh Shahîh al-Bukhârî*.
- k. *al-Hadîts at-Tauhîd wa ar-Radd alâ asy-Syirk*
- l. *al-Madkhâl ilâ Kitâb as-Sunnah*, adalah ringkasan kitab ilmuilmu hadits karya Baihaqi
- m. *al-Musnâd as-Syaikhayni Abu Bakr wa 'Umar*, kitab empat jilid setebal 433 halaman yang menjelaskan tentang keislaman Abu Bakar dan Umar serta keistimewaannya, cara berpikirnya dengan riwayat al-Faruq. Kitab ini juga menjabarkan riwayatriwayat hadits Baginda Nabi melalui *atsar ash-Shahâbah*, hukum-hukum serta perawinya, sayangnya kitab aslinya hilang dan hanya ada manuskrip.
- n. *Mukhtashâr Ibn Hâjib*
- o. *al-Wadîh an-Nafîs fî Manâqib al-Imâm Muḥammad ibn Idris*¹⁷
- p. *Muqaddimât*, adalah kitab yang berisi tentang penjelasan ilmu *musthalah al-hadîts*
- q. *al-Bidâyah wa an-Nihâyah*, salah satu cetakannya terdiri dari 14 jilid yang sangat komprehensif memaparkan rangkaian peristiwa bersejarah sejak awal penciptaan alam semesta sampai peristiwa di tahun 768 H. Sejarah dalam kitab ini dibagi menjadi dua bagian utama, pertama sejarah kuno yang memaparkan riwayat penciptaan alam raya sampai kenabian Baginda Nabi dan yang kedua adalah masa dakwah Baginda Nabi di Mekkah sampai dengan pertengahan abad ke-8 H. Peristiwa setelah hijrah disusun berdasar tahun kejadian. Pada bagian akhir, kitab ini dilengkapi dengan catatan mengenai tanda-tanda hari kiamat, tanda-tanda fitnah dan tanda-tanda kemewahan seputar akhirat. Kitab ini menjadi salah satu rujukan utama bidang sejarah bagi para sejarawan.
- r. *al-Kawâkîb ad-Darari* adalah kitab sejarah yang menjadi ringkasan dari *al-Bidâyah wa an-Nihâyah*¹⁸

¹⁷ Manna al-Qaththan, *Mabâhits fî 'Ulûm Al-Qur'ân ...*, hal. 386.

- s. *al-Fushûl fî Sîrat ar-Rasûl*, kitab ini menjelaskan Tafsir surat al-Ahzâb yang termaktub di dalamnya kisah tentang perang Khandaq dan belum ada yang menjelaskannya sebelum kitab ini.
- t. *Maulid ar-Rasûl*
- u. *Tabaqhât asy-Syâfi'iyah*, sebuah kitab yang banyak menjelaskan tentang fikih. Dalam penulisan kitab ini Ibn Katsîr banyak terpengaruh dari gurunya Ibn Taimiyyah dan dijadikan rujukan dalam bidang hukum. Kitab ini hanya selesai pada bab mengenai haji.
- v. *Manâqib al Imâm asy-Syâfi'î*
- w. *Qaidah al-Ibn Katsîr fî al-Qira'ah*
- x. *Fadhâil Al-Qur'ân*, berisi ringkasan sejaral Al-Qur'ân dan keutamaan-keutamaan Al-Qur'ân, di beberapa cetakan kitab ini disertakan di akhir *Tafsir Al-Qur'ân al-'Adzhîm* karya Beliau
- y. *Tafsir Al-Qur'ân al-'Adzhîm*, ini adalah karya paling monumental Beliau yang akan menjadi bahan penelitian peneliti untuk dibahas setelah sub bab ini.¹⁹

4. Profil, Sejarah dan Metodologi Tafsir Ibn Katsîr

Setelah sedikit banyak dilihat biografi dan sepakterjang keilmuan Ibn Katsîr yang melegenda dan teruji di tataran ulama-ulama setelahnya. Juga sudah disaksikan gambaran latar historis dan sosiologis kehidupan Ibn Katsîr yang memengaruhi kepribadian dan keilmuan Ibn Katsîr serta dapat mencetak pribadi sehebat Ibn Katsîr dari sisi pemikiran dan keilmuan. Mulailah penelitian ini masuk sedikit lebih ke dalam lagi untuk melihat kitab Tafsir yang menjadi *magnum opus*nya yakni *Tafsir Ibn Katsîr* atau yang umumnya tertera di halaman depan –umumnya– cetakan dengan nama *Tafsir Al-Qur'ân al-'Adzhîm*.

Peneliti memulai bagian ini dengan pujian Rasyid Ridha yang terdapat di kitab *Mabâhith fî 'Ulûm Al-Qur'ân* Manna alQaththan yang mengatakan bahwa Tafsir karya Ibn Katsîr adalah sebuah Tafsir paling masyhur yang memberikan perhatian besar pada nukilan-nukilan riwayat para mufasir terdahulu, memberikan penjelasan terhadap makna-makna ayat dan hukumnya, menjauhkan Tafsir dari pembahasan seputar *i'rab* dan cabang-cabang linguistik yang umumnya dikupas meluas oleh sementara mufasir serta menghindarkan Tafsir dari pembahasan yang meluas dari sub-subkeilmuan lain yang tidak

¹⁸ Muhammad Sofyan, *Tafsîr wa al Mufasssirun ...*, hal. 54.

¹⁹ Nur Faizin Maswan, *Kajian Deskriptif Tafsîr Ibnu Katsîr ...*, hal. 42-43. Kitabkitab ini hanya sebagian dari begitu banyaknya karya-karya Ibn Katsîr yang terekam dalam catatan para ulama setelahnya. Sebagian hilang, sebagian tak tercatat, sebagian hanya berupa manuskrip dan sebagian terbukukan hingga sampai kepada saat sekarang.

–begitu– diperlukan dalam memahami Al-Qur’ân secara umum maupun hukum-hukum serta *mau’idzah*nya secara khusus.²⁰

Manna al-Qaththan pun secara pribadi menambahkan komentar positifnya terhadap Tafsir karya Ibn Katsîr setelah menukil pujian Rasyid Ridha dengan menyebut bahwa Tafsir Ibn Katsîr inilah Tafsir yang paling banyak memuat ayat-ayat yang saling bersesuaian maknanya atau Tafsir ayat dengan ayat.²¹ Keunggulan lainnya menurut Manna al-Qaththan adalah bahwa Tafsir ini mengikutkan penafsirannya terhadap hadits-hadits *marfû’* yang sangat relevan dengan ayat yang diTafsir kan maknanya. Selain itu dalil-dalil lain terhadap ayat seperti *atsâr ash-shahâbah*, *qaul at-tabi’în* dan ulama-ulama *mutaqaddimîn* juga banyak mewarnai penafsiran di Tafsir ini. Komentarnya terhadap Tafsir karya Ibn Katsîr ditutup dengan apresiasi terhadap sikap kritis Ibn Katsîr dalam menempatkan kisah-kisah *Israiliyât* yang memang tidak bisa dilepaskan dari tafsir-tafsir *bi al-ma’tsûr* walaupun memang Ibn Katsîr tidak menyelidikinya secara tuntas dengan anggapan masih ada beberapa kisah-kisah *Israiliyât* yang perlu diselidiki mendalam.²²

Soal penamaan, hal unik dalam kitab Tafsir ini adalah tidak ditemukannya penamaan dari Ibn Katsîr sendiri sebagai mufasir dalam menamai kitab Tafsirnya. Termasuk saat melihat mukadimah Tafsir ini yang –sebetulnya cukup– panjang. Tidak ditemukan secara eksplisit nama kitab yang langsung disematkan oleh mufasir. Tidak seperti kebanyakan kitab Tafsir yang penamaannya langsung diberikan oleh mufasirnya sendiri, bahkan kitab-kitab lainnya dari Ibn Katsîr di berbagai disiplin ilmu diberikan namanya langsung oleh Ibn Katsîr.

Beberapa ulama seperti ash-Shabuni mengatakan bahwa nama *Tafsir Al-Qur’ân al-‘Adzhîm* adalah pemberian sendiri dari mufasir yakni Ibn Katsîr. Sebagian besar ulama berpendapat bahwa baik nama *Tafsir Al-Qur’ân al-‘Adzhîm* maupun *Tafsir Ibn Katsîr* adalah nama yang disematkan oleh ulama-ulama setelahnya mengingat kandungan yang ada di dalam kitab Tafsir tersebut dan penisbatan terhadap nama mufasirnya. Terlepas dari perdebatan tersebut, yang jelas Tafsir ini ditulis oleh Ibn Katsîr, hanya persoalan penamaan yang tidak tertulis secara empiris terutama di karya Tafsir itu sendiri.²³ Merupakan suatu

²⁰Manna al-Qaththan, *Mabâhith fî ‘Ulûm Al-Qur’ân...*, hal. 386.

²¹Perihal Tafsîr ayat dengan ayat sedikit akan dibahas kemudian, sebab Ibn Katsîr sebagai penulis kitab Tafsîr ini memberikan perhatian yang serius terhadap metode penafsiran yang satu ini (penafsiran Al-Qur’ân dengan Al-Qur’an).

²²Manna al-Qaththan, *Mabâhith fî ‘Ulûm Al-Qur’ân...*, hal. 387.

²³Maliki, “Tafsîr Ibn Katsîr: Metode dan Bentuk Penafsirannya,” dalam *Jurnal el-Umdah*, Vol. 01 No. 1 Tahun 2018, hal. 78.

kewajaran jika setiap orang berspekulasi tentang apa sesungguhnya nama Tafsir itu atau mengapa Ibn Katsîr tidak memberikan nama terhadap Tafsirnya. Sebuah kejelasan yang sampai di tangan umat masa kini adalah bahwa kitab Tafsir ini umumnya berjudul *Tafsir Ibn Katsîr* dan *Tafsir Ibn Katsîr*.

Pada mukadimah tidak ditemukan juga perihal sejarah dan alasan kenapa Tafsir ini disusun. Mukadimah digunakan Ibn Katsîr untuk membahas metode yang paling baik dalam menafsirkan Al-Qur'an serta banyak ayat dan riwayat yang mendukung soal *ahsan thuruq at-Tafsir* hingga yang menyangkut soal *Israiliyât*. Sayangnya, secara spesifik peneliti belum menemukan alasan mengapa Tafsir ini ditulis dan motif dibalik penulisannya. Sekali lagi jika menelusuri pembukaan kitab Tafsir ini yang ditulis oleh Ibn Katsîr, para pembaca hanya menemukan tulisan-tulisan Ibn Katsîr semisal tentang kewajiban orang Islam untuk belajar dan memahami Al-Qur'an, urutan pengambilan referensi penafsiran, jumlah dan tertib ayat, huruf, kalimat juga *juz* Al-Qur'an, ketidaksetujuan Ibn Katsîr terhadap penafsiran dengan *ra'y* saja serta hal-hal lain seputar ayat, surat dan kalimat dalam Al-Qur'an secara definitif.

Peneliti menemukan sedikit saja tulisan salah seorang *muhaqqiq* kitab Tafsir ini yakni 'Abdullah bin Muhammad bin 'Abdurrahman bin Ishaq Alu Syaikh dalam mukadimah ringkasannya tentang Tafsir karya Ibn Katsîr yang menerangkan bahwa Tafsir ini ditulis pada masa ketika orang-orang memberikan perhatian yang sangat besar dalam mempelajari dan mengajarkan ilmu-ilmu syariat serta mengamalkan, mencatat dan memeliharanya. Hal itu didukung dari kepemilikan mereka (para ulama di masa itu) terhadap sumber dan rujukan yang berlimpah di berbagai disiplin ilmu keislaman. Bidang sejarah misal, mereka memiliki mutiara-mutiara hikmah hasil rekaman orang-orang yang berpengalaman dan memiliki pengetahuan yang komprehensif menegani keberhasilan orang-orang yang bertakwa dan kehancuran orang-orang yang lalai kepada Allah. Dimensi lain seperti kezuhudan dan keilmuan jiwa (*tassawuf*) mereka memiliki penjelasan, nasehat dan pelajaran serta metodologi, pendekatan dan pemikiran yang mendukung hal itu semua.²⁴

Sekali lagi, tidak ada literatur yang ekspilisit yang menjelaskan tentang latar belakang penulisan Tafsir ini. Ketika peneliti menelusuri karya-karya ilmiah baik jurnal, tesis dan disertasi yang membahas

²⁴Abdullah Ishaq Alu Syaikh, *Lubâb at-Tafsîr min Ibn Katsîr*, Jakarta: Pustaka Imam Syafi'i, 2008, hal. 4. Ini adalah salah satu dari begitu banyaknya kitab yang memberikan *tahqîq*, komentar, ringkasan dan penjelasan tentang Tafsîr karya Ibn Katsîr.

tentang Tafsir Ibn Katsîr, seluruhnya tidak memuat tentang latar belakang mengapa Tafsir ini ditulis. Umumnya para peneliti langsung menjelaskan pada tataran sistematika, metodologi atau pengaruh Tafsir ini terhadap setelahnya atau pengaruh tafsir-tafsir sebelumnya terhadap Tafsir karya Ibn Katsîr ini.

Pada mukadimah Ibn Katsîr –jika peneliti boleh sedikit menganalisis dan menduga– ditemukan riwayat-riwayat yang didialogkan oleh Ibn Katsîr dalam membahas pilihan para ulama dalam menafsirkan Al-Qur'an. Pada satu sisi ada ulama yang berkeberatan dalam menafsirkan Al-Qur'ân tanpa pengetahuan yang dimiliki sebab khawatir tergolong ke dalam hadits yang diperingatkan oleh Rasul ketika menafsirkan Al-Qur'ân dengan serampangan dengan corak penafsiran *bi ar-ra'y*. uniknya Ibn Katsîr memberikan lampu hijau dan catatan dengan terlebih dahulu menjelaskan riwayat-riwayat yang mendukung soal – selagi mampu– menjelaskan atau menafsirkan Al-Qur'ân atau berbicara tentang Tafsir yang diketahui makna *lughowîy* dan *syar'îny*. Ibn Katsîr menyatakan tidak ada dosa ketika mengikuti trek demikian. Sederhananya –dalam pandangan peneliti– Ibn Katsîr ingin mengatakan Tafsirkanlah Al-Qur'ân selagi ada ilmu yang menunjang dan memiliki pengetahuan soal itu dan jika ada satu dua hal yang tidak diketahui maka diam adalah kewajiban untuk menjaga dari hal-hal yang tidak perlu. Mengenai hal ini Ibn Katsîr mengutip ayat Surat Ali 'Imrân/3:187, sebagai berikut:

لَتُبَيِّنَهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ

Hendaklah kamu menerangkan isi kitab itu kepada manusia dan janganlah kamu menyembunyikannya...

Juga sebuah hadits baginda Nabi yang menyatakan bahwa siapa saja yang ditanya tentang suatu ilmu kemudian menyembunyikannya, maka orang tersebut di hari kiamat akan dibelenggu dengan rantai dari api neraka.²⁵

Peneliti melihat, dari sanalah di antara sebab lahirnya Tafsir Ibn Katsîr, walau tidak terlihat secara eksplisit. Nampaknya, Ibn Katsîr ingin menjalankan tugasnya sebagai ulama dengan banyaknya rujukan ketika itu ditambah keilmuan Beliau yang mumpuni untuk menjelaskan (menafsirkan) Al-Qur'ân tentunya seseuai dengan keilmuan dan jalan yang Beliau yakini yakni Tafsir *bi al-ma'tsûr*. Lahirlah Tafsir ini sebagai konsekuensi logis pemikiran Beliau yang berpendapat bolehnya

²⁵Ibn Katsîr. *Tafsîr Al-Qur'ân al-'Adzhîm ...*, hal. 9

seseorang dengan pengetahuannya memberikan penafsiran atau penjelasan terhadap Al-Qur'an.

Sistematika adalah bagian selanjutnya yang ingin peneliti sampaikan dari Tafsir karya Ibn Katsîr ini. Tafsir ini dari sisi sistematika tergolong ke dalam *tartîb mushâfi* melihat dari susunannya yang sesuai dengan tertib Al-Qur'ân mulai dari surat pertama yakni al-Fâtihah hingga surat terakhir yakni an-Nâs. Melihat dari cetakan Tafsir karya Ibn Katsîr yang ada di tangan peneliti dan hampir seluruh cetakan terdiri atas empat jilid. Jilid pertama memuat Tafsir Al-Qur'ân dari surat al-Fâtihah sampai surat an-Nisâ dengan jumlah halaman mencapai 544 halaman.

Jilid kedua memuat surat al-Mâ'idah samapi surat an-Nahl dengan 525 halaman, sementara jilid ketiga memuat surat al-Isrâ sampai surat Yâsîn dengan jumlah halaman juga 525 halaman seperti jilid kedua. Jilid keempat bermula dari surat ash-Shâffât sampai surat an-Nâs dengan jumlah halaman sebanyak 509 halaman. Sajian sistemik lainnya adalah model pengumpulan kelompok ayat yang dianggap masih berhubungan dalam satu kelompok kecil kemudian baru diberikan penafsiran satu persatu baik secara kata, kalimat maupun ayat dengan mengulangi penulisan ayatnya di bagian penafsiran, dan begitu sampai akhir dari Tafsir ini.

Sistematika model demikian tergolong baru di zaman tersebut, tidak seperti kebanyakan mufasir yang menafsirkan dengan langsung perkata atau kalimat. Penafsiran dengan pengelompokkan kecil terhadap ayat ini membawa sebuah pemahaman tentang adanya *munâsabah* di antara ayat yang saling berhimpit dan berdekatan yang dampaknya memberikan kemudahan pemahaman kepada para pembaca tentang suatu tema yang sedang dibahas oleh Al-Qur'an. Penafsiran dengan sistematika demikian juga menghindarkan penafsir maupun pembaca dari parsialitas penafsiran yang akan menyulitkan pemahaman terhadap ayat Al-Qur'ân maupun penafsirannya. Penafsiran ini menggambarkan begitu pahamnya Ibn Katsîr soal *munâsabah* ayat selain dari *munâsabah* antar ayat atau penafsiran

Al-Qur'ân dengan Al-Qur'ân yang akan dijelaskan setelah ini. Sistematika ini di kemudian hari hingga kini menjadi magnet tersendiri bagi para mufasir termasuk mufasir kontemporer dalam menulis karya-karya tafsirnya.²⁶

Mengenai urusan metode penulisan tafsir, ketika pembaca memperhatikan sekilas saja tentang Tafsir karya Ibn Katsîr ini maka metode yang digunakan adalah *tahlîly* atau analisis. Terlihat dari

²⁶ Nur Faizin Maswan, *Kajian Deskriptif Tafsîr Ibnu Katsîr...*, hal. 62.

kecenderungan penjabarannya ayat demi ayat sesuai tertib urutan mushaf Al-Qur'ân dengan penjelasan yang didukung dari berbagai aspek dan disiplin ilmu lainnya. Empat jilid tebal dalam pandangan peneliti—sudah cukup menjelaskan bahwa metode yang ditempuh oleh Ibn Katsîr dalam menyusun tafsirnya adalah metode analisis.

Quraish Shihâb menjelaskan bahwa metode ini adalah sebuah metode dalam menjabarkan kandungan ayat demi ayat AlQur'an dari berbagai segi dan sisinya sesuai dengan kacamata dan kecenderungan dari keinginan mufasir dalam menjelaskan yang disajikan dengan pedoman runtut sesuai tertib mushaf. Hal-hal yang umumnya disajikan dalam metode analisis ini adalah soal Tafsir perkata yang memang termaktub dalam Tafsir IbnKatsîr walaupun tidak semua kata diperlakukan demikian. Ada juga Tafsir berupa *munâsabah* ayat, sebab-sebab turun ayat, makna global ayat, *istinbath* hukum dari berbagai kacamata mazhab, keistimewaan ayat, *i'râb*, ilmu *qirâ'at* dan segi lainnya termasuk pendapat mufasir sendiri berdasarkan pengalaman intelektual dan riwayat pendidikan yang memengaruhinya.²⁷ Kesemuanya peneliti anggap terpenuhi dan menjadi bagian metode penafsiran yang dilakukan Ibn Katsîr sehingga tepatlah berbagai literatur mengatakan bahwa metode Tafsir ini adalah *tahlîlîy*.

Sisi corak dari Tafsir ini juga mendapat perhatian khusus dari para ulama setelahnya. Manna al-Qaththan menilai bahwa Tafsir ini adalah Tafsir yang paling terkemuka soal pendekatan atau corak *bi alma'tsûrnya* dari sekian banyak Tafsir yang pernah ditulis. Manna al-Qaththan bahkan mendudukkan Tafsir karya Ibn Katsîr ini pada peringkat kedua setelah Tafsir *Jâmi' al-Bayân fî Tafsir Al-Qur'ân* karya Imam Jarir ath-Thabari.²⁸

Ahli-ahli lain juga sepakat menempatkan Tafsir IbnKatsîr ini ke dalam bagian dari Tafsir bercorak periwayatan atau *bi alma'tsûr*, di antaranya adalah az-Zarqani, adz-Dzahabi, alFarmawi termasuk di dalamnya Hasbi ash-Shiddieqy dan ahli lainnya. Kesepakatan itu didapat tentunya setelah memerhatikan bahwa Tafsir karya Ibn Katsîr ini secara konsisten mengategorikan atau memberikan corak penafsiran dengan bersumber pada penafsiran ayat dengan ayat, penafsiran ayat dengan hadits Nabi yang menjelaskan sebagian ayat yang sulit ditafsirkan, penafsiran dengan ijtihad para sahabat dan tentunya penafsiran dengan ijtihad para *tabi'în*. Penetapan kriteria ini adalah sebab Tafsir

²⁷M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsîr: Syarat, Ketentuan dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat Al-Qur'an*, Tangerang: Lentera Hati, 2013, hal. 321.

²⁸Manna al-Qaththan, *Mabâhith fî 'Ulûm Al-Qur'ân ...*, hal. 365.

Ibn Katsîr adalah penafsiran dengan dominasi penafsiran *bi arriwâyah* atau dengan unsur-unsur *atsar*, maka disebutlah corak penafsiran Tafsir ini dengan Tafsir *bi al-ma'tsûr* atau kitab Tafsir yang penafsirannya didominasi oleh *atsar-atsar* yang bersumber dari empat sumber yang sudah dipaparkan di atas.²⁹

Dilihat dari sisi nuansa penafsiran, berangkat dari latar belakang keilmuan Ibn Katsîr yang sangat multidisipliner tak ayal Tafsir ini memiliki kecenderungan atau nuansa ke berbagai arah pendekatan epistemologi keilmuan. Peneliti juga melihat begitu banyaknya karya-karya Ibn Katsîr yang juga bertebaran di berbagai disiplin ilmu, maka sekali lagi tidak heran kalau Tafsir IbnKatsîr dari sisi nuansa akan beririsan dengan banyak pembahasan disiplin keilmuan.

Kitab Tafsir Ibn Katsîr tidak bisa dipungkiri sebagai sebuah kitab Tafsir yang kaya akan materi pembahasan. Isinya tidak melulu soal Tafsir Al-Qur'ân tapi juga berisi fan atau cabang keilmuan Islam yang lainnya seperti hadits, fikih, sejarah, *qira'at* dan lainnya. Nuansa hadits misalnya, jelas tergambar dalam Tafsir IbnKatsîr selain memang sebab selain Beliau seorang *muhaddits* adalah bahwa sajian hadits-hadits yang digunakan dalam menafsirkan ayat dilengkapi perlengkapan ilmu penunjang suatu hadits mulai dari *jarh wa ta'dîl*, kritik hadits, *rijâl al-hadîts*. Sisi fikih juga tak luput dari perhatian Ibn Katsîr, tak jarang Ibn Katsîr menjelaskan panjang lebar terkait persoalan *fiqhiyah* dengan berpegangan kepada mazhab Imam Syafi'i sambil terkadang menyampaikan pendapat dari mazhab lainnya. Nuansa fikih ini menunjukkan sikap terbuka beliau terhadap berbagai macam mazhab yang ada sekaligus menjelaskan kedalaman keilmuan beliau dalam bidang fikih khususnya mazhab Syafi'i. Nuansa sejarah yang juga menjadi salah satu keunggulan Beliau ditampakkan bukan pada luas dan panjangnya Beliau dalam memaparkan kisah-kisah terdahulu dalam Al-Qur'ân melainkan pada objektivitas Beliau dalam menyampaikan kritik terhadap para pendahulunya yang dianggap kurang pas. Ibn Katsîr juga menambahkan kisah-kisah terutama dalam ihwal kisah-kisah yang bersumber dari *Israiliyât* secara proporsional dan kritis.³⁰

²⁹ Nur Faizin Maswan, *Kajian Deskriptif Tafsîr Ibnu Katsîr...*, hal. 65. Tafsîr Ibn Katsîr dinilai sebagai Tafsîr yang mampu menahan diri dari menjelaskan secara detail dan panjang lebar soal disiplin keilmuan lain, walaupun tidak dipungkiri di balik *bi al-ma'tsûr*nya kitab Tafsîr ini Ibn Katsîr tetap secara sekilas dan selayang pandang menjelaskan tentang aspek *'irab, nahwu, sharaf, balaghah* dan aspek linguistik serta nonlinguistik lainnya. Itu semua sekali lagi tidak mengulangi corak utamanya sebagai Tafsîr bergenre *bi al-ma'tsûr*.

³⁰ Nur Faizin Maswan, *Kajian Deskriptif Tafsîr Ibnu Katsîr...*, hal. 51-52.

Beberapa literatur melengkapi kajiannya dengan penilaian objektif terhadap Tafsir karya Ibn Katsîr ini. Bentuknya di antara lain soal komentar terhadap kelebihan Tafsir ini di antaranya, kekritisannya terhadap riwayat serta *Israiliyât* secara khusus.

Tafsir Ibn Katsîr juga mengakomodir penafsiran para pendahulunya sehingga rekaman terhadap riwayat penafsiran sebelumnya tersimpan baik. Perhatian terhadap penafsiran ayat dengan ayat juga menjadi suatu poin lebih dalam Tafsir ini bersamaan dengan kualitas kesesuaian ayat yang dipadupadankan dan disusun sedemikian rupa oleh Ibn Katsîr dalam menjelaskan sebuah permasalahan dengan *munâsabah* ayat. Kelebihan lain seperti kekuatan bersandar pada riwayat dan *atsar*, keluasan riwayat dan sanad yang diberikan plus *tarjih* yang dipaparkan melengkapi riwayat dan sanad yang dijelaskan tersebut, penguasaan terhadap *nâsikh* dan *mansûkh*, penguasaan terhadap kualitas riwayat, pendekatan linguistik seperti *'irab* dan *balaghah*, *istinbâth* hukum yang diambil terhadap sebuah problem fikih serta kemoderatan Tafsir yang tidak menyinggung salah satu kelompok yang bisa menyebabkan persinggungan di antara kelompok yang ada menjadi berbagai macam kelebihan yang dimiliki Tafsir Ibn Katsîr. Sedangkan kekurangan hanya pada kisaran ketercampuran hadits *shahih* dan yang tidak, pengulangan hadits dan keberadaan hadits *dha'îf*, sisa-sisa *Israiliyât* yang masih ada serta khabar-khabar yang sanadnya tidak *shahih* dan luput dari penjelasan tersebut.³¹

B. M. Quraish Shihâb

1. Biografi M. Quraish Shihâb

Beliau adalah Muhammad Qurasih Shihâb bin Habib Abdurrahman Shihâb bin Habib Ali bin Habib Abdurrahman Shihâb, lahir di Lotassalo, Rappang, Kabupaten Sidrap, sebuah kota kecil berjarak 185 km dari kota Makassar, Sulawesi Selatan pada 16 Februari 1944 bertepatan dengan 22 Shafar 1363 H. Lahir dari sebuah keluarga besar keturunan Arab-Bugis dari 12 orang bersaudara sebagai anak keempat.³²

³¹ Muhammad Sofyan, *Tafsîr wa al Mufasssirun ...*, hal. 58.

³² Latief Siregar, *et.al, Cahaya, Cinta dan Canda: M. Quraish Shihab*. Tangerang: Lentera Hati, 2015, hal. 7. Shihab merupakan salah satu marga keturunan Baginda Nabi yang dinisbatkan kepada Syekh Ahmad Syahabuddin al-Asghar yang kemudian disebut Bin Syahab. Terdapat dua versi penyebutan satu dengan Syihab dan satu dengan Syahab, keluarga M. Quraish Shihab lebih memilih Shihab atau Shihab sebab lebih benar dari sisi pengucapan walaupun tidak sepopuler Syahab. Syihab berarti bintang yang merupakan pengejawantahan dari kemuliaan nasab para pemiliknya yang menjadi penerang dengan sinar ilmu yang dimilikinya.

Semua orang tidak meragukan lagi M. Quraish Shihâb, seorang ahli Tafsir kenamaan asal Indonesia yang keilmuannya sudah diakui bukan saja di tataran nasional tapi juga internasional terbukti dari berbagai penghargaan terutama yang baru-baru ini diberikan oleh pemerintah Mesir berupa bintang Tanda Kehormatan Tertinggi dalam Bidang Ilmu Pengetahuan dan Seni yang langsung diberikan oleh perdana menteri Mesir, Musthafa Madbouli di Kairo, Mesir. Sebuah penghargaan yang diberikan kepada insan-insan ilmuwan hebat termasuk di dalamnya Mustafa Maraghi, Mahmoud Syaltout dan Syekh Muhammad Husein seorang Mufti Palestina dan ulama-ulama berpengaruh lainnya dari seluruh dunia.³³

Secara singkat jika dirunutkan riwayat intelektualnya di luar pendidikan bersama ayahnya adalah dimulai dari Sekolah Dasar Lompobattang dan Sekolah Menengah Pertama Muhammadiyah Makassar. Pada 1956 di pertengahan masa sekolahnya di SMP, M. Quraish memutuskan berhijrah dan mondok ke Pondok

Pesantren Darul Hadits al-Faqihyyah, Malang asuhan Habib Abdul Qadir Bilfaqih. Hanya dua tahun M. Quraish menimba ilmu di Malang sampai kemudian berangkat ke Kairo, Mesir melanjutkan sekolah menengahnya. Pendidikan tingginya juga dihabiskan di Mesir. Pada 1967 M. Quraish menamatkan Lc. -nya pada Fakultas Ushuluddin, Jurusan Tafsir Hadits, Universitas alAzhar, Kairo. Magisternya pun ditempuh dengan singkat di alAzhar selama dua tahun untuk menggapai Master (MA) dalam bidang Tafsir Al-Qur'ân dengan judul penelitian *al-'Jâz at-Tasyrî'iy li Al-Qur'ân al-Karîm* (Kemukjizatan Al-Qur'ân dari sisi hukum). Sepulangnya M. Quraish ke Makassar pada 1973 jabatan sebagai Pembantu Rektor Bidang Akademik dan Kemahasiswaan diterimanya. Selama tujuh tahun Beliau mengembang jabatan ini di IAIN Alaudin Makassar mendampingi ayahnya. Beberapa jabatan publik juga diembannya ketika itu, seperti Koordinator Kopertais Wilayah VII Indonesia Bagian Timur dan Pembimbing Mental di jajaran pimpinan Kepolisian Indonesia Bagian Timur.³⁴

³³ <https://tirto.id/quraish-shihab-terima-penghargaan-dari-pemerintah-mesir-evsn> diakses pada 23 Maret 2023 pukul 21.03. Penghargaan ini diberikan tahun lalu 27 Januari 2020 pada Konferensi Internasional tentang Pembaharuan Pemikiran Islam yang diadakan di Universitas Al-Azhar, Kairo, Mesir. Sebuah penghargaan yang sangat *prestige* dan menjadi bukti keilmuan dan kepakaran M. Quraish Shihab dalam bidang Tafsir yang diakui oleh dunia internasional.

³⁴Muhammad Iqbal, "Metode Penafsiran Al-Qur'ân M. Quraish Shihab" dalam *Jurnal Tsaqafah*, Vol. 6 No.2 Tahun 2010, hal. 250.

Tujuh tahun mengabdikan, M. Quraish Shihâb melanjutkan rihlah intelektualnya kembali ke al-Azhar. Program Doktoralnya ditempuh dengan singkat dengan hasil yang sangat memuaskan. Yudisium *Summa Cumlaude* dengan predikat tingkat satu (*Mumtâz ma'a Martabât asy-Syaraf al-'Ulâ*) yang merupakan predikat pertama bagi mahasiswa yang berasal dari Asia Tenggara. Disertasi Beliau kali ini berjudul *Nazm ad-Durar li alBiqâ'i Tahqîq wa Dirâsah* adalah kajian tentang analisis keotentikan terhadap kitab *Nazm ad-Durar* karya *al-Biqâ'i*. Setelah kembali ke tanah air 1984, M. Quraish Shihâb menerima tugas di Fakultas Ushuluddin, Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta hingga pada akhirnya di tahun 1992-1998 adalah masa bagi M. Quraish Shihâb mengemban amanah sebagai rektor IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta.³⁵

Kepakaran M. Quraish dalam bidang Tafsir tidak hanya diakui dalam lingkup internal kampus IAIN Jakarta ketika itu, di luar kampus jabatan strategis sebagai konsekuensi logis kepakaran Beliau diakui oleh banyak lembaga. Kepakaran dalam bidang Tafsir dalam diri Beliau berpadu dengan kecakapan manajerial dan akademik serta pengaruhnya di muka publik. Hal ini membuat Beliau –selain sebagai rektor– juga diamanahi beberapa jabatan publik seperti Ketua MUI Pusat (1984) bahkan sebelum Beliau menjadi rektor, anggota Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'ân Departemen Agama sejak 1989, Asisten Ketua Umum Ikatan Cendekiawan Muslim se-Indonesia pada 1990, anggota MPR RI, Direktur Pengkaderan Ulama MUI, Dewan Syariah Bank Mu'amalat Indonesia, Anggota Dewan Riset Nasional, Anggota Badan Akreditasi Nasional, Anggota Badan Pertimbangan Pendidikan Nasional, menjadi Dewan Redaksi di beberapa jurnal ilmiah seperti *Studi Islamika*, *Mimbar Ulama*, *Ulumul Qur'an* dan *Refleksi*. Puncaknya pada 1998 M. Quraish Shihâb dipercaya menjadi Menteri Agama di penghujung kekuasaan Orde Baru. Hanya 70 hari M. Quraish menjadi menteri sebab masa-masa itu adalah masa-masa ketidakstabilan politik, ekonomi, sosial dan aspek lainnya dalam lingkup transisi dari Orde Baru ke era Reformasi.³⁶

³⁵ Atik Wartini, “Corak Penafsiran M. Quraish Shihab dalam Tafsir al-Mishbâh”, dalam *Jurnal Studi Islamika*, Vol. 11 No. 1 Tahun 2014, hal. 115-116.

³⁶ Latief Siregar, *et.al*, *Cahaya, Cinta dan Canda: M. Quraish Shihab ...*, hal. 187. 70 hari menjadi menteri adalah sesuatu hal yang banyak memberikan pelajaran kepada M. Quraish Shihab. Suatu sisi 70 hari terlalu sedikit untuk M. Quraish berbuat sesuatu sebagai orang nomor satu di Lapangan Banteng. Suatu sisi juga Beliau merasa beryukur segera keluar dari lingkungan politik praktis yang diyakini bukan sebagai dunianya. –Berkaca dari buku biografi Beliau– adalah suatu kesyukuran orang mengenal dirinya sebagai seorang penulis atau pendakwah ketimbang sebagai pejabat publik khususnya menteri yang memang bukan dunia M. Quraish.

Belum selesai sampai di sana setahun kemudian M. Quraish harus kembali ke Mesir. Kali ini bukan sebagai akademisi dan penikmat rihlah intelektual. M. Quraish diamanahi Presiden B.J. Habibie sebagai Duta Besar Luar Biasa dan Berkuasa Penuh untuk Mesir, Djibouti dan Somalia.³⁷ Masa-masa “pemenjaraan” inilah yang diambil kesempatannya oleh M. Quraish Shihâb untuk berkontemplasi sejenak hingga lahir *magnum opus*nya yakni *Tafsir al-Mishbâh* yang merupakan sebuah mahakarya kitab Tafsir 15 jilid yang lahir atau ditulis pada masa pengabdian Beliau sebagai duta besar di Kairo, Mesir. Kini Beliau berkhidmat untuk ilmu dan agama dengan mendirikan Pusat Studi Al-Qur’ân (PSQ) yang didirikan Beliau sepulang dari Mesir 2004 walaupun kegiatannya mulai berjalan sejak dua tahun sebelumnya. PSQ adalah ikhtiar Beliau dan tanggungjawab moril atas kegelisahan hati. M. Quraish yang dikenal sebagai seorang yang pakar dalam hal Tafsir Al-Qur’an, Beliau menyadari itu dan yang terpenting bagaimana caranya agar mata rantai keilmuan itu tidak putus, maka PSQ hadir sebagai jawaban atas kegelisahan itu. PSQ adalah lembaga pencetak kader-kader mufasir yang punya kecenderungan pemikiran moderat lainnya sang pendiri M. Quraish Shihâb.

2. Latar Belakang Sosiologis dan Historis Pemikiran M. Quraish Shihâb

Pemikiran akademis dan intelektual M. Quraish Shihâb peneliti lihat dibangun dari tiga pondasi pendidikan utama. Melalui tiga pondasi epistemologis keilmuan dan lingkungan ini, lahir karakter, pemikiran, sosok dan kepribadian seorang M. Quraish Shihâb yang dikenal kepakarannya dalam keilmuan Tafsir. Tiga penjurur itu adalah lingkungan keluarga Beliau sendiri, lingkungan dan pendidikan di Pondok Pesantren Darul Hadits al-Faqihyyah, Malang dan tentunya tempaan selama belasan tahun menimba ilmu di Universitas al-Azhar, Kairo, Mesir. Satu persatu akan peneliti kupas secara ringkas tiga lingkungan yang membentuk kepribadian M. Quraish Shihâb ini dalam bingkai latar belakang sosiologis dan historis pemikiran Beliau.

M. Quraish kecil tinggal di lingkungan akademik dan keagamaan yang sangat kental. Ayahnya Abdurrahman Shihâb adalah seorang cendekiawan yang pernah menjabat rektor IAIN Alaudin Makassar, sebuah kampus Islam tersohor di bumi Indonesia bagian Timur. Abdurrahman Shihâb juga dikenal sebagai salah satu penggagas berdirinya Universitas Muslim Indonesia (UMI) di Makassar. Beliau adalah seorang ahli Tafsir yang juga punya riwayat panjang dalam

³⁷Abdullah Muaz, *et al*, *Khazanah Mufasir Nusantara ...*, hal. 169.

dunia perniagaan. M. Quraish Shihâb menggambarkan ayahnya sebagai seorang yang sangat cinta dengan ilmu terbukti dari waktu yang dilimpahkan untuk berdakwah dan mengajar di sela-sela waktunya berniaga. Dorongan luhur bagi M. Quraish untuk menjadi seorang mufasir yang konsisten menggeluti Al-Qur'ân dan Tafsir tiada lain adalah pengaruh besar karakter ayahnya Abdurrahman Shihâb.³⁸

Sedari kecil pendidikan rumah yang tegas namun humanis diterima langsung oleh M. Quraish dari ayahnya Abdurrahman Shihâb. Setiap maghrib semua putra-putrinya tanpa terkecuali wajib hadir mengikuti salat berjamaah di ruang tengah disusul dengan menderas Al-Qur'an, membaca *Ratib al-Haddâd* dan ditutup dengan petuah harian dari ayahanda. Beragam petuah, kisah dan nasihat tiap harinya disampaikan sang ayah, satu yang selalu terngiang di pikiran M. Quraish adalah *Aba* selalu berpesan (panggilan akrab kepada Abdurrahman Shihâb) agar kiranya membaca Al-Qur'ân seolah-olah Al-Qur'ân itu turun kepada kita. Belakangan M. Quraish memahami bahwa *maqâlah* itu adalah perkataan Muhammad Iqbal, seorang pujangga dan filsuf Pakistan. Berbagai pendidikan karakter ditanamkan baik oleh sang *Aba* maupun *Emma* (panggilan akrab kepada ibunya Asma Aburisyi). Perpaduan antara sikap disiplin dan tegas pendidikan sang ibunda di semua aspek kehidupan di rumah dengan sikap lemah lembut karakter ayahanda semua terpatri memengaruhi jalan pemikiran dan kepribadian M. Quraish. Kedisiplinan yang ditegakkan sang ibunda mutlak terjadi mulai dari meja makan hingga aturan tentang pendidikan.³⁹ Satu irisan yang ditemui antara karakter ayah dan ibunda M. Quraish Shihâb, adalah visioneritas keduanya soal pendidikan putra-putrinya. Anak-anaknya harus kuliah dan belajar setinggi-tingginya. Petuah yang selalu diulang-ulang setiap waktu oleh keduanya bahkan selalu terngiang di pikiran M. Quraish ketika menimba ilmu di Mesir agar jangan sekali-kali pulang sebelum doktor. Kalimat sederhana namun sarat makna, sebuah spirit yang ditanam begitu dalam pada pribadi putra-putrinya, dan terbukti buahnya terlihat di waktu kemudian.

Selain pendidikan kelembutan yang betul-betul diwariskan dari sang ayah, sikap moderasi juga tak kalah komprehensif dijadikan muatan pendidikan dalam keluarga M. Quraish Shihâb. Abdurrahman Shihâb adalah seorang yang banyak sekali memiliki sahabat lintas generasi, etnis, agama dan kewarganegaraan. Pentingnya bersikap

³⁸Abdullah Muaz, *et al*, *Khazanah Mufasir Nusantara*, Jakarta: Institut PTIQ, t. th, hal. 161-162.

³⁹Latief Siregar, *et.al*, *Cahaya, Cinta dan Canda: M. Quraish Shihab...*, hal. 11-14

moderat selalu dikedepankan tanpa bermaksud menggampangkan segala sesuatu dan berupaya selalu mencari titik temu. M. Quraish menyebutnya sebagai prinsip mempertemukan.⁴⁰ Pun dalam sisi kehidupan keagamaan Abdurrahman Shihâb selalu menekankan sikap toleran dan menjauhi fanatisme. Dalam benaknya kebenaran rincian ajaran agama bisa beragam dan satu-satunya upaya untuk menciptakan kehidupan yang harmonis adalah dengan mengedepankan sikap *tasamuh* atau toleransi tanpa melunturkan keyakinan dan tradisi yang dianut. Nampaknya karakter ini melekat sekali dalam kepribadian dan jalan pemikiran M. Quraish Shihâb yang ternyata diwarisi langsung dari ayahnya yang merupakan seorang berkepribadian lengkap mulai dari guru, akademisi, pendakwah, pedagang termasuk politisi Abdurrahman Shihâb pernah menggelutinya.⁴¹

Latar belakang yang mewarnai kehidupan M. Quraish Shihâb selanjutnya adalah pendidikan yang ditempuhnya di Pondok Pesantren Darul Hadits al-Faqihiyah, Malang asuhan Habib Abdul Qadir Bilfaqih. Tidak bisa dipungkiri, walaupun pendidikannya di Malang hanya dua tahun, pun bersamaan dengan pendidikan formal di SMP Muhammadiyah Malang, namun warisan pemikiran dan keilmuan sang guru Habib Abdul Qadir Bilfaqih begitu mendominasi karakter dan kepribadian serta pemikiran M. Quraish Shihâb. Karakter pesantren, keluasan hati sang guru dan kedalaman ilmu Habib Abdul Qadir seolah mengikat hati dengan hati antara M. Quraish Shihâb dengan gurunya. Sosok karismatik dan keikhlasan Habib Abdul Qadir dalam mendidik juga menambah kecintaan seorang santri dalam hal ini M. Quraish Shihâb pada kyainya, gurunya dan habibnya yakni Habib Abdul Qadir Bilfaqih. Terbukti walau baru sebentar ikatan batin di antara keduanya sudah terikat kuat. M. Quraish Shihâb adalah santri kesayangan Habib Abdul Qadir, sejak mondok M. Quraish sudah diajak menemani Habib Abdul Qadir berdakwah keliling daerah.

Rupanya dari sinilah diam-diam M. Quraish mencerna tutur kata dan kedalaman ilmu gurunya selain terkadang M. Quraish diberi kesempatan tampil dan tentunya kesempatan mendapatkan petuah yang

⁴⁰ Kelak prinsip mempertemukan inilah yang begitu membekas dalam jiwa M. Quraish. Beliau sering bicara bahwa “Saya adalah orang yang paling konsisten di antara keluarga Saya, Saya berada di tengah, tidak NU, tidak Muhammadiyah. Tidak Sunni dan tidak Syiah, Saya memilih MUI dan ICMI sebagai representasi keseluruhan umat Islam yang ada”. Termasuk warna dari prinsip mempertemukan adalah usaha Beliau untuk mempertemukan dua hal yang bersebrangan dan bertolak belakang seperti dalam menengahi *Jabariyah* dan *Qadariyah*, M. Quraish menengahinya dengan hati, akal, iman dan ilmu.

⁴¹ Latief Siregar, *et.al, Cahaya, Cinta dan Canda: M. Quraish Shihab ...*, hal. 2526. Abdurrahman Shihab pernah menjadi ketua Partai Masyumi se-Sulawesi mengantarkan

lebih personal yang tidak didapatkan santri lain ketika Beliau menemani perjalanan gurunya. Memang, usia 12 tahun ketika baru setahun mondok di Malang, M. Quraish menunjukkan kepiawaiannya dalam berceramah. Sebelumnya M. Quraish tidak memiliki keahlian ini. Pengaruh sang guru begitu kental dalam dirinya sehingga M. Quraish mampu menyampaikan pesan-pesan keagamaan dengan tutur Bahasa yang santun dan menarik dan membumikan ayat-ayat Al-Qur'ân serta hadits dalam perumpamaan yang lebih kontekstual sehingga mudah dipahami setiap masyarakat. Selama di al-Faqihiyyah M. Quraish *sorogan*⁴³ langsung dengan Habib Abdul Qadir selepas subuh. Kewajiban berbahasa Arab juga menambah ketajaman pemikiran dan-Beliau menjadi anggota DPRD Kota Makassar dan pada 1955 terpilih menjadi anggota Konstituante (lembaga negara yang bertugas membuat Undang-Undang Dasar atau konstitusi yang baru menggantikan UUDS 1950).

Metode belajar tatap muka langsung antara seorang kyai dengan santrinya, sebuah proses bukan hanya transfer *knowledge* tapi juga transfer hikmah, uswah dan spirit do'a yang diam-diam dimasukkan seorang kyai kepada santrinya. Secara teknis kyai membacakan kitab yang dipelajari, kemudian santri menirukan, memahami, menghafal dan mengulang sebaik mungkin apa yang sudah dibacakan kyainya.

Kitab-kitab yang dipelajari M. Quraish Shihâb di al-Faqihiyyah di antaranya *Jurumiyyah*, *an-Nahwu al-Wâdiḥ*, *Durûs al-Fiqhiyyah*, *at-Targhîb wa at-Tarhîb*, *Alfiyah ibn Mâlik*, *Fath al-Qarîb*, *Fath al-Muîn*, *Riyâdh ash-Shâlihîn* dan *Shahih Bukhâri* di berbagai disiplin keilmuan.⁴²

Selepas *nyantri* di Malang, M. Quraish melanjutkan rihlah intelektualnya menuju Mesir. Periode pertama M. Quraish berangkat ke Mesir dengan didampingi adiknya Alwi Shihâb yang ketika itu berusia 12 tahun dan M. Quraish sendiri yang berusia 14 tahun. M. Quraish merantau ke al-Azhar tidak membawa apa-apa, yang M. Quraish bawa hanya do'a dan petuah *Aba* serta *Emma*'nya. Sekian banyak petuah Abdurrahman Shihâb, yang paling terngiang adalah Quraish dilarang pulang sebelum doktor, yang diterjemahkan oleh M. Quraish sendiri agar menuntut ilmu setinggi-tingginya dan sebaik-baiknya melewati capaian yang sudah dicapai orangtuanya.

Ketika di Mesir, dari sekian banyak dinamika pendidikan Mesir khususnya al-Azhar yang memengaruhi cara dan metode berpikir serta

⁴² Latief Siregar, *et.al, Cahaya, Cinta dan Canda: M. Quraish Shihab ...*, hal. 4149. Tak jarang di berbagai kesempatan Beliau bercerita bahwa dua tahunnya di al-Faqihiyyah malang jauh lebih berharga dan berkesan ketimbang belasan tahunnya menimba ilmu di alAzhar. M. Quraish menganggap Habib Abdul Qadir seperti ayahnya sendiri.

sudut pandang M. Quraish terhadap sesuatu, tiada yang melebihi pengaruh dari dosen kesayangannya Syekh Abdul Halim Mahmud. Dekan Fakultas Ushuluddin al-Azhar yang digelari orang dengan sebutan Imam al-Ghazali abad 20 tersebut menanamkan begitu dalam kepada M. Quraish tentang kesederhanaan, walaupun Syekh Abdul Halim pernah lama tinggal di hiruk-pikuk dan glamornya kota Paris, Perancis. Syekh Abdul Halim juga mengajarkan M. Quraish kesungguhan menghadapi kegagalan terutama ketika gagal pada nilai Bahasa Arab yang ketika itu merupakan syarat utama mengambil jurusan Ilmu Tafsir di al-Azhar, Kairo. Syekh Abdul Halim hadir menguatkan dan membesarkan hatinya untuk tetap belajar sungguh-sungguh dan mengejar ketertinggalannya untuk sampai pada perkuliahan yang diimpikannya serta diimpikan *Abanya*. Memang sejak awal kedatangannya ke Mesir, M. Quraish sudah menaruh kekaguman kepada gurunya tersebut. Setiap pagi ketika sang guru akan berangkat menuju tempat mengajar melewati asrama yang ditempati M. Quraish, buru-buru saja M. Quraish mengejar langkah sang guru, mendekati kemudian menemani sang guru sampai ke tempat tujuannya. Begitu yang dilakukan oleh M. Quraish setiap hari dan keakrabanpun terjadi di antara keduanya, persis seperti kedekatan M. Quraish dengan gurunya di Malang, Habib Abdul Qadir Bilfaqih. Gayungpun bersambut, Syekh Abdul Halimpun menerima itikad baik M. Quraish dengan begitu rendah hatinya. Seorang yang *'âlim*, santun dan tidak bosan memberikan petuahnya kepada M. Quraish muda. M. Quraish memuji gurunya tersebut sebagai seorang sufi yang rasional, pribadi rendah hati dan pengagum al-Ghazali⁴³

Berkaca pada latar sosiologis pendidikan M. Quraish Shihâb di atas, paling tidak ada tiga orang guru utama yang mendominasi pemikiran M. Quraish Shihâb, yakni: a. Habib Abdurrahman Shihâb bin Habib Ali adalah seorang sosok ayah merangkap sebagai guru untuk M. Quraish Shihâb. Habib Abdurrahman Shihâb lahir di Makassar 1915 sebagai seorang keturunan Arab bermarga Shihâb. Putra seorang juru dakwah dan pendidikan asal Hadramaut yakni Habib Ali bin Abdurrahman Shihâb yang kemudian hijrah ke Jakarta. Melalui tempaannya sebagai seorang yang sangat *multitasking* lahirlah sosok kepribadian seperti M. Quraish Shihâb dan saudara-saudara Beliau lainnya yang berkicmpung di berbagai subkehidupan sosial dan subkeilmuan tanpa sedikitpun pertentangan dan memang inilah

⁴³ Latief Siregar, *et.al*, *Cahaya, Cinta dan Canda: M. Quraish Shihab ...*, hal. 5967.

pendidikan moderasi yang diajarkan oleh Habib Abdurrahman kepada putra-putrinya.⁴⁴

a. Habib Abdul Qadir Bilfaqih

Habib Abdul Qadir Bilfaqih bin Ahmad bin Muhammad bin Ali bin Abdullah adalah seorang ulama ahli hadits yang lahir di Tarim, Hadramaut, Yaman pada 5 Juli 1898 atau 15 Shafar 1316 H. Mendapatkan tempaan pendidikan dari ayahnya langsung Habib Ahmad bin Muhammad Bilfaqih dan beberapa ulama terkemuka Hadramaut seperti Habib Abdullah Umar asy-Syathiri, Habib Segaf bin Hasan al-Aydrus, Syekh Umar bin

Hamdan al-Maghribi, Habib Muhammad bin Ahmad al-Muhdhar, Syekh Abdurrahman Baharmuz dan ulama lainnya membuat kedalaman keilmuan dari Habib Abdul Qadir Bilfaqih tidak diragukan lagi. 1919 M Beliau mendirikan lembaga pendidikan di Yaman bernama Jam'iyat al-Ukhwah wa al-Mu'awwanah dan Jam'iyat an-Nashr wa al-Fadhail bersama ulama lainnya. Pada tahun itu pula Beliau memulai rangkaian perjalanan dakwahnya, dimulai dari melaksanakan ibadah Haji dan Ziarah ke Makam Rasulullah untuk kemudian berkelana ke negara-negara seperti Maroko, Suriah, Mesir dan banyak negara lainnya hingga pada akhirnya melabuhkan hatinya untuk berjuang dan berkhidmat di Indonesia dengan mendirikan Pondok Pesantren Darul Hadits al-Faqihiyah di Malang. Pernah menjadi kepala sekolah di Solo dan Surabaya sebagai kota pertama persinggahan Beliau. Habib Abdul Qadir juga dikenal sebagai seorang pendakwah yang giat salah satunya di Masjid Agung Jami' Kota Malang dan diangkat menjadi dosen ahli Tafsir pada 1960 di IAIN Sunan Ampel, Malang (waktu itu belum ada UIN Malang dan merupakan cabang dari IAIN Sunan Ampel). Melihat biografinya, Habib Abdul Qadir adalah seorang dai, guru, akademisi dan pendidik yang luar biasa, tidak bisa dipungkiri karakter Beliau terwariskan dalam pribadi muridnya M. Quraish Shihâb. Beliau Habib Abdul Qadir pernah berkata bahwa seluruh hidupnya sudah diwakafkan untuk pendidikan dan dakwah.⁴⁵

b. Syekh Abdul Halim Mahmud

Syekh Abdul Halim Mahmud adalah seorang pemikir penting dan kenamaan dalam sejarah pemikiran Islam di Mesir khususnya dalam bidang tasawuf. *Grand Syaikh* al-Azhar 1973-1978 ini adalah seorang doktor dalam Studi Islam di Universitas Sorbon, Perancis.

⁴⁴Latief Siregar, *et.al, Cahaya, Cinta dan Canda: M. Quraish Shihab ...*, hal. 5.

⁴⁵Agus Permana, *et al*, "Jaringan Habaib di Jawa Abad 20", dalam *Jurnal alTasaqafa*, Vol. 15 No. 2 Tahun 2018, hal 171-173.

Dikenal sebagai tokoh yang cukup lantang dalam memberikan kritik terhadap paham keagamaan yang berkembang ketika itu. Ghazali Mesir dan *Abû al-‘Ârifîn* adalah julukan yang dialamatkan kepada

Beliau dari para kaum sufi Mesir ketika itu. Beliau lahir pada 1910 atau lima tahun setelah wafatnya Muhammad Abduh. Secara lingkungan boleh jadi Abdul Halim banyak bersinggungan dengan pemikiran atau murid-murid dari Abduh tetapi orientasi pemikirannya cenderung tradisional konservatif sekalipun Beliau adalah lulusan Barat. Beliau memandang modernisasi yang berkarakter rasionalis dan sekularis sebagai sebuah proses yang dapat menghancurkan struktur dan tata nilai klasik masyarakat Arab. Abdul Halim memegang peranan besar sebagai tokoh yang membangkitkan kembali tasawuf di kalangan kelas terdidik Mesir lewat puluhan karyanya yang memperkenalkan kembali tokoh-tokoh spiritual terdahulu seperti Dzun an-Nun al-Misri, Abu Hasan asy-Syadzili, Ibn Mubarak dan lainnya.⁴⁶

3. Karya-karya M. Quraish Shihâb

Selain termasyhur dengan kepakarannya dalam bidang Tafsir. M. Quraish juga dikenal sebagai seorang akademisi dan ilmuwan yang produktif dalam menulis dan menghasilkan karya. Puluhan judul buku terbit dari tangan dan pikirannya menandai keluasan keilmuan dan produktifitas berpikir Beliau. Buku itu bertebaran baik dalam term ilmu Tafsir dan disiplin lain seperti tasawuf, fikih, hasits, sosial, ekonomi, ilmu kalam dan disiplin lainnya. Pandangan-pandangan Beliau tentang moderasi beragama dan orientasi dakwah juga banyak dituangkan baik dalam buku maupun karya ilmiah lainnya di berbagai jurnal dan media. Berikut di antara karya-karya M. Quraish Shihâb:⁴⁷

1. *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat Al-Qur’an*, menjadi buku rujukan bagi para akademisi terutama mahasiswa yang menggeluti dunia Tafsir. Berisi kaidahkaidah Tafsir yang dijelaskan secara mudah namun komprehensif. Buku ini juga disertai penjelasan kritis tentang Hermeneutik dalam penafsiran Al-Qur’an.
2. *Mukjizat Al-Qur’an*, termasuk salah satu buku lama yang dicetak berkali-kali berisi tentang kemukjizatan Al-Qur’ân yang ditinjau dari berbagai aspek seperti bahasa, ilmiah hingga berita gaib.

⁴⁶ Lalu Muchsin Efendi, “Pertautan Epistemologi Filsafat dan Tasawuf: Telaah Sistem pemikiran Abdul halim Mahmud”, dalam *Jurnal Ulumuna*, Vol. 17 No. 1 Tahun 2013, hal. 155-157.

⁴⁷ Abdullah Muaz, *et al*, *Khazanah Mufasir Nusantara ...*, hal. 168-177.

3. *Dia di Mana-mana*
4. *Yang Hilang dari Kita: Akhlak*
5. *Wawasan Al-Qur'ân*
6. *Membumikan Al-Qur'ân dan Membumikan Al-Qur'ân 2*, adalah kumpulan artikel, makalah dan ceramah-ceramah M. Quraish di kisaran tahun 1970-an sampai 2010-an. Secara umum buku pertama dibagi menjadi dua, bagian pertama tentang kaidah memahami Al-Qur'ân dan bagian kedua lebih ke aplikasi pemahaman Al-Qur'ân sesuai konteks dan problem yang ada. Pun buku kedua melanjutkan buku pertama sambil mengambil beberapa bagian dengan suguhan yang lebih segar.
7. *Bisnis Sukses Dunia Akhirat*
8. *Perempuan*
9. *Rasionalitas Al-Qur'ân*
10. *Menjemput Maut*
11. *Tafsir Al-Qur'ân*
12. *Yang Tersembunyi: Jin, Iblis, Setan dan Malaikat*, berawal dari sebuah diskusi di Amerika Serikat di mana M. Quraish dimintai pandangan terkait makhluk halus seperti jin, iblis dan setan. Lahirlah karya tersebut sebagai jawaban dari pertanyaan dalam diskusi di sana.
13. *Fatwa-fatwa M. Quraish Shihâb Seputar Al-Qur'ân*
14. *Satu Islam, Sebuah Dilema*
15. *Islam yang Saya Anut*
16. *Islam yang Saya Pahami*
17. *Islam yang Disalahpahami*
18. *Secercah Cahaya Ilahi: Hidup Bersama Al-Qur'an*, kumpulan ceramah-ceramah M. Quraish di Istiqlal Jakarta yang diberikan kepada para eksekutif.
19. *Khilâfah: Peran Manusia di Bumi*
20. *Corona Ujian Tuhan*, salah satu buku terbaru M. Quraish yang memberikan perspektif tentang pandemic yang sedang dialami seluruh umat manusia.
21. *Logika Agama*, sebuah diskursus tentang agama dan akal berasal dari terjemahan terhadap buku Beliau berbahasa Arab *al-Khawâthîr* yang ditulis saat M. Quraish masih menimba ilmu di Mesir.
22. *Logika Agama*
23. *Jawabannya Adalah Cinta*
24. *Haji Bersama M. Quraish Shihâb*, berisi penjelasan komprehensif tentang haji mulai dari teori, praktik, amaliyah setelah haji dan tuntunan ibadah haji lengkap sesuai dengan pemahaman dan

pengalaman M. Quraish berkali-kali membimbing haji maupun umrah.

25. *Wasathiyah: Wawasan Islam tentang Moderasi Beragama*
26. *Wawasan Al-Qur'an, Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan*
27. *Kosakata Keagamaan*
28. *Lentera Hati*
29. *Al-Mâidah 51: Satu Firman Beragam Penafsiran*
30. *Sunni Syiah Bergandengan Tangan Mungkinkah?* Berawal dari sebuah makalah yang disampaikan pada diskusi di Ujung Pandang sekira tahun 1980. Banyak yang mencegah buku ini dicetak sebab khawatir menimbulkan stigmasi ke M. Quraish sendiri, namun M. Quraish justru bersikukuh demi menengahi dan menyampaikan apa yang diyakini sebagai amanah ilmiah.
31. *Islam dan Kebangsaan: Islam, Kemanusiaan dan Kewarganegaraan*
32. *40 Hadits Qudsi Pilihan*
33. *Anda Bertanya, Quraish Menjawab: Berbagai Masalah Keislaman*
34. *Studi Kritis Tafsir al-Manar Karya M. Abduh dan Rasyid Ridha*, adalah sebuah upaya menengahkan dua tokoh di bidang Tafsir Al-Qur'an berikut metode dan prinsip-prinsip penafsirannya serta keistimewaan dan kelemahan masing-masing dengan harap karya tersebut lebih bisa difahami dan diambil manfaatnya
35. *al-Lubab: Makna, Tujuan dan Pelajaran dari Surah-surah Al-Qur'an.*
36. *al-Asmâ' al-Husnâ.*
37. *Tafsir al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an.* Ini adalah karya Beliau yang paling monumental dan akan menjadi pembahasan peneliti dalam penelitian kali ini bersamaan dengan Tafsir karya Ibn Katsîr. Masih banyak buku-buku M. Quraish lainnya di berbagai disiplin keilmuan dan Tafsir tentunya. Peneliti hanya menyertakan beberapa dari keseluruhan karya Beliau saja.

4. Profil, Sejarah dan Metodologi Tafsir al-Mishbâh

Peneliti memulai pembahasan pada subbagian ini dengan pujian Muchlis M. Hanafi seorang yang dekat dengan M. Quraish Shihâb dan kini menduduki posisi sebagai Kepala Lajnah Pentaashihan Mushaf Al-Qur'an Kemenag. Hanafi menyebut bahwa secara umum Tafsir karya M. Quraish ini –bisa dilihat di Sekapur Sirih *Tafsir al-Mishbâh*– banyak merujuk dan terpengaruh kepada Tafsir karya Ibrahim bin Umar al-Biqâ'i, ulama asal Lebanon yang Tafsir nya menjadi bahan utama disertasi M. Quraish Shihâb. Tafsir-Tafsir ulama lain seperti Muhammad Tanthawi, Mutawalli asy-Sya'rawi, Sayyid Quthub, Ibn

Asyur bahkan Thabathaba'i yang beraliran Syiah menjadi rujukan dalam penafsiran *Tafsir al-Mishbâh*, namun ijtihad dan buah pemikiran M. Quraish juga cukup mendominasi dalam Tafsir karyanya sendiri. Muchlis menambahkan bahwa ini adalah karya monumental yang boleh dibilang belum ada bandingannya di Indonesia serta bisa disejajarkan dengan karya mufasir kontemporer ternama dari luar negeri khususnya Timur Tengah.⁴⁸

Dinamakan *Tafsir al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'ân* bukanlah tanpa alasan. Latarbelakangnya antara lain adalah kata *al-Mishbâh* yang terdapat dalam surat an-Nûr/24 ayat 35. M. Quraish menyamakan hidayah dari AllâhTa'âla kepada hambanya laksana *al-Mishbâh* pelita atau lampu yang berada di dalam kaca. Cahaya dan sinarnya menerangi hati hamba yang beriman. Kemudian "*Pesan*" dipilih untuk melengkapi judul *Tafsir al-Mishbâh* untuk menggambarkan bahwa Al-Qur'ân sebagai wahyu dari AllâhTa'âla mengandung petunjuk atau pesan yang mendalam bagi Hamba-Nya, sementara "*Kesan*" bermakna bahwa Tafsir ini adalah nukilan dan refleksi terhadap berbagai Tafsir sebelumnya dari berbagai mufasir yang di antaranya disebutkan di atas. Adapun "*Keserasian*" dipilih untuk melengkapi bahwa Tafsir ini berisi banyak sekali penjelasan tentang *munâsabah* yang komprehensif antara satu ayat atau surat dengan ayat atau surat lainnya.⁴⁹ M. Quraish mencita-citakan agar kiranya AlQur'an yang sedang disuguhkan maknanya ini mampu menjadi pelita dan penerang terhadap berbagai makna hidup dan persoalan yang dihadapi oleh manusia.⁴⁹ Catatan lain menyebut bahwa awalnya banyak usulan keluarga untuk menamai Tafsir ini dengan *Tafsir ash-Shihâb* untuk merujuk kepada leluhur M. Quraish. Bukankah hal yang asing penamaan sebuah Tafsir merujuk kepada nama mufasirnya termasuk Ibn Katsîr yang sudah peneliti kupas sebelumnya atau seperti Tafsir lain yang merujuk kepada penulisnya semisal ar-Razi, Thabari, Baidhawi, Qurtubi dan lainnya. M. Quraish menolak usulan itu dengan alasan bahwa tidak perlu untuk menonjolkan diri maka dipilihlah *al-Mishbâh* yang sebetulnya juga beririsan maknanya dengan *ash-Shihâb* yang berarti suluh cahaya.⁵⁰

Setelah penamaan peneliti beralih ke latarbelakang penulisan Tafsir ini. Jika Tafsir karya Ibn Katsîr disinformasi soal latarbelakang penulisannya secara eksplisit, maka Tafsir karya M. Quraish *Shihâb* ini kaya cerita di balik penulisannya. Tafsir ini selesai dalam kurun waktu

⁴⁸ Latief Siregar, *et.al, Cahaya, Cinta dan Canda: M. Quraish Shihab ...*, hal. 286.

⁴⁹ Lufaei, *Tafsir al-Mishbâh: Tekstualitas, Rasionalitas dan Lokalitas Tafsir Nusantara*, dalam *Jurnal Substantia*, Vol. 21 No. 1 Tahun 2009, hal. 31.

⁵⁰ Latief Siregar, *et.al, Cahaya, Cinta dan Canda: M. Quraish Shihab ...*, hal. 283.

kurang lebih empat tahun, mulai ditulis tertanggal 4 Rabî'ul Awwal 1420 H bertepatan dengan 18 Juni 1999 di Kairo, Mesir dan selesai pada 8 Rajab 1423 H atau bertepatan dengan 5 September 2003 di Jakarta.⁵¹ Jauh sejak lama memang M. Quraish Shihâb memiliki keinginan menulis sebuah Tafsir yang komprehensif⁵² pun juga permintaan dari berbagai pihak agar kiranya Beliau merumuskan sebuah Tafsir yang “serius” dan utuh, tetapi padatnya jadwal dan pekerjaan membuat keinginan itu belum terlaksana. Sampai-sampai Beliau pernah berkelakar bahwa jangan-jangan baru terwujud kalau dirinya diasingkan dan dipenjara dengan konsentrasi penuh barulah selesai Tafsir impiannya. Kelakar itu sekian tahun kemudian menjadi nyata, bukan dipenjara namun ditugaskan lebih tepatnya, dengan menerima amanah sebagai Duta Besar di Mesir dari Presiden B. J. Habibie. Kesempatan itupun dimanfaatkan dengan baik oleh M. Quraish, kesempatan yang baik dengan suasana kontemplasi yang menenangkan jauh dari tanah air dan iklim ilmiah dengan rujukan keilmuan yang tersedia dengan baik di al-Azhar, M. Quraish seolah menemukan oase yang begitu menghilangkan dahaganya untuk menulis sebuah Tafsir utuh, serius dan komprehensif. Tuntas lah 14 jilid Tafsir yang awalnya hanya diniati sebanyak tiga jilid. Kenikmatan ruhani menulis yang integral dengan keluasan keilmuan Tafsirnya tidak bisa dipungkiri membuatnya berlarut-larut dalam kenikmatan itu, hingga pada akhirnya ketika pulang ke Jakarta, M. Quraish menuntaskan jilid ke-15 Tafsir tersebut. Kalaulah boleh dihitung-hitung dengan jumlah 15 jilid dan masing-masing sekira 600-700 halaman serta total 10.000 halaman lebih maka dalam kurun empat tahun dua bulan 18 hari yang digunakan untuk meramu *al-Mishbâh*, dalam sehari M. Quraish menulis kurang lebih enam setengah halaman.

Berjam-jam dalam sehari biasa digunakan Beliau menulis baik di kantor maupun perpustakaan di hampir tiap waktunya.⁵³

Laiknya tertib pembahasan Tafsir karya Ibn Katsîr di atas, sistematika adalah bagian selanjutnya yang ingin peneliti sampaikan

⁵¹ M. Quraish Shihab, M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'ân*, Jilid 15, Tangerang: Lentera Hati, 2002, hal. 759.

⁵² Sebelumnya M. Quraish juga memiliki banyak karya tulis di bidang Tafsîr namun tentu tidak sekomprensif *Tafsîr al-Mishbâh*, di antaranya adalah buku berjudul *Tafsîr AlQur'an al-Karim atas Surat-surat Pendek Berdasarkan Urutan Turunnya Wahyu*. Terbit tahun 1997 setebal 888 halaman yang menghadirkan Tafsîr surat-surat pendek sejumlah 24 surat, sesuai namanya Tafsîr ini mengikuti tertib turunnya surat. Karya-karya lain baik Tafsîr tematik maupun karya berupa kritik terhadap Tafsîr sebelumnya sering dikaryakan oleh M. Quraish, seperti beberapa karya yang sudah dijelaskan di atas.

⁵³ Latief Siregar, *et.al, Cahaya, Cinta dan Canda: M. Quraish Shihab ...*, hal. 281.

dari Tafsir karya M. Quraish ini. Tafsir ini dari sisi sistematika tergolong ke dalam *tartīb mushâfi* –seperti Ibn Katsîr– melihat dari susunannya yang sesuai dengan tertib Al-Qur’ân mulai dari surat pertama yakni al-Fâtihah hingga surat terakhir yakni an-Nâs.

Tafsir yang ada di tangan peneliti adalah terbitan Lentera Hati yang berjumlah 15 jilid atau volume. Jilid pertama terdiri dari 754 halaman dimulai dari al-Fâtihah dan al-Baqarah. Jilid kedua berjumlah 845 halaman terdiri dari surat Ali Imrân dan an-Nisâ. Jilid ketiga berjumlah 771 halaman dimulai dari surat al-Mâ’idah sampai surat al-An’âm. Jilid keempat bertotal 624 halaman berisi surat al-A’raf dan surat al-Anfâl. Jilid kelima berjumlah 794 halaman berisi surat at-Taubah sampai surat Hud. Jilid selanjutnya jilid keenam berjumlah 781 ayat terdiri dari surat Yûsuf sampai an-Nahl. Jilid ketujuh terdiri dari 718 halaman terdiri dari surat al-Isrâ’ sampai surat Thâhâ. Selanjutnya jilid kedelapan berisi 624 halaman dari surat al-Anbiyâ’ sampai surat an-Nûr. Jilid kesembilan berisi 692 halaman bermula dari surat al-Furqân berakhir di surat al-Qashas. Jilid kesepuluh terdiri dari 656 halaman dimulai dari al-Ankabût hingga surat Saba’. Jilid 11 terdiri dari 679 halaman dimulai surat Fâthir sampai Ghâfir. Jilid 12 berisi 630 halaman bermula dari surat Fushshilat sampai alHujurât. Jilid 13 terdiri 612 halaman dimulai dari surat Qâf sampai surat al-Mumtahanah. Jilid 14 terdiri dari 619 halaman dimulai dari surat ash-Shaf sampai al-Mursalât. Jilid terakhir atau 15 terdiri dari 760 halaman dan memuat keseluruhan Juz ‘Amma.

Total halaman keseluruhan *Tafsir al-Mishbâh* terdiri dari 10.559⁵⁴ halaman dengan 15 volume atau jilid, jauh dari harapan sang penulis yang hanya berniat menulis sekira 3 volume Tafsir saja. Sajian sistemik lainnya adalah model pengumpulan kelompok ayat yang dianggap masih berhubungan dalam satu kelompok kecil –sama seperti karya Ibn Katsîr– kemudian baru diberikan penafsiran satu persatu baik secara kata, kalimat maupun ayat dengan mengulangi penulisan ayatnya di bagian penafsiran, dan begitu sampai akhir dari Tafsir ini. Pada posisi ini terlihat kecanggihan dan pemahaman yang mendalam dari M. Quraish dalam menyusun *munâsabah* antar ayat yang berhimpitan maka tidak keliru jika Tafsir ini diberikan tambahan nama sebagai sebuah “Keserasian”.

Selanjutnya adalah soal metode yang digunakan dalam merumuskan Tafsir ini, secara sekilas seperti melihat sekilas Tafsir karya Ibn Katsîr, Tafsir karya M. Quraish Shihâb ini adalah sebuah

⁵⁴ Afrizal Nur, *Tafsîr al-Mishbâh dalam Sorotan: Kritik terhadap Karya Tafsîr Prof. M. Quraish Shihab ...*, hal. 24.

karya Tafsir komprehensif yang sangat analitis dan mendalam. 15 jilid atau volume sudah cukup membuktikan bahwa Tafsir ini menggunakan metode *tahlilîy* atau analitis. Pada sisi lain *maudhû'i* juga dimasukkan sebagai metode dalam membedah keseluruhan AlQur'an, mengingat banyak sekali karya M. Quraish dalam metode penafsiran Al-Qur'ân yang satu ini. M. Quraish memadukan kedua metode itu. Satu sisi M. Quraish perlu menjelaskan ayat demi ayat dan surat demi surat secara terperinci sesuai tertib *mushâfnya* namun di sisi lain pada tema-tema tertentu M. Quraish melakukan pendalaman dan pengayaan sesuai dengan kapabilitas keilmuannya di berbagai disiplin ilmu penunjang Tafsir.⁵⁵ *Muqârin* sebagai metode untuk membandingkan berbagai literatur Tafsir sebelumnya juga tidak jarang digunakan oleh M. Quraish Shihâb terutama dalam merujuk pada kitab Tafsir seperti *al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur'ân* karya Imam Qurthubi, *al-Marâghi*, *Ibn Katsîr*, *alManâr* hingga *Mafâtiḥ al-Ghaib*.⁵⁶ Termasuk rujukan ahli Tafsir lainnya yang disebut M. Quraish dalam *Sekapur Sirihnya* di jilid satu *Tafsir al-Mishbâḥ* seperti asy-Syekh Mutawalli Sya'rawi, Muhammad Hussein Thabathaba'i, Sayyid Tanthawi, Muhammad Thahir Ibn 'Asyur, dan tentunya Ibrahim Ibn Umar al-Biq'a'i serta ahli lainnya.⁵⁷

Sementara tambahan yang menjadi hal unik dari metode penyajian Tafsir ini adalah kelompok ayat tadi diulangi sekali lagi dalam penjabaran penafsiran yang keduanya disajikan dengan terjemahan, hanya pada kelompok utama di depan yang menjelaskan tulisan ayat Al-Qur'annya yang berbahasa Arab.⁵⁸ M. Quraish menekankan bahwa metode penyisipan yang dilakukan olehnya dalam Tafsirnya menimbulkan kesan bahwa sisipan atau kalimat yang digunakan dengan cetak miring itu adalah bagian dari Al-Qur'an, padahal tidak demikian sisipan tersebut adalah terjemahan makna-makna Al-Qur'an, M. Quraish juga menambahkan itu bukan terjemah Al-Qur'an. Selepas sisipan terjemah makna Al-Qur'ân baru kemudian tulisan dengan cetak tegak yang merupakan Tafsir dari terjemahan makna tersebut.⁵⁹ Sedetail itu M. Quraish menyusun metode dan

⁵⁵ Latief Siregar, *et.al, Cahaya, Cinta dan Canda: M. Quraish Shihab ...*, hal. 285.

⁵⁶ Afrizal Nur, *Tafsîr al-Mishbâḥ dalam Sorotan: Kritik terhadap Karya Tafsîr Prof. M. Quraish Shihab...*, hal. 10.

⁵⁷ M. Quraish Shihab, M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâḥ: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'ân ...*, hal. XVIII.

⁵⁸ Afrizal Nur, *Tafsîr al-Mishbâḥ dalam Sorotan: Kritik terhadap Karya Tafsîr Prof. M. Quraish Shihab ...*, hal. 9.

⁵⁹ M. Quraish Shihab, M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâḥ: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'ân ...*, hal. XVII. Poin ini dijelaskan Beliau dalam *Sekapur Sirih Tafsîr al-Mishbâḥ* yang berada pada jilid awal dan Beliau juga menghaturkan permohonan maaf jika dalam penggunaan cetak miring terhadap terjemahan makna ada yang kurang, terlewat

sistematika penafsiran dalam *Tafsir al-Mishbâh* ini. Betul-betul sebuah karya hasil buah pikiran yang mendalam, sungguh-sungguh, teliti dan komprehensif.

Sisi corak dalam Tafsir ini terlihat banyak irisan dan penggabungan antara sumber *bi al-ma'tsûr* dan *bi ar-ra'y*. Ini terlihat dari arah penafsiran yang banyak menafsirkan ayat AlQur'an dengan Al-Qur'an, Al-Qur'an dengan Hadits baik yang *marfû'*, *mauqûf* dan *maqthû* yang menjadi indikasi dikatakan bahwa sebuah Tafsir bercorak *bi al-ma'tsûr*. Menafsirkan ayat dengan rasionalitas dan hasil ijtihad sendiri juga Nampak dan bermunculan, tentu ini menjadi indikasi bahwa Tafsir tersebut juga bercorak *bi ar-ra'y*. Kosa kata dalam Al-Qur'an juga cukup luas dibahas dalam Tafsir karya M. Quraish Shihâb ini.⁶⁰ Menurut Muchlis M. Hanafi bahkan, nuansa *ijtimâ'i* (kemasyarakatan) juga terkomposisi dengan baik dan menonjol dalam Tafsir ini yang mengarah pada problematika yang terjadi di tengah masyarakat yang coba dipotret oleh Tafsir ini. Masyarakat kekinian dan keindonesiaan sangat mewarnai arah penafsiran dari corak *Tafsir al-Mishbâh* ini.⁶¹

Mengecualikan hal demikian kecenderungan lain juga banyak muncul dalam arti untuk ukuran sebuah Tafsir *tahlilîy* yang sangat mumpuni partikel-partikel keilmuan lain yang menjadi khas dan standar dalam upaya penafsiran juga sering dan umum dijumpai dalam karya Tafsir ini. Nuansa seperti fikih, hadits, *qira'at*, *kalâm*, ekonomi, budaya, politik dan bahasa juga cukup menonjol. M. Quraish seolah ahli mempreteli sebuah kosa kata untuk kemudian dilihat lebih dalam, mendasar dan luas irisanirisan dan derivasinya terhadap alternatif makna lain yang bisa digunakan.

M. Quraish mencoba menggambarkan nuansa Tafsir nya yang sangat sosial kemasyarakatan seolah M. Quraish –melalui pemahamannya terhadap Al-Qur'an– ingin menyoroti permasalahan-permasalahan sosial kemasyarakatan yang aktual kemudian menjawabnya dengan cara mendiskusikan problem tersebut dengan Al-Qur'an dan menjelaskan apa kiranya solusi yang Al-Qur'an miliki untuk menengahi problematika tersebut. Hal demikian membuat Al-Qur'an lebih terasa dan hidup sebagai pedoman dan petunjuk bagi

atau salah. Sebuah pertanggungjawaban moril akademik yang patut diberikan apresiasi yang tinggi.

⁶⁰Afrizal Nur, *Tafsîr al-Mishbâh dalam Sorotan: Kritik terhadap Karya Tafsîr Prof. M. Quraish Shihab ...*, hal. 10.

⁶¹Latief Siregar, *et.al, Cahaya, Cinta dan Canda: M. Quraish Shihab ...*, hal. 285.

manusia.⁶² M. Quraish sendiri sering menekankan agar kiranya wahyu Ilahi dipahami secara lebih kontekstual agar pesan-pesannya dapat difungsikan dalam kehidupan nyata. M. Quraish membuktikan bahwa Beliau mampu menyajikan hidangan Tafsir yang diramu sedemikian rupa dari para mufasir klasik menjadi sesuatu yang enak untuk “dimakan” oleh orang awam sekalipun dengan memperhatikan konteks masyarakat Indonesia ketika Tafsir ini disusun bahkan hingga kini.⁶³

Sisi kelebihan dan kekurangan sebagai sebuah karya tentu banyak di bahas dalam berbagai literatur baik buku, diskusi ilmiah dan jurnal serta sumber bacaan lainnya. Ini semua tidak lepas dari Tafsir ini sebagai sebuah karya akademik yang di kemudian hari pasti menimbulkan berbagai macam antitesis untuk memberikan masukan bahkan mengkritik Tafsir ini. Bahkan satu buku khusus ditulis oleh Afrizal Nur bertajuk *Tafsir al-Mishbâh dalam Sorotan: Kritik terhadap Karya Tafsir Prof. M. Quraish Shihâb* sebagai terusan dari disertasi yang dilakukan oleh penulis dan diiyakan serta diberikan keleluasan sebesar-besarnya oleh M. Quraish sendiri untuk merampungkan penelitian tersebut. Merupakan sebuah dialektika ilmiah yang sangat indah dan sehat.

Menukil dari beberapa jurnal ilmiah dan bacaan lain di antara kelebihan Tafsir ini adalah kontekstualitasnya yang sangat Indonesia dan kekinian membuat Tafsir ini sangat cocok untuk masyarakat Indonesia sendiri, selain memang bahasanya yang disusun penuh dengan Bahasa Ibu membuat Tafsir ini akan lebih banyak dirujuk oleh orang ketimbang dengan Tafsir yang berbahasa Arab. Keunggulan lainnya Tafsir ini sangat kaya akan rujukan dan referensi dengan suguhan kata yang ringan namun mudah dipahami hatta orang awam sekalipun. Keserasian yang sejak awal digaungkan oleh M. Quraish sendiri juga dirasakan oleh setiap orang yang membaca dan mempelajarinya baik antar ayat, surat dan kelompok ayat yang disatukan. Peneliti juga terkagum-kagum dengan kekuatan Bahasa yang sangat indah dan mendalam jika membahas salah satu kosa kata yang awalnya asing, namun ketika dijelaskan dengan analogi yang sederhana oleh sang penulis menjadi suatu hal yang indah dan menimbulkan decak kagum. Perihal kekurangan, peneliti hanya melihat seujung kuku ketimbang lautan kelebihan dan kebaikan yang ada dalam Tafsir ini. Kekurangan di antaranya ada hanya pada tataran kurang memberikan catatan kaki yang sebetulnya penting untuk pembaca melacak bahan

⁶²Muhammad Iqbal, “Metode Penafsiran Al-Qur’ân M. Quraish Shihab” dalam *Jurnal Tsaqafah ...*, hal. 265.

⁶³Latief Siregar, *et.al, Cahaya, Cinta dan Canda: M. Quraish Shihab ...*, hal. 285.

bacaan menuju sumber primer dan yang lebih luas lagi. Ada juga beberapa hadits dan kisah yang luput dari penyematan perawi serta beberapa pandangan –yang banyak dianggap orang– kontroversial sebagai sebuah dialog dalam penafsiran Al-Qur’an. Peneliti menganggap itu semua sebagai dinamika akademik yang tidak selalu memunculkan kelurusan pendapat, satu dua waktu perbedaan selama disikapi dengan baik justru akan melahirkan ilmu-ilmu baru yang lebih konseptual, aplikatif dan praktis.⁶⁴

⁶⁴ Muhammad Iqbal, “Metode Penafsiran Al-Qur’ân M. Quraish Shihab” dalam ..., hal. 264.

BAB IV
ANALISIS KOMPARATIF PENAFSIRAN IBN KATSÎR DAN M.
QURAIISH SHIHÂB TENTANG AYAT-AYAT AL QURAN YANG
BERKAITAN DENGAN KEDUDUKAN HUKUM PELARANGAN
PENISTAAN AGAMA.

A. Penafsiran Ibn Katsîr tentang Ayat-ayat Seputar Kewajiban Dakwah dalam Mencegah terjadinya Penistaan Agama

Tafsir *maudhû'i* adalah langkah lebih maju dalam upaya para mufasir dari berbagai opsi alternatif metode penafsiran untuk memahami bagaimana huruf, kata dan kalimat yang ada di Al-Qur'ân bisa muncul. Hal yang paling dasar adalah menentukan tema serta pengumpulan semua ayat yang memiliki tema sama meskipun dengan latar belakang turun yang berbeda.

Tafsir ini bisa disebut sebagai upaya menjembatani antara Tafsir *bi al-ma'tsûr* dengan *bi ar-ra'y* dalam hal subjektivitas dan objektivitas baik dari sisi penafsir maupun teks agar tetap terjadi keseimbangan.¹ Ini yang kemudian ingin peneliti jadikan titik berangkat dalam menganalisis pembahasan serta sumber-sumber data yang sudah didapatkan di dalam bab empat ini. Ruh penelitian ini –sekali lagi– adalah penelitian tentang studi komparatif dua arus penafsiran yang mewakili karakter dan sosio-historisnya secara menyeluruh, namun subbab kali ini terlebih dahulu peneliti meminjam konsep dan prinsip-prinsip yang ada pada penafsiran

¹Abdul Muid Nawawi, "Hemeneutika Tafsîr *Maudhû'T*", dalam *Jurnal Suhuf*, Vol. 9 No. 1, 2016, hal. 9.

tematik untuk mengeksplor terlebih dahulu kekuatan penafsiran masing-masing dalam menanggapi tema, baru kemudian pada subbab dua terakhir dianalisis secara berbanding (*analytical comparative method*) baik dari sisi penafsiran, latar sosio-historis dan bantuan dari teori yang digunakan. Objektivitas dalam Tafsir *maudhû'i* tidak sama dengan objektivitas dalam Tafsir *tahlîlî* di mana penafsiran hanya dibatasi pada teks tertentu saja, berbeda dengan Tafsir *bi al-ma'tsûr* di mana kekuatan hadits dan riwayat lain yang sangat menentukan dan pendapat para ulama dalam Tafsir *maudhû'i* hanya sebagai pelengkap saja.² Melalui penjelasan di atas, menjadi jelaslah kapasitas peneliti menempatkan diri seluas-luasnya terutama dalam memilih topik yang menjadi jalan utama alur penelitian ini yang alasannya secara panjang lebar sudah dijelaskan di permulaan bab yang paling awal. Kewajiban dakwah dalam hal ini larangan menistakan agama lain sebagai tema besar sudah ditetapkan peneliti dalam menyusun penelitian ini, sampai awal permulaan bab empat ini sudah banyak disajikan perdebatan dan dialog akademik tentang tema besar tersebut dalam berbagai dimensi dan sumber. Peneliti menempatkan diri pada garis kedua di belakang mufasir dalam melihat dan memaparkan dinamika dialektika penafsiran ditambah penjelasan dari berbagai sudut. Selanjutnya peneliti mencoba menghimpun dan memetakan ayat-ayat yang menjadi dasar dalam penelitian ini yang erat kaitannya dengan tema besar (Kedudukan hukum pelarangan penistaan agama dalam pandangan Al Quran) juga ayat-ayat lain yang memiliki irisan dengan kewajiban dakwah atau dakwah dari sisi lainnya.

Ada 8 ayat yang sudah peneliti petakan di bab dua, baik berisi beberapa kelompok ayat yang berkaitan namun juga ada ayat-ayat yang tunggal. Tema utama tentang kewajiban mencegah terjadinya penistaan agama yang jelas-jelas melarang hal tersebut terdiri dari satu ayat yaitu Al-An'âm/6:108 kelompok lainnya adalah ayat yang menguatkan supaya tidak terjadi penistaan melalui metode-metode yang harus dilakukan dan dipahami oleh seorang Dai seperti ayat surat At- Taubah/9:71, surat Yûsuf/12:108, Surat At- Taubah/9:67, surat an Nahl/16: 125 dan Surat Fus shilat/41:33. Ayat-ayat itulah yang akan peneliti paparkan Tafsir nya melalui Tafsir Ibn Katsîr dan Peneliti akan mencoba mengelaborasi satu dengan lainnya. Ayat-ayat tersebut yakni:

1. Surat Ali 'Imrân/3:104, al-Mâ'idah ayat 67 dan Surat an-Nahl/16:125

وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ
وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

²Abdul Muid Nawawi, "Hemeneutika Tafsîr *Maudhû'I*" ..., hal. 114.

Dan hendaklah ada di antara kamu segolongan umat yang menyeru kepada kebajikan, menyuruh kepada yang ma'ruf dan mencegah dari yang munkar; merekalah orang-orang yang beruntung.

يَأْتِيهَا الرُّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ ۗ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ ۗ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ

Hai Rasul, sampaikanlah apa yang diturunkan kepadamu dari Tuhanmu. Dan jika tidak kamu kerjakan (apa yang diperintahkan itu, berarti) kamu tidak menyampaikan amanat-Nya. Allâhmemelihara kamu dari (gangguan) manusia. Sesungguhnya Allâhtidak memberi petunjuk kepada orang-orang yang kafir.

أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ

Serulah (manusia) ke jalan Tuhanmu dengan hikmah dan pengajaran yang baik serta debatlah mereka dengan cara yang lebih baik. Sesungguhnya Tuhanmu Dialah yang paling tahu siapa yang tersesat dari jalan-Nya dan Dia (pula) yang paling tahu siapa yang mendapat petunjuk.

Ayat di atas peneliti kelompokkan menjadi ayat-ayat yang memiliki singgungan atau menjadi dasar dalam menentukan hukum dakwah sebagai sebuah kewajiban. Surat Ali ‘Imrân/3:104 secara eksplisit dalam Tafsir Ibn Katsîr betul-betu membahas tentang dinamika kewajiban dakwah, sementara dua ayat lainnya hanya secara tersirat membahas hal demikian. Dibutuhkan kejelian dalam melihat paparan Tafsir dua ayat tersebut dalam mendukung ayat utama ditambah hubungannya dengan ayat-ayat lainnya.

Sebelum ke pemaparan secara sistematis peneliti terlebih dahulu menyinggung soal latar belakang turun dan korelasi ayat ini dengan suratnya. Pada prolog mengenai Tafsir surat Ali ‘Imrân secara umum, Ibn Katsîr tidak banyak membahas mengenai surat ini, hanya ada beberapa kalimat pembuka yang menjelaskan sekaligus mengantar surat ini. Ibn Katsîr menjelaskan bahwa surat ini termasuk ke dalam kelompok *Madâniyah* atau surat-surat yang diturunkan setelah hijrahnya Baginda Nabi ke kota Madinah.³ Ibn Katsîr melanjutkan bahwa permulaan surat ini sampai ayat ke-83 diturunkan mengenai

³ Ibn Katsîr, *Tafsîr Al-Qur’ân al-‘Adhîm*, Beirut: Dâr al-Kotob al-Ilmiyah, 2020, Jilid 1, hal. 312.

delegasi dari Najran yang datang di tahun sembilan hijrah. Penjelasan ini akan dipaparkan –oleh Ibn Katsîr– dalam Tafsir ayat mengenai *Mubâhalah*, yang merupakan bagian dari penjelasan ayat-ayat tersebut. Adapun mengenai hadits-hadits dan *atsâr* yang menyangkut soal keutamaan surat Ali ‘Imrân dijelaskan bersamaan dengan keutamaan surat al-Baqârah di pengantar surat al-Baqârah di awal. Kemudian soal korelasi atau *munâsabah* –meminjam– Tafsir Kementerian Agama dijelaskan bahwa ayat-ayat sebelumnya menjelaskan tentang usaha Ahli Kitab untuk menjelek-jelekkkan agama Islam dengan tujuan menjauhkan orang Islam dari Baginda Nabi serta untuk memupus kadar keimanan orang Mukmin agar tidak lagi tertarik kepada Islam. Kelompok ayat –yang di dalamnya terdapat surat Ali ‘Imrân ayat 104 ini– memerintahkan agar kekuatan kaum Muslim dibina dengan memupuk rasa kesatuan dan persatuan agar tidak mudah dipecah belah serta mengatur hubungan satu dengan yang lain berdasarkan prinsip tolong menolong dan nasihat menasihati untuk memperkuat perjuangan.

Kemudian *munâsabah* dalam al-Mâ’idah ayat 67 di dalamnya dijelaskan tentang ayat-ayat sebelumnya yang mendeskripsikan watak-watak keji orang-orang Yahudi yang disebabkan penyimpangan mereka terhadap tuntunan Allah, sehingga mereka terbuai dan tidak sadar dengan kekejian watak mereka. Melalui ayat ini Baginda Nabi diseru untuk menyampaikan risalah tanpa menghiraukan sikap-sikap yang ada pada golongan yahudi tersebut, bahkan Nabi diperintahkan untuk membawa golongan tersebut ke jalan yang benar seperti apa yang dilakukan para nabi sebelumnya. Sedangkan dalam surat anNahl 125 dijelaskan korelasinya bahwa ayat sebelumnya tentang sifat-sifat mulia dan ketauhidan Nabi Ibrahim untuk juga kemudian diambil pelajarannya oleh Baginda Nabi dan umatnya barulah pada ayat 125 dan turunannya Nabi Muhammad diperintahkan untuk mengajak manusia kepada agama tauhid (agama yang sama dengan Nabi Ibrahim) yang sosoknya diakui baik lintas geografis maupun lintas kepercayaan.

Untuk surat al-Mâ’idah –dalam Tafsir suratnya– Ibn Katsîr banyak memberikan riwayat tentang kronologi turunnya surat tersebut secara keseluruhan kepada Baginda Nabi, di antara salah satu riwayat yang dipaparkan adalah dari Imam Ahmad yang menjelaskan riwayat bahwa Asma binti Yazid sedang memegang tali kekang unta Rasulullah ketika turunnya surat al-Mâ’idah secara keseluruhan. Asma melanjutkan hampir saja paha unta tersebut patah karena beratnya wahyu yang sedang turun kepada Baginda Nabi. Sementara riwayat Ibn Murdawaih dari paman Ummu Amr yang menjelaskan bahwa surat al-Mâ’idah turun ketika Baginda Nabi dalam perjalanan di atas untanya,

paman Ummu Amr ikut dalam perjalanan tersebut. Ketika surat tersebut turun leher unta Baginda Nabi menjadi tunduk dan tak dapat bergerak karena beratnya wahyu yang turun.⁴ Sedangkan dalam surat an-Nahl Ibn Katsîr tidak memberikan pengantar maupun Tafsir surat sama sekali.

Kemudian dari sisi *asbâb an-nuzûl*, dalam Tafsirnya Ibn Katsîr tidak menjelaskan tentang riwayat-riwayat yang menjadi latar turunnya ayat 104 surat Ali ‘Imrân. Pun dalam kitab mengenai sebab-sebab turunnya ayat Al-Qur’ân yang peneliti miliki yakni *Lubâb an-Nuqûl fî Asbâb an-Nuzûl* karya Jalal ad-Din ‘Abd ar-Rahman bin Abu Bakar as-Suyuthi, tidak ditemukan sebab turun dari ayat tersebut. Peneliti hanya menemukan tentang sebab turun ayat sebelumnya yakni ayat 99 sampai 103 surat Ali ‘Imrân mengenai permusuhan yang terjadi di masa Jahiliyah antara penduduk Yahudi Aus dan Khazraj yang kembali bangkit ketika diceritakan perseteruan masa lalunya. Turun kemudian ayat 101 sampai 103 dalam rangka meleraikan pertengkaran mereka. Riwayat tersebut dinukil melalui al-Faryabi dan Ibn Abi Hatim yang bersumber dari Ibn Abbas.

Sementara riwayat kedua dari Ibn Ishaq dan Abu asy-Syaikh yang bersumber dari Zaid bin Aslam menceritakan bahwa seorang Yahudi Syash bin Qais menyuruh seorang pemuda untuk turut serta dalam percakapan yang akrab antara suku Aus dan Khazraj dengan tujuan membangkitkan luka dan perseteruan masa lalu dalam Perang Bu’âts sebab kedengkian Syash melihat keakraban dua kelompok ini. Provokasi ini berbuah pertengkaran antar mereka, saling menyombongkan diri sampai bersiap perang terjadi pada dua kelompok ini. Aus bin Qaizhi dari Aus dan Jabbar bin Sakhr dari Khazraj semakin panas dan berseteru akibat provokasi ini. Berita ini sampai kepada Baginda Nabi dan membuat Beliau segera datang untuk menengahi dan memberi nasihat, akhirnya dua kelompok ini padam, mendengar dan patuh terhadap nasihat Baginda Nabi. Lewat peristiwa itu turunlah ayat 100 berkenaan dengan perilaku Aus, Jabbar dan kelompoknya serta ayat 99 berkenaan dengan Shash dan perilaku provokasinya.⁵

Demikian pula dengan surat an-Nahl ayat 125, dalam kitab yang sama maupun Tafsir karya Ibn Katsîr tidak ditemukan sebab-sebab turunnya ayat. Sementara al-Mâ’idah ayat 67 dalam kitab *Lubâb an-Nuqûl fî Asbâb an-Nuzûl* banyak sekali riwayat yang menjelaskan tentang latar turunnya ayat tersebut. Peneliti hanya akan memaparkan beberapa saja. *Pertama*, riwayat dari Abu asy-Syaikh

⁴ Ibn Katsîr, *Tafsîr Al-Qur’ân al-‘Adzhîm*, Jilid 2 ..., hal. 312.

⁵ as-Suyuthi, *Lubâb an-Nuqûl fî Asbâb an-Nuzûl*, Beirut: Dâr al-Kotob al-Ilmiyah,

yang bersumber dari al-Hasan, bahwasanya Baginda Nabi pernah bersabda tentang pengutusan Beliau sebagai rasul dengan risalah kenabian. Hal tersebut menyesakkan dada Beliau sebab kekhawatiran akan orang-orang yang mendustakan risalah yang dibawanya. Allâhmemerintahkan kepada Baginda Nabi untuk menyampaikannya jika tidak maka Allâhakan memberikan hukuman, maka turun ayat tersebut sebagai penegas penyampaian risalah sekaligus jaminan terhadap keamanan Baginda Nabi. *Kedua*, di riwayat lainnya, dari Ibn Abi Hatim dengan sumber dari Mujahid, dijelaskan bahwa ketika ayat ini turun, –sampai kalimat *min Rabbika*– Baginda Nabi bersabda dalam munajatnya tentang apa yang harus diperbuat sebab Beliau sendiri sementara yang dihadapi sangat banyak dan berkomplot, maka turun –bagian kedua– ayat ini sebagai penguat perintah tersebut yakni bagian ayat *وَإِنْ لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رَسُولَتَهُ*.⁶ Sementara riwayat lainnya menjelaskan tentang jaminan keamanan dari Allâh terhadap Baginda Nabi dalam menyampaikan risalah tersebut.⁷

Ibn Katsîr dalam penafsirannya memaparkan bahwa yang dimaksud oleh surat Ali ‘Imrân ayat 104 ialah agar kiranya ada segolongan orang dari kalangan umat ini yang mengemban urusan dakwah dan amar makruf nahi mungkar sekalipun urusan tersebut memang diwajibkan pula atas setiap individu dari umat ini sesuai dengan kesanggupannya,⁸ sesuai dengan redaksinya. Sampai sini peneliti mulai mengarahkan penafsiran Ibn Katsîr tentang ayat ini kepada asumsi bahwa Ibn Katsîr berada pada pihak yang menyebut dakwah sebagai kewajiban individual. Penafsiran di atas sebetulnya masih terbuka banyak kemungkinan, sebab di awalnya Ibn Katsîr menyebut bahwa agar hendaknya ada segolongan dari umat ini yang mengemban urusan demikian. Ini juga membuka peluang kemungkinan Ibn Katsîr mengarahkan penafsiran kepada kewajiban kolektif. Termasuk perkataan *adh-Dhahak* yang dinukil oleh Ibn Katsîr yang menjelaskan bahwa kalimat *wa ulâika hum al-muflihûn* adalah kekhususan untuk para sahabat, perawi-perawi, yakni para mujahid dan ulama.⁹ Keterangan-keterangan berikutnyalah yang semakin menguatkan bahwa Ibn Katsîr berada pada kelompok yang menyatakan dakwah sebagai fardy ain.

⁶As-Suyuthi, *Lubâb an-Nuqûl fî Asbâb an-Nuzûl ...*, hal. 83.

⁷Ada sekitar enam riwayat lagi yang menjelaskan tentang sebab-sebab turunnya ayat tersebut namun lebih spesifik mengarah ke bagian akhir ayat tentang jaminan keamanan terhadap Baginda Nabi.

⁸Ibn Katsîr, *Tafsîr Al-Qur’ân al-‘Adzhîm*, Jilid 1 ..., hal. 352.

⁹Ibn Katsîr, *Tafsîr Al-Qur’ân al-‘Adzhîm*, Jilid 1 ..., hal. 352.

Salah satu keterangan yang dikutip Ibn Katsîr adalah sebuah hadits yang masyhur –mengutip dari kitab *Shahîh Muslim*– soal kewajiban dakwah dan umumnya digunakan para ulama yang mengarahkan dakwah sebagai kewajiban individu, redaksinya sebagai berikut:

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: "مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُعَيِّرْهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ، وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ."¹⁰

Dari Abi Sa'id al khudry ra berkata, Rasululla shalallâhu 'alaihi wasallam bersabda: "Siapa saja di antara kalian melihat kemungkaran, hendaklah ia mencegah dengan tangannya, dan jika ia tak mampu, maka dengan lisannya, dan jika masih tidak mampu juga, maka dengan hatinya, yang demikian itu adalah selemah-lemahnya iman. (HR. Muslim)

Ibn Katsîr tidak memberikan komentar dan paparan terhadap hadits ini, justru hadits ini adalah paparan atau penjelasan terhadap pendapat Ibn Katsîr tadi di awal bahwa orientasi kewajiban dakwah adalah kewajiban secara individu. Lebih lanjut jika dikupas mengenai hadits tersebut, banyak hal sebetulnya yang bisa didapatkan soal arah hukum dari hadits ini sebagai sumber penentuannya. Pendapat asSyaukani misal, dalam kitabnya yang dinukil oleh Yasin bin Ali dalam *Min Ahkâm al-Amr bi al-Ma'rûf wa an-Nahy 'an al-Munkar* yang menjelaskan bahwa lafaz *man* dalam hadits tersebut menunjukkan makna umum tanpa terkecuali yang menyasar kepada seluruh orang Muslim. Sehingga implikasi hukumnya siapapun baik satu orang, dua orang, banyak orang, laki-laki, perempuan, siapapun dia, individu, kolektif, lembaga dan lainnya ketika melihat kemungkaran maka wajib bagi dia untuk merubah kemungkaran tersebut.¹¹

Ada dua logika juga –masih menurut Yasin bin Ali– yang bisa digunakan dalam menegaskan arah hukum hadits ini.¹² *Pertama*, seseorang tidak pernah bisa mengidentifikasi peristiwa kemungkaran yang terjadi baik dari sisi tempat, waktu, suasana dan sebab. Ini bisa terjadi di mana saja dan kapan saja. Alasan demikian membuat –

¹⁰ Ibn Katsîr, *Tafsîr Al-Qur'ân al-'Adzhîm*, Jilid 1 ..., hal. 35.

¹¹ Yasin bin Ali, Yasin bin Ali, *Hukum-hukum Amar Makruf Nahi Munkar*, diterjemahkan oleh Uwais al-Qarni dari judul *Min Ahkâm al-Amru bi al-Ma'rûf wa an-Nahy an al-Munkâr*, Bogor: Pustaka Thariqul Izzah, 2005, hal. 24.

¹² Yasin bin Ali, *Hukum-hukum Amar Makruf Nahi Munkar ...*, hal. 23-25.

sebaiknya dan seharusnya— setiap Muslim punya kapabilitas mengkontra peristiwa kemungkar yang terjadi. Tidak mungkin — ketika tugas dakwah dan amar makruf nahi mungkar dilimpahkan kepada satu kelompok saja— harus menunggu para dai katakanlah, atau ulama untuk mengantisipasi hal demikian sebab keterbatasan ruang, gerak dan kondisi.

Hal demikian sudah semestinya menjadi tugas dan kewajiban setiap Muslim yang menghadapi kejadian kemungkar. *Kedua*, alternatif upaya yang disediakan Baginda Nabi secara bertingkat mulai dari dengan tangan sampai lisan dan minimal dengan hati menunjukkan betapa penting dan wajibnya perintah itu. Ketika dengan upaya A tidak bisa dilakukan —karena wajibnya— maka ada upaya alternatif B yang bisa dilakukan dan begitu seterusnya. Seperti kewajiban ibadah yang lain yang tidak bisa ditinggalkan semisal salat dalam keadaan bagaimanapun, jika tidak bisa berdiri dengan duduk, jika tidak bisa duduk dengan berbaring, begitu seterusnya. Peneliti menilai, hadits demikian memang sangat relevan dijadikan dasar para ulama termasuk di dalamnya Ibn Katsîr untuk menempatkan dakwah dan amar makruf nahi mungkar sebagai kewajiban pribadi atau individu. Menilai hadits itu secara umum, tidak ditemukan celah yang dapat menilai hadits tersebut mengarah kepada kewajiban dakwah dan amar makruf nahi mungkar secara kolektif.

Peneliti mengambil analogi sederhana, katakanlah di lingkungan rumah atau tetangga terjadi pertengkaran suami istri yang perlu sekali dilakukan pelelraian secara cepat. Kewajiban siapapun itu yang dekat dengan rumahnya, lepas dari apapun latar belakangnya ketika itu, untuk meleraikan dan memberikan pemahaman serta nasihat. Adapun setelah itu dipanggilkan mediator yang lebih mumpuni seperti tokoh masyarakat atau aparat, itu adalah nomor selanjutnya setelah terlebih dahulu dilakukan langkah dakwah dan amar makruf nahi mungkar oleh tetangga terdekat sesuai kapabilitas yang dimiliki. Tidak mungkin diam begitu saja atau menunggu petugas yang tepat baru beraksi dan bereaksi.

Memperkuat hadits ini sebagai rujukan utama Ibn Katsîr, peneliti mengambil beberapa pendapat dan penjelasan Imam an-Nawawi dalam *Syarh Shahîh Muslim* Beliau. Hadits ini tertulis sebagai hadits ke-78 dalam *Shahîh Muslim* dalam bab 20 yang bertema keimanan dengan subtema amar makruf nahi mungkar termasuk bagian dari iman, keimanan itu juga bisa pasang surut, dan amar makruf nahi mungkar hukumnya adalah wajib. Hadits ini diriwayatkan juga dalam kitab lainnya karya *muhaddits* Imam Turmuzi, an-Nasa’i, Abu Dawud dan

ibn Majah, riwayatnya datang dari Abu Sa'id al-Khudri. Imam an-Nawawi memberikan komentar di antaranya:

- a. Kalimat *falyughayyirhu* mengandung makna perintah wajib dalam kesepakatan ulama yang berisikan kewajibannya dengan Al-Qur'an, hadits lainnya dan pendapat ulama.
- b. Amar makruf nahi mungkar termasuk ke dalam konsep *dîn annashîhah* atau agama sebagai nasihat yang merupakan hal yang tidak bisa dipisahkan dari agama.
- c. Ayat 67 surat al-Mâ'idah tidak kontra narasi dengan semangat amar makruf nahi mungkar.
- d. Amar makruf nahi mungkar adalah kewajiban kolektif dari Allah, ketika sudah ada yang melaksanakan gugurlah kewajiban tersebut dan tidak berdosa orang yang tidak turut melaksanakan. Hanya saja, ini menjadi kewajiban individu ketika di suatu tempat tidak ada orang yang mampu melaksanakan hal tersebut kecuali dia. Maka ini menjadi kewajiban individu untuknya sesuai kadar kemampuannya.
- e. Orang yang beramar makruf nahi mungkar tidak dituntut sempurna, tidak disyariatkan terlebih dahulu melakukan hal itu bahkan jika orang tersebut sendiri tidak melakukan hal tersebut (hal yang diperintahkannya).
- f. Tidak terbatas hanya kepada pemimpin dan kelompok tertentu, melainkan kewajiban bagi tiap individu Muslim.¹⁹

Besertaan dengan itu keterangan-keterangan lainnya yang peneliti rasa arahnya adalah menyatakan bahwa hadits yang dibahas sedari tadi merupakan dalil yang tepat dalam menempatkan dakwah sebagai kewajiban individu. Pemaparan pendapat itupun semua baik yang tertulis maupun selain itu menekankan pada pendapat Imam an-Nawawi, *Terjemah Syarah Shahîh Muslim*, Jakarta: Mustaqim, 2000, hal. 519-520. Imam Nawawi yang mengkategorikan dakwah sebagai kewajiban individu.¹³ Peneliti berasumsi barangkali ini juga yang menjadi bacaan Ibn Katsîr dalam menempatkan hadits ini sebagai kunci penafsirannya dalam menafsirkan ayat 104 surat Al-Imrân, secara hitungan Imam An-Nawawi lahir jauh sebelum Ibn Katsîr lahir. Keterangan lainnya yang diangkat oleh Ibn Katsîr dalam Tafsirnya menjelaskan ayat 104 surat Al-Imrân ini adalah riwayat Abu Ja'far al-Baqir dari Ibn Murdawaih yang menjelaskan bahwa ketika

Rasulullah membacakan ayat *وَأَتَيْنَاكَ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ* Rasul bersabda bahwa yang dimaksud *al-khair* atau kebaikan adalah

¹³ Keterangan lainnya dapat dilihat di *Syarah Shahîh Muslim* baik kitab aslinya maupun terjemahan seperti di Imam an-Nawawi, *Terjemah Syarah Shahîh Muslim*, Jakarta: Mustaqim, 2000, hal. 519-520.

mengikuti Al-Qur’ân dan Sunnah Beliau.¹⁴ Hadits ini jika peneliti lihat dan amati lebih dalam, ketika kebaikan adalah mengikuti dua hal tersebut yakni Al-Qur’ân dan Sunnah sebagai sumber hukum tertinggi dan pegangan seluruh umat Islam, maka sudah menjadi keniscayaan bahwa menyeru ke arah itu merupakan kewajiban setiap orang termasuk mengikutinya. Ini merupakan ibadah yang tidak bisa diwakilkan kepada siapapun atau ditekuni segelintir orang saja. sebagai term yang digunakan Baginda Nabi adalah dua hal yang mutlak yang harus dilakukan siapapun. Sebab jika tidak berpegang dan ikut pada dua hal tersebut tersesat dan celakalah umat Islam.

Pada akhir Tafsirnya dalam menjelaskan ayat tersebut Ibn Katsîr mengutip satu hadits lagi tentang kewajiban dakwah dan amar makruf yang mengarah ke arah umum dalam arti menjadi kewajiban ‘ain dalam turunan hukumnya. Hadits tersebut artinya adalah:

عَنْ حَازِمَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ،
لَتَأْمُرَنَّ بِالْمَعْرُوفِ، وَلَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ، أَوْ لَيُوشِكَنَّ اللَّهُ أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عِقَابًا مِنْهُ، ثُمَّ
تَدْعُوهُ فَلَا يُسْتَجَابُ لَكُمْ» رواه الترمذِيُّ، وقال: حديثٌ حسن ١٥٠

Dari Huzaiifah bin al-Yamani, bahwa Rasulullah pernah bersabda: "Demi Tuhan yang jiwaku berada dalam genggamannya. Kalian benar-benar harus memerintahkan kepada kebaikan dan melarang perbuatan yang mungkar atau hampir-hampir Allâhakan mengirim kepada kalian siksa dari sisi-Nya, kemudian kalian benar-benar berdoa, memohon pertolongan kepada-Nya, tetapi doa kalian tidak diperkenankan" (HR. Imam Ahmad dari Huzaiifah bin al-Yamani)

Hadits ini memberikan penegasan dan penjelasan tentang pentingnya perkara melaksanakan amar makruf nahi mungkar dalam bingkai dakwah. Terlihat secara jelas dari redaksi matan yang menggunakan *lam amr* dengan makna perintah, ditambah juga dengan ancaman jika sekiranya tidak melaksanakan perkara yang diperintahkan itu berupa siksa dari Allah. Walaupun dalam hemat peneliti, itu baru peringatan sebab digunakan redaksi *hampir-hampir Allâhakan mengirim kepada kalian siksa dari sisiNya*. Meskipun demikian, peringatan ini peneliti anggap keras sebagai rambu-rambu pengingat dari Allâh melalui Baginda Nabi, terbukti bahwa dari sekian banyak hadits, hadits inilah –menjadi salah satu– yang digunakan dalam menafsirkan ayat, maka dalam posisinya hadits ini semakin

¹⁴ Ibn Katsîr, *Tafsîr Al-Qur’ân al-‘Adzhîm*, Jilid 1 ..., hal. 352.

¹⁵ Ibn Katsîr, *Tafsîr Al-Qur’ân al-‘Adzhîm*, Jilid 1 ..., hal. 352.

menegaskan posisi Ibn Katsîr dalam menafsirkan kewajiban dakwah sebagai kewajiban individual (fardu ain).

Sementara di ayat-ayat lainnya seperti al-Mâ'idah ayat 67 terlebih dahulu peneliti di atas telah menjelaskan sebagian kecil dari latar turun dan kronologi ayat tersebut sampai kepada Nabi. Peneliti melihat ayat tersebut adalah penegasan sekaligus penguat posisi Baginda Nabi sebagai dukungan moral dari Allâhdalam menyampaikan risalahnya atau apa-apa yang telah diturunkan kepada Baginda Nabi khususnya Al-Qur'an. Ada beberapa hal yang bisa peneliti tangkap. *Pertama*, ayat ini jelas menggunakan *fi'il amr* yang bermakna kalimat perintah dengan kata *balligh*.¹⁶ Kata tersebut bermakna sampaikanlah, terambil dari kata *ballâgh* atau *al-bullûgh* yaitu sampai ke suatu tujuan yang dimaksud baik tempat atau masa.¹⁷ *Masdhar* kalimat tersebut adalah *tabligh* artinya seruan atau ajakan dengan jelas dan terang sebab di awal Islam disampaikan secara-sembunyi-sembunyi.¹⁸ Jelaslah bahwa perintah ini merupakan perintah untuk menyampaikan risalah yang diturunkan kepada Baginda Nabi terlepas dari kronologi yang sudah peneliti paparkan baik di atas maupun pada bab awal soal ayat-ayat kewajiban dakwah. Selain itu kalimat *balligh* yang diredaksikan tanpa menggunakan objek atau *maf'ûl* menjelaskan bahwa keberlakuan umum ayat ini terhadap apapun yang perlu disampaikan terlebih penggunaan *mâ maushûl* sebagai penghubung yang menjelaskan luasnya cakupan ayat ini. *Kedua*, Ayat 67 surat alMâ'idah *khithâbnya* mengarah kepada Baginda Nabi secara khusus dan umatnya secara umum untuk menyampaikan apa-apa yang turunkan kepada Beliau (*amrun li ar-rasûl amrun li ummatihî*) dan jangan sampai ada hal-hal yang disembunyikan sebab khawatir akan mendapatkan hal-hal yang tidak diinginkan. Berdasarkan kaidah itu, sudah semestinya bahwa kewajiban menyampaikan dakwah adalah – selain menjadi kewajiban Baginda Nabi – menjadi kewajiban umat Baginda Nabi secara umum terkecuali. Maka seperti Baginda Nabi menerima dan melaksanakan kewajiban tersebut, umatnyapun berkewajiban menyampaikan risalah tersebut melali kewajiban dakwah.

Adapun Ibn Katsîr pertama-tama sekali menjelaskan dalam Tafsirnya mengenai ayat ini bahwa AllâhTa'âla berfirman sekaligus *berkhithâb* kepada hamba dan utusannya dengan menyebut kedudukan Nabi sebagai rasul atau utusan. Allâhmemerintahkan kepada Baginda

¹⁶Kementerian Agama RI, Al-Qur'ân dan Tafsîr nya, Jilid 6 ..., hal. 438.

¹⁷Seperti kata *balligh* sebagai sebutan kepada anak yang sudah sampai pada masa dewasa dengan ciri-ciri yang dijelaskan secara fisik oleh fikih.

¹⁸Kata *tabligh* lumrah digunakan dalam bingkai ilmu maupun aplikasi dakwah, sebab *tabligh* adalah salah satu proses dan bagian dari pada dakwah itu sendiri.

Nabi untk menyampaikan semua yang dirisalahkan kepadanya oleh Allâh melalui Beliau dan Baginda Nabi telah melaksanakannya secara sempurna. Artinya tugas dakwah dan *tablîgh ar-risâlah* dilaksanakan dengan sangat baik oleh Baginda Nabi, tentu semua dalam bimbingan Allah. Belajar dari ayat ini, tentu sebagai umatnya, kaum Muslimin dituntut baik secara langsung maupun tidak untuk mencontoh apa-apa yang telah dilaksanaka oleh Baginda Nabi. Termasuk melaksanakannya secara komprehensif dan baik sesuai kapasitas kita. Seperti juga yang dijelaskan Ibn Katsîr ketika menjelaskan Tafsir surat Luqmân ayat 17 yang juga menerangkan tentang amar makruf nahi mungkar.

Penjelasan Ibn Katsîr menjelaskan bahwa amar makruf nahi mungkar serta dakwah dalam konteks ini dilaksanakan sesuai kemampuan dan menurut kesanggupan yang dimiliki, ditambah dengan perintah sabar dalam menjalankan hal demikian, sebab dalam perjalanan perlaksanaan itu semua terdapat gangguan dan cobaan serta perlakuan menyakitkan dari yang diseru. Tentu dibutuhkan kesabaran yang tinggi. Peneliti melihat satu lagi kecenderungan, sama sebetulnya dengan beberapa hal yang sudah disampaikan di atas bahwa perintah amar makruf nahi mungkar sebagai kewajiban menjadi terang jika arahnya diasumsikan sebagai kewajiban individu, sebab sebelumnya perintah solat sebagai kewajiban individu mendahului sekaligus membersamai perintah amar makruf nahi mungkar dengan menggunakan *wau athof* yang artinya memiliki bobot kecenderungan yang sama.¹⁹

Penafsiran selanjutnya dari Ibn Katsîr tentang ayat ini dipenuhi dengan riwayat-riwayat hadits yang menjadi kontra narasi anggapan sebagian kaum kafir yang menyatakan bahwa Baginda Nabi menyembunyikan ayat-ayat tertentu. Padahal Baginda Nabi adalah sosok dengan sifat dan sikap *tablîgh* bukan *kitman* atau menyembunyi risalah yang diturunkan kepadanya. Salah satu riwayatnya semisal, dari *Shahîh Bukhâri* yang menjelaskan bahwa Siti' Aisyah pernah berkata bahwa siapa yang mengatakan bahwa Baginda Nabi menyembunyikan sesuatu dari apa yang diturunkan oleh Allâh kepadanya, sungguh yang mengatakan telah berdusta seraya membaca ayat 67 surat al-Mâ'idah ini hingga akhir ayatnya.²⁰ Belajar dari ayat tersebut sudah seyogianya sebagai umat Beliau dapat mencontoh apa yang bisa dilakukan dalam menyampaikan risalah agama secara sempurna. Peneliti mencoba mengartikannya ke arah, apapun yang diketahui dan dipahami serta menjadi kapasitas masing-masing, di sanalah dituntut untuk

¹⁹ Ibn Katsîr, *Tafsîr Al-Qur'ân al-'Adzhîm*, Jilid 3 ..., hal. 398.

²⁰ Ibn Katsîr, *Tafsîr Al-Qur'ân al-'Adzhîm*, Jilid 1 ..., hal. 352.

menyampaikan pengetahuan dalam arti hal-hal yang menjadi cakupan dalam kepehaman dan ketahuan semua. Tidak perlu menunggu hal-hal yang belum diketahui, cukup memulai menyampaikan dari hal-hal yang diketahui dan dipahami. Masih dari arah ini, artinya kewajiban individu menyampaikan dakwah masih berlaku melalui keterangan-keterangan yang sudah di jelaskan di atas termasuk yang peneliti komentari.

Sementara ayat 125 an-Nahl, Ibn Katsîr lebih menjelaskan kepada metodologi dakwah dan cara-cara yang dapat ditempuh dalam dakwah sesuai dengan tuntunan Al-Qur'ân terutama ayat tersebut. Hanya saja di akhir penafsiran terhadap ayat ini, Ibn Katsîr menjelaskan bahwa Baginda Nabi diminta untuk menyeru kepada orang-orang agar menyembah Allâhdan janganlah merasa kecewa terhadap orang-orang yang sesat di antara mereka. Ibn Katsîr melanjutkan bahwa bukan tugas Baginda Nabi memberikan petunjuk sebab sesungguhnya tugas Baginda Nabi hanya menyampaikan dan Allahlah yang akan menghisab dengan menambahkan ayat lain yakni al-Qashas ayat 56 dan al-Baw dengan menambahkan ayat lain yakni al-Qashas ayat 56 dan al-Baqârah ayat 272.²¹ Ini juga menjadi pelajaran buat semua umat Baginda Nabi untuk terus berjuang menyampaikan, dan ingat kapasitasnya hanya sebagai penyampai adapun petunjuk adalah mutlak dari Allâh Ta'âla.

B. Penafsiran. M. Quraish tentang Ayat-ayat Seputar Kewajiban Dakwah Dalam Hal Mencegah Penistaan Agama

Tafsir *Maudhû'i* dalam paparan M. Quraish Shihâb pertama kali dicetuskan oleh Ahmad Sayyid al-Kumiy, Ketua Jurusan Tafsir pada Fakultas Ushuluddin, Universitas al-Azhar, Kairo pada 1981. Menurut M. Quraish Shihâb, Tafsir *Maudhû'i* adalah sebuah metode penafsiran dengan jalan menetapkan suatu topik tertentu, melalui cara mengumpulkan atau menghimpun seluruh atau sebagian ayat-ayat dari beberapa surat yang berbicara mengenai topik tersebut, untuk kemudian dikaitkan satu dengan yang lain hingga pada akhirnya diambil kesimpulan komprehensif tentang masalah tersebut menurut pandangan Al-Qur'an.²² Sementara dalam buku *Kaidah Tafsir*, M. Quraish Shihâb menambahkan dengan tambahan menghimpun semua ayat yang membicarakan suatu tema tertentu, menganalisisnya dan memahaminya ayat demi ayat lalu dihimpun kembali

²¹ Ibn Katsîr, *Tafsîr Al-Qur'ân al-'Adzhîm*, Jilid 3 ..., hal. 533.

²² M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan Pustaka, 2007, hal. 174.

sesuai benak ayat yang bersifat umum dikaitkan dengan yang khusus dan yang *muthlaq* digandengkan dengan yang *muqayyad*.²³

Akar lahirnya metode ini adalah kegelisahan para ahli keislaman tentang suatu bahasan yang dibutuhkan rujukan utamanya yakni Al-Qur'an, maka ditempuhlah cara untuk mengarahkan pandangan kepada problem-problem baru sambil berusaha mencari jawabannya melalui petunjuk-petunjuk Al-Qur'an dibarengi dengan memperhatikan hasil-hasil pemikiran dan penemuan manusia di berbagai sumber, melalui ini lahirlah karya-karya ilmiah yang berbicara tentang satu topik tertentu dalam perspektif Al-Qur'an, yang kemudian dikenal dengan Tafsir tematik atau *maudhû'i* tadi, seperti misalnya *al-Insân fî Al-Qur'ân*, *al-Mar'âh fî Al-Qur'ân* karya Abbas Mahmud al-Aqqad atau *ar-Ribâ fî Al-Qur'ân* karya al-Maududi serta *at-Taqwâ fî Al-Qur'ân al-Karîm* karya ad-Dubaisi dan karya-karya lainnya.²⁴

Penjelasan tentang Tafsir tematik tersebut tentu beririsan dan satu orientasi dengan apa-apa yang sudah disinggung peneliti pada subbab sebelum ini. Pada bagian kali ini peneliti tidak akan lagi berpanjang redaksi membahas hal demikian. Peneliti akan langsung masuk kepada penafsiran tematik M. Quraish Shihâb tentang tema kewajiban dakwah dengan cara-cara pemaparan dan penjelasan seperti teori yang dijelaskan al-Farmawi di subbab tentang penafsiran kewajiban dakwah menurut Ibn Katsîr. Namun, perlu ditekankan bahwa langkah-langkah tersebut sebagian besar telah tuntas dijelaskan pada penjelasan tersebut seperti penentuan tema, menghimpun ayat yang beririsan temanya tadi, mengkronologikan ayat dan melihat korelasi ayat dengan surat atau dengan ayat lainnya.²⁵ Pada pembahasan kali ini peneliti hanya tinggal berfokus pada tahap menjelaskan secara sistematis paparan penafsiran yang dikonstruksi oleh M. Quraish Shihâb.

Ayat yang ingin sekali peneliti mulai tentunya, adalah surat Ali 'Imrân ayat 104. Dalam Tafsir *al-Mishbâh*, awal sekali M. Quraish Shihâb memulai dengan menjelaskan *munâsabah* antara ayat tersebut dengan ayat-ayat sebelumnya. Lebih lanjut dijelaskan, bahwa ayat sebelumnya – menurut M. Quraish Shihâb – Allâhmengecam para *ahl al-kitâb* yang lebih memilih jalan kesesatan sambil terus berusaha menyesatkan orang lain. Melalui ayat 103 dan 104 inilah Allâh memerintahkan kepada orang yang beriman untuk memilih jalan berbeda di luar jalan mereka, yakni

²³M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsîr: Syarat, Ketentuan dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat Al-Qur'an*, Tangerang: Lentera Hati, 2013, hal. 328.

²⁴M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat ...*, hal. 174-175.

²⁵Walaupun sedikit nanti di depan M. Quraish Shihab menyinggung soal *munâsabah* dan peneliti akan paparkan secara proporsional untuk menguatkan paparan penafsiran.

jalan luas dan lurus serta mengajak orang lain menempuh jalan kebaikan dan kemakrufan.²⁶

Hal unik dalam penafsiran M. Quraish Shihâb adalah –setelah terlebih dahulu menjelaskan korelasi ayat– M. Quraish mengemukakan sebuah masalah mendasar dengan sangat logis dan memacu para pembacanya untuk mulai berpikir tidak hanya membaca Tafsir kemudian hilang begitu saja. Masalah yang disodorkan adalah kelemahan pengetahuan seseorang dalam mengamalkan sesuatu.

Dijelaskan menurutnya bahwa tidak bisa dipungkiri, pengetahuan seseorang bahkan kemampuannya dalam mengamalkan sesuatu dapat berkurang bahkan hilang jika tidak ada yang mengingatkan atau secara berkelanjutan diulang-ulang. Sementara di sisi lain pengetahuan dan pengamalan saling berkait erat. Pengetahuan yang dimiliki seseorang mendorong pada pengamalan dan penguatan kualitas amal disertai dengan pengamalan yang terlihat dalam kenyataan hidup yang berfungsi sebagai guru kehidupan untuk mengajar individu dan masyarakat sehingga individu dan masyarakat tadi ikut serta mengamalkannya. Masalah mendasar tersebut mau tidak mau membuat manusia dan masyarakat baik secara individu maupun kolektif butuh untuk selalu diingatkan dan diberi teladan.²⁷ Inilah yang dalam catatan M. Quraish Shihâb digarisbawahi sebagai inti dakwah Islamiah, melalui ini lahir kemudian tuntunan ayat 104 ini dan dari sini juga hubungannya berkait dengan tuntunan yang lalu.

Sebelum mengarahkan penafsiran lebih komprehensif dan kecenderungan pada orientasi dakwah sebagai kewajiban kolektif, terlebih dahulu M. Quraish Shihâb menyampaikan Tafsir ringkas satu ayat tersebut sebagai berikut:

Kalaulah tidak semua anggota masyarakat dapat melaksanakan fungsi dakwah, *hendaklah ada di antara kamu*, wahai orang-orang yang beriman *segolongan umat*, yakni kelompok yang pandangan mengarah kepadanya untuk diteladani dan didengar nasihatnya *yang mengajak* orang lain secara terus-menerus tanpa bosan dan lelah *kepada kebaikan*, yakni petunjuk-petunjuk Ilahi, *menyuruh* masyarakat *kepada yang makruf*, yakni nilai-nilai luhur serta adat istiadat yang diakui baik oleh masyarakat mereka selama hal itu tidak bertentangan dengan nilai-nilai Ilahiah, *dan mencegah* mereka *dari yang mungkar*, yakni yang dinilai buruk lagi diingkari oleh akal sehat masyarakat. *Mereka* yang mengindahkan tuntunan ini dan yang sungguh tinggi lagi jauh martabat kedudukannya

²⁶M. Quraish Shihab, M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'ân*, Jilid 2, Tangerang: Lentera Hati, 2002, hal. 208.

²⁷M. Quraish Shihab, M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'ân*, Jilid 2 ..., hal. 209.

itulah *orang-orang yang beruntung*, mendapatkan apa yang mereka dambakan dalam kehidupan dunia dan akhirat.²⁸

Berdasarkan penafsiran ringkas ini, peneliti memberikan komentar bahwa di kalimat awal, M. Quraish Shihâb sudah menysar arah kewajiban kolektif melalui ungkapan pada cakupan lebih luas kepada seluruh masyarakat namun dengan pilihan kata *kalaulah* yang merujuk pada kondisi tertentu sebagai sebuah kata penghubung untuk menandai syarat. Identik juga dengan kata sekiranya atau seandainya yang bermakna sebuah kondisi pengandaian di mana, ketika semua anggota masyarakat tidak bisa melaksanakan fungsi dakwah, maka hendaknya ada satu dua kelompok yang berusaha menjalankan fungsi tersebut. Arah ini sudah mulai condong kepada pendapat M. Quraish Shihâb yang menyatakan dakwah kepada kewajiban kolektif, walaupun perlu nanti dikuatkan dengan tawaran-tawaran lainnya yang akan didialogkan setelah ini. Indikasi lainnya terlihat pada Tafsir yang menjelaskan tentang *segolongan umat*, M. Quraish Shihâb memaparkannya dengan menyebut sebagai kelompok, kelompok yang cenderung dapat diteladani dan mendengarkan nasihatnya. Hemat peneliti, tentu saja yang dikategorikan sebagai kelompok di sini tidak bisa dari sembarang orang dan setiap orang. Kata kelompok sendiri sudah merupakan pecahan dari umat yang besar katakanlah, membentuk lingkup sendiri ditambah dengan kemampuannya sebagai orang-orang yang dapat diteladani dan mendengarkan nasihatnya. Melalui Tafsir ringkas ini, M. Quraish juga mendefinisikan beberapa kata dan melengkapi beberapa kata lainnya.²⁹ Semisal kata *khair* yang didefinisikan sebagai petunjuk Ilahi, *ma'rûf* yang didefinisikan sebagai nilai-nilai luhur serta adat istiadat yang diakui baik oleh masyarakat mereka selama hal itu tidak bertentangan dengan nilai-nilai Ilahiah dan *munkar* yang didefinisikan sebagai sesuatu yang dinilai buruk lagi diingkari oleh akal sehat masyarakat. Kemudian untuk contoh yang melengkapi ada pada kata, misal *ulâ'ika* yang bermakna *mereka* kemudian dilengkapi dengan penjelasan bahwa *mereka* yang dimaksud adalah mereka yang mengindahkan tuntunan ini dan yang sungguh tinggi lagi jauh martabat kedudukannya, termasuk di kalimat awal penafsiran tadi dengan memberikan tambahan penjelasan kalimat bersyarat. Sementara di tengah penafsirannya M. Quraish Shihâb juga menjelaskan makna-makna tersebut lebih luas lagi. Sebelumnya Beliau menjelaskan

²⁸ M. Quraish Shihab, M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'ân*, Jilid 2 ..., hal. 212.

²⁹ Gaya penafsiran ini khas sekali terjadi pada Tafsir bercorak bahasa seperti *Marah Labîd* karya Syaikh Nawawi Banten atau *Tafsîr Jalâlain* karya Imam as-Suyuthi dan Imam al-Mahalli, hanya saja dibedakan dengan penggunaan bahasanya yang menggunakan Bahasa Indonesia.

bahwa Al-Qur'ân dan Sunnah melalui spirit dakwah mengamankan nilai-nilai tertentu. Nilai-nilai itu beragam, ada yang bersifat mendasar, universal dan abadi serta ada juga yang praktis, lokal dan temporal sehingga berpotensi berbeda pada tempat atau waktu yang lain. Perbedaan, perubahan dan perkembangan nilai itulah yang dapat diterima oleh Islam selama tidak keluar dari nilai-nilai universal. Dua nilai itulah yang kemudian ditransformasikan Al-Qur'an ke dalam term *al-khair* dan *al-ma'rûf*. *Al-Khair* merujuk kepada nilai-nilai universal yang diajarkan Al-Qur'ân dan Sunnah.³⁰ Sedangkan *al-ma'rûf* suatu yang baik dalam pandangan umum suatu masyarakat (nilai lokal dan temporal) selama tidak keluar dalam lingkup *al-khair*. Sementara *al-munkar* jelaslah sebagai sesuatu yang bertentangan dengan dua nilai tadi, sebab itu ayat tersebut mengajak kepada *al-khair*, memerintahkan kepada *al-ma'rûf* dan mencegah kepada *al-munkar*. Urutannya juga sesuai dengan konsep mendahulukan nilai-nilai universal baru kemudian lokal dan selanjutnya pencegahan kepada nilai yang kontra dengan dua nilai tersebut.

Lebih lanjut M. Quraish Shihâb dalam salah satu tayangan televisi terestrial bertajuk Tafsir al-Mishbâh memaparkan beberapa hal terkait kata-kata di atas tadi. *al-Khair* selain bermakna nilai-nilai universal yang perlu diserukan dan diajak ke arah sana sesuai tuntunan Al-Qur'ân tentunya, semisal keadilan, penegakkan hak asasi dan penghormatan kepada orangtua. Itu merupakan nilai yang disepakati secara universal dan direstui Al-Qur'an. Sedangkan *al-ma'rûf* dari sisi bahasa bermakna sebagai sesuatu yang dikenal. Boleh jadi suatu hal dikenal dalam masyarakat ini akan tetapi tidak pada masyarakat yang lain, maka *al-ma'rûf* merupakan hal-hal yang dikenal dan sudah menjadi budaya dalam satu masyarakat selama budaya itu tidak bertentangan dengan *al-khair*.

Perluasnya sebagai contoh, hormat kepada orang tua sebagai nilai atau *al-khair* bisa jadi penerapannya berbeda di suatu lokal tertentu sebab pemaknaan dan pengenalan terhadap *al-ma'rûf* inilah yang merinci dan disesuaikan dengan konteks budaya lokal yang ada. Begitupun hal lain seperti menutup aurat sebagai nilai universal dan cara-cara mengenakan pakaian dan menutup auratnya yang diperinci sebagai *al-ma'rûf* menyesuaikan tempat dan kondisi budaya, karena budaya Indonesia sudah jelas berbeda dengan budaya di Timur Tengah bahkan Eropa, maka itulah inti dari yang disebut mengajak kepada *al-khair* dan memerintahkan kepada *al-ma'rûf*, melihat nilai lokal dalam bingkai nilai universal. *al-Khair* juga bisa dijadikan sebagai filter dalam menyaring berbagai budaya yang masuk di era globalisasi ini. Mana-mana yang sesuai dengan spirit

³⁰ Sebelumnya dalam *Tafsîr Ibn Katsîr* sudah dijelaskan bahwa makna *al-khair* adalah mengikuti Al-Qur'ân dan Sunnah Nabi.

Al-Qur'ân di sanalah fungsi *alkhair* bekerja. Sementara *al-munkar* berarti sebaliknya sebagai sesuatu yang tidak dikenal oleh masyarakat, maka sesuatu yang tidak dikenal oleh suatu budaya lebih baik ditinggalkan dan jangan diajarkan, sebab jika bertentangan maka hal itu tidak sejalan dengan *al-khair* apalagi *al-ma'rûf*.

Kemudian untuk *al-muflihûn* disederhanakan dengan orang-orang yang beruntung atau orang-orang yang menang, sebetulnya kata *al-muflihûn* seakar dengan kata *fallâh* yang bermakna petani. Prinsip petani adalah menanam benih, apa yang ditanam itulah yang dipetik. *al-Muflihûn* itulah orang-orang yang berhasil memperoleh dari apa yang ditanam sebelumnya sebagai sesuatu yang diharapkan ketika menanam benih tadi.

Demikian orang yang berdakwah juga diibaratkan sebagai orang yang menanam benih, orang yang menanam harus pandai menyirami dan memilih cuaca yang terbaik dalam menanam. Termasuk waktu dan keadaan untuk menebar benih, demikian juga dakwah kapan kiranya suatu masyarakat diberikan sebuah pemahaman dan kapan kiranya diberikan waktu untuk disirami dengan perangai dan akhlak, tidak bisa setiap saat menanam dan tidak bisa juga menanam benih yang tidak sesuai dengan tanah dan keadaan, begitupun dengan prinsip-prinsip berdakwah, hal-hal mana saja yang kiranya pas untuk disampaikan kepada masyarakat sebagai *mad'û*, agar kiranya hasil yang diperoleh nanti sesuai dengan yang diharapkan dan ditanam.³¹

M. Quraish Shihâb juga menjelaskan dua kata kerja yang digunakan dalam ayat ini. *Pertama*, *yad'ûna* yang bermakna mengajak ditempelkan dengan *al-khair* sementara *kedua*, *ya'murûna* yang berarti memerintahkan digandeng dengan kata *al-ma'rûf*, selain tentunya *yanhauna* atau mencegah yang didekatkan pada kemungkaran. Perihal ini M. Quraish Shihâb menukil Tafsir Sayyid Quthub yang menjelaskan bahwa penggunaan dua kata yang berbeda tersebut menunjukkan adanya dua kelompok dalam masyarakat Islam. Kelompok pertama bertugas mengajak sementara kelompok kedua bertugas memerintah dan melarang. Kelompok kedua diidentikkan dengan kelompok yang beririsan dengan kekuasaan, lebih lanjut masih dalam pendapat Sayyid Quthub bahwa ajaran Ilahi di muka bumi ini memiliki dua sisi, sisi pertama adalah soal nasihat, petunjuk dan penjelasan sementara sisi lainnya adalah pelaksanaan kekuasaan dalam memerintah dan melarang yang diniatkan agar kemakrufan dapat terwujud dan kemungkaran dapat sirna. Selanjutnya, pendapat ini dikritik sendiri oleh M. Quraish Shihâb, kritiknya menjelaskan bahwa mempersamakan *al-khair* dan *al-ma'rûf* serta menghadapkannya dengan *al-munkar* dinilai kurang pas. M. Quraish

³¹ <https://youtu.be/ndT66Kz7kAI> diakses pada 19 Maret 2023, pukul 12.49.

menyatakan tidak ada dua kata yang berbeda walaupun berakar sama kecuali mengandung pula perbedaan makna, sementara mendialogkan perlu tidaknya kekuasaan sebagai jalan menyuruh kepada kebaikan dan mencegah kemungkaran Beliau punya tinjauan sendiri.³²

Hal selanjutnya yang didialogkan oleh M. Quraish Shihâb adalah tentang penggunaan lafaz *minkum* yang menjadi dasar perdebatan dan dualisme pendapat ulama soal kewajiban dakwah.

Kedua-duanya dipaparkan dengan proporsional oleh mufasir sebagai tanggungjawab akademis dalam menulis sebuah kitab Tafsir *tahlîlî* yang amat lengkap dan komprehensif ini. Dua kelompok ulama tersebut orientasinya adalah sebagai berikut:

1. Kelompok pertama memahami makna *minkum* pada ayat yang sedang didiskusikan adalah *sebagian (li at-tab'id)*, maka perintah dakwah yang disinyalir dalam ayat ini adalah tidak tertuju kepada setiap orang. Melalui pemahaman ini maka paling tidak ada dua jenis perintah yang terkandung. *Pertama*, kepada seluruh umat Islam agar membentuk dan menyiapkan suatu kelompok tertentu dan khusus yang bertugas melaksanakan misi dakwah yang menjadi inti pada ayat ini. *Kedua*, perintah kepada kelompok khusus yang sudah dibentuk tadi untuk melaksanakan dakwah kepada kebajikan dan kemakrufan serta mencegah kemungkaran. Maka implikasi hukumnya menjadi jelas bahwa kewajiban dakwah tidak mengarah kepada kewajiban individu melainkan kolektif, artinya –belajar dari pendapat-pendapat lainnya– ketika kelompok tersebut atau sudah ada yang mengemban tugas dakwah tadi, gugurlah kewajiban dari keseluruhan masyarakat yang ada. Pada posisi ini tentu kewajiban dakwah terlegitimasi sebagai fardu kifayah atau kewajiban kolektif.
2. Kelompok kedua memfungsikan lafaz *minkum* dalam arti *penjelasan (li at-tabyîn)* sehingga ayat ini merupakan perintah kepada setiap orang Muslim untuk melaksanakan tugas dakwah, tentu masing-masing sesuai kadar kesanggupannya. Implikasinya hukumnya tentu saja menjadikan kewajiban dakwah ini menjadi tanggungjawab setiap pribadi Muslim, maka dalam posisi ini dakwah dikategorikan sebagai fardu ain atau kewajiban individual. Sebetulnya secara harfiah *minkum* bermakna *dari kelompok kamu*. Ada dua kemungkinan penafsiran yang memang bisa terjadi. *Hendaklah ada dari kelompok kamu, umat atau satu kelompok lagi*, ini adalah kecenderungan penafsiran yang menjelaskan keterangan menyebagikan, artinya *minkum* bermakna *sebagian dari kamu* yang bermakna ayat ini memiliki pesan agar ada di

³²M. Quraish Shihab, M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'ân*, Jilid 2 ..., hal. 211.

antara umat Islam satu kelompok yang tugasnya memberi peringatan dan mengajak kepada kebaikan. Kemungkinan kedua diartikan yakni *kamu semua* sehingga bunyi Tafsirnya menjadi *hendaklah kamu semuanya menjadi kelompok yang menganjurkan kepada kebaikan dan kemakrufan dan mencegah kepada yang mungkar*. Kecenderungan kedua ini menyebabkan semua elemen masyarakat masuk ke dalam sasaran ayat yang diperintahkan untuk berdakwah. Komprominya tentu tidak jauh berbeda dengan penjelasan dalam Tafsir soal sesuai kesanggupan seorang mampu melaksanakan itu semua, apakah menjadi seorang guru, dosen atau sekadar orangtua untuk anak-anaknya.³³

Hal yang menjadi penting dalam penafsiran M. Quraish Shihâb menyangkut ayat ini adalah beberapa hal berikut. Tidak akan bisa tercapai kondisi dakwah yang ideal atau M. Quraish Shihâb menyebutnya dengan dakwah yang sempurna jika semua orang dituntut melaksanakan kewajiban ini, tentu tidak semua orang dapat melakukannya. Sementara di sisi lain, masyarakat dewasa ini menyangkut informasi yang benar di tengah banjirnya informasi bahkan perang informasi yang demikian pesat dengan suguhan nilai-nilai baru yang seringkali membingungkan, hal tersebut menuntut untuk adanya kelompok khusus yang menangani dakwah dan membenteng informasi yang menyesatkan.³⁴

Alasan ini logis dan historis menurut peneliti, dan ini merupakan representasi keadaan ketika Tafsir ini ditulis di permulaan abad 21, di mana kondisi pada waktu itu sudah mulai menimbulkan kegelisahan dalam hati M. Quraish Shihâb dalam melihat realitas umat terutama soal arus informasi. Lantas, 20-an tahun kemudian di era ini, kekhawatiran yang diprediksi oleh mufasir betul-betul terjadi bahkan dalam eskalasi yang meningkat jauh. Kondisi cepatnya perkembangan teknologi dan meluasnya arus informasi menjadikan hampir seluruh umat manusia menjadi makhluk informasi yang tidak bisa lepas dari banjirnya berita, peristiwa dan informasi. Keadaan tersebut betul-betul membingungkan, sebab tidak setiap tsunami informasi yang datang kepada masyarakat airnya jernih ditambah sampah-sampah hasil terjangannya yang sangat banyak dan membahayakan. Seringkali informasi yang menyesatkan, atau masyarakat sekarang mengenalnya dengan hoaks sudah lumrah ditemui sehari-hari, bahkan dengan hoaks ini tak jarang, antar umat terjadi pertikaian, permusuhan dan pecahbelah. Perang dan konflik sosial skala global tidak bisa dihindari akibat informasi hoaks ini. –Maka tepat sekali yang ditawarkan M. Quraish Shihâb – butuh sekelompok orang dalam hal ini para dai yang andal untuk mampu menjalankan tugas dakwah bukan

³³ <https://youtu.be/ndT66Kz7kAI> diakses pada 19 Maret 2023, pukul 13.05.

³⁴ <https://youtu.be/ndT66Kz7kAI> diakses pada 19 Maret 2023, pukul 13.15.

hanya menyampaikan komprehensifitas kedalaman ajaran Islam, tetapi juga sebagai banteng pelindung umat dari abrasi berita hoaks dan informasi menyesatkan. Sangat logis, hal ini tidak dapat dilakukan setiap orang, butuh hanya kepintaran inteligensi namun juga objektifitas dan kejernihan hati bagi para kelompok tadi yang ditugaskan dalam medan dakwah di era ini.

Paparan tersebut mengingatkan peneliti pada penjelasan sebelumnya dari beberapa ulama Tafsir di antaranya Sayyid Tanthawi yang menjelaskan bahwa orang-orang yang akan menggeluti itu semua haruslah memiliki kapabilitas dan kemampuan akal yang mumpuni, keilmuan, kejiwaan dan perangai yang representatif untuk mendukung itu semua.³⁵ Juga pendapat Imam Suyuthi dalam Tafsir nya yang menjelaskan bahwa makna menyebarkan tersebut adalah sebuah hal yang logis sebab tidak mungkin dikenakan kewajiban dakwah pada semua anggota masyarakat tanpa membentuk sebuah kelompok atau *umat* sedangkan di dalam masyarakat besar tersebut terdiri dari berbagai macam orang seperti orang bodoh misalnya.³⁶ Demikian pula Kementerian Agama dalam Tafsir nya menjelaskan ayat ini bahwa untuk mencapai apa yang diharapkan terutama menggapai petunjuk Allâh perlu adanya segolongan umat Islam yang bergerak dalam bidang dakwah yang selalu memberi peringatan, ketika tampak gejala-gejala perpecahan dan penyelewengan. Maka melalui ayat ini diserukan agar ada kiranya suatu kelompok yang terlatih dalam rangka mengajak kepada kebaikan, menyuruh kepada yang makruf dan mencegah kepada yang mungkar agar umat Islam terpelihara dari perpecahan dan infiltrasi pihak manapun.³⁷ Rangkaian penafsiran ini sangat menguatkan dan integral dengan kekhawatiran M. Quraish Shihâb dalam Tafsirnya ditambah kesimpulan atau pendapat utama yang dikemukakan M. Quraish Shihâb secara eksplisit di penjelasan-penjelasan selanjutnya.

Penjelasan selanjutnya yang peneliti anggap sangat inti dan krusial dari penafsiran ayat ini adalah konklusi M. Quraish Shihâb setelah mendiskusikan pendapat dari beberapa kelompok ulama. M. Quraish Shihâb menyatakan bahwa lebih tepat memahami kata *minkum* dalam diskusi ayat ini dengan arti *sebagian kamu* tanpa menutup kewajiban setiap Muslim untuk saling mengingatkan, dasarnya bukan menurut ayat ini akan tetapi berdasarkan firman Allâh dalam suat al-‘Ashr yang menilai semua manusia dalam kerugian kecuali bagi mereka yang beriman dan

³⁵ Sayyid Tanthawi, *Tafsîr al-Wasîth*, Jilid 2, t.tp: Darus Sa’adah, 2007, hal. 203.

³⁶ Imam Shawi, *Hasyiat ash-Shâwî*, Jilid 1, Surabaya: Daar al-Ilmi, t.th, hal. 228.

³⁷ Kementerian Agama RI, Al-Qur’ân dan Tafsîr nya, Jilid 4 ..., hal. 16.

beramal saleh serta saling mengingatkan tentang kebenaran dan ketabahan.³⁸

Ayat 104 surat Ali ‘Imrân ini merujuk terhadap kewajiban dakwah secara kolektif berdasarkan penjelasan-penjelasan dari M. Quraish Shihâb baik yang sudah maupun akan dijelaskan. Sementara kewajiban individu untuk mengingatkan, atau peneliti lebih memilih menggunakan redaksi dakwah skala kecil sudah menjadi tanggungjawab tiap pribadi berdasarkan –di antaranya– surat al- ‘Ashr tadi. Sampai sini sebetulnya peneliti sudah mendapatkan poin penafsiran dari M. Quraish Shihâb tentang orientasi kewajiban dakwah, berangkat dari kegelisahan hati M. Quraish Shihâb, dalam pandangan peneliti mufasir menempatkan dakwah sebagai kewajiban kolektif atau fardu kifayah.

M. Quraish Shihâb memberikan beberapa catatan dalam Tafsirnya, yakni:³⁹

1. Nilai-nilai Ilahi –yang terkandung dalam ayat tersebut– tidak boleh dipaksakan tetapi disampaikan dengan cara yang baik dan persuasif, sekedar mengajak. Seperti yang dipesankan dalam surat an-Nahl 125 yakni *bi al-lafî hiya ahsan*. Adapun pilihan diserahkan kepada *mad’û* untuk menempuh jalan mana yang dikehendaki dan tentu semua atas kekuasaan dan izin Allah.
2. *Al-Ma’rûf* adalah kesepakatan umum masyarakat, ini sewajarnya diperintahkan dan *al-munkar* sudah seharusnya dicegah, baik yang memerintah maupun yang mencegah adalah pemilik kekuasaan atau bukan. M. Quraish Shihâb mengutip hadis *man ra’a* yang sudah dijelaskan peneliti dalam memaparkan Tafsir Ibn Katsîr sebelumnya. Kemudian yang menjadi catatan peneliti adalah bahwa sebab keduanya merupakan kesepakatan satu masyarakat, maka potensi berbeda antar satu masyarakat Muslim dengan masyarakat Muslim lainnya bisa terjadi atau bahkan antara satu waktu dengan waktu yang lainnya juga bisa terjadi.

Melihat dua catatan itu peneliti punya komentar dan analisis bahwa benarlah kiranya bahwa nilai-nilai Ilahi yang akan disampaikan haruslah dengan prinsip-prinsip kesadaran para *mad’û* dengan caracara yang baik tentunya dan juga dengan pendekatan persuasif. Caracara demikian bisa dilaksanakan oleh tidak sembarang orang, dibutuhkan betul-betul orang yang telaten dan mumpuni dalam melaksanakan penyampaian dakwah tadi. Apalagi prinsip *bi al-lafî hiya ahsan* masih menurut M. Quraish Shihâb dalam Tafsir ayat 125 surat an-Nahl digandeng dengan metode

³⁸ M. Quraish Shihab, M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur’ân*, Jilid 2 ..., hal. 210.

³⁹ M. Quraish Shihab, M. Quraish Shihab, Jilid 2 ..., 211.

jidâl atau berdebat, di mana sasaran ini ditunjukkan kepada segmentasi dakwah dari agama lain atau di luar Islam.⁴⁰ Tentu butuh kedalaman keilmuan agar bisa melaksanakan prinsip dan metode ini, dan tidak semua orang tentunya memiliki kedalaman ilmu terutama dalam mengungkapkan nilai dan syariat Islam kepada orang di luar Islam kecuali hanya sekedar menampilkan perilaku-perilaku Islami yang membuat orang-orang tertarik kepada nilai-nilai Islam, adapaun ketertarikan pada Islam tadi harus dibawa dan diarahkan kepada orang yang punya kapabilitas menuntun orang lain menuju jalan Allah. Atau juga ketika mengomentari catatan yang kedua dan memilih jalan perlulah orang-orang yang punya kekuasaan untuk menegakkan amar makruf nahi mungkar. Tentu proses demikian yang dilakukan secara sistematis dan masif tidak bisa dilakukan semua orang, bekal kekuasaan menjadi sangat penting. Peneliti melihat kekuasaan di sana tidak disebut hanya sebagai kekuasaan politik, bukankah seorang kyai katakanlah atau ustaz, adalah orang yang punya kuasa untuk pesantren atau jamaahnya katakanlah, atau seorang tokoh masyarakat terhadap masyarakatnya. Inilah yang paling tepat dapat menjalankan prinsip-prinsip dakwah kolektif dengan baik sesuai tuntunan ayat 104 surat Ali ‘Imrân yang sedari tadi didiskusikan.

Bahasan selanjutnya mengenai ayat 67 surat al-Mâ'idah dan tentunya an-Nahl ayat 125 tidak sepanjang ayat utama tadi surat Ali ‘Imrân/3:104, tetapi paling tidak keterangan-keterangan mengenai Tafsir dua ayat tersebut dapat menjadi penguat ayat utama yang sedang didiskusikan. Korelasi ayat ini dalam pandangan M. Quraish Shihâb dilihat dari kesan dua ayat sebelumnya melalui redaksi kata *lauw* atau jika seandainya dalam bingkai kemustahilan bagi mereka untuk beriman. Kesan tersebut –boleh jadi– mengantarkan Baginda Nabi dan para dai untuk santai dan tidak menyampaikan ajaran lagi sebab kemustahilan bagi mereka untuk masuk dalam pelukan agama Islam. Ayat inilah yang kemudian tampil memberikan pelurusan, masih ada juga beberapa *golongan pertengahan*⁴¹ di antara mereka yang tidak terlalu membenci umat Islam dalam sifat mereka yang adil dan objektif.⁴² Ini juga jadi pesan buat umat belakangan yang hadir setelah Baginda Nabi dan mengemban tugas dakwah yang mulia ini, bahwa sekalipun hidayah dan gerak hati *mad'û* adalah hak prerogratif AllâhTa'âla, namun ikhtiar untuk mengajak dengan dakwah yang baik dan komprehensif sesuai tuntunan

⁴⁰M. Quraish Shihab, M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'ân*, Jilid 6 ..., hal. 777.

⁴¹Redaksi yang digunakan pada ayat 66 dengan istilah *ummat muqtashidah* atau golongan pertengahan.

⁴²M. Quraish Shihab, M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-qur'an*, Jilid 3 ..., hal. 182.

tentulah harus tetap dan terus dilaksanakan. Sebab ayat ini beredaksi, jika kiranya tidak disampaikan nilai-nilai itu –dengan alasan apapun– tentu siapa lagi yang akan menyampaikannya, kalau bukan Baginda Nabi, dalam konteks dahulu. Kini, jika bukan para dai dengan kapabilitas keilmuannya dalam menyampaikan risalah agama serta para ulama yang punya kapabilitas keilmuan, maka siapa lagi kiranya yang dapat menyampaikan nilai-nilai itu kepada masyarakat dengan baik dan komprehensif. Logika sederhananya, jika para *khawâshul khawâs* saja tidak bisa dan mampu untuk menyampaikan, bagaimana dengan orang awam dengan keterbatasan kemampuan serta keilmuan dalam mengemban tugas itu. Sampai sini masih relevanlah kiranya dakwah menjadi tanggungjawab kolektif atas pertimbangan hal-hal di atas.

Redaksi kedua dalam ayat ini juga bisa menjadi motivasi untuk para dai atau tim yang telah ditugaskan meniti jalan dakwah. Jaminan Allâhadalah sesuatu yang pasti adanya. Apa-apa yang Allâhtelah perlindungan kepada Baginda Nabi dalam mengawal tugas dakwah, itulah kiranya juga yang didapatkan para penerus Baginda Nabi, yakni para dai yang mewarisi ilmu Baginda Nabi untuk meniti jalan dakwah. M. Quraish Shihâb menjelaskan dengan mengutip para mufasir baik *salaf* maupun *khallaf* dengan menilai bahwa ayat ini adalah janji sekaligus jaminan dari Allâh kepada Nabi dalam hal dipelihara oleh Allâhdari gangguan dan tipu daya orang-orang Yahudi dan Nasrani. Ini dilihat dari konteks ayat-ayat sebelum dan sesudahnya. Kutipan Ibn ‘Asyur juga mempertegas bahwa ayat ini merupakan pengingat bagi Nabi untuk menyampaikan ajaran agama kepada *ahl al-kitâb* tanpa menghiraukan kritik dan ancaman mereka.⁴³

Penting bagi para dai dan penyeru dakwah lainnya untuk selalu berprinsip seperti ayat ini. Terus menyampaikan nilai-nilai kebaikan agama tanpa menghiraukan kritik dan ancaman yang akan didapatkan. Kemudian juga soal manajemen penyampaian baik yang tegas maupun lembut, seperti dijelaskan di keterangan selanjutnya dalam Tafsir *alMishbâh*. Manajemen pengendalian rasa dan metode seperti demikian juga tidak bisa dilaksanakan oleh semua orang. Perlu keterbiasaan dan bekal keilmuan yang cakap agar dakwah bisa fleksibel masuk ke mana saja dan dalam keadaan apa saja, sebab kondisi kemasyarakatan pasti selalu dinamis dan berubah-ubah. Begitupun kombinasi yang Allâhajarkan kepada Baginda Nabi dalam memberikan *treatment* kepada para *ahl al-kitâb*. Terkadang digunakan cara-cara lembut dan pada waktu tertentu juga datang ketegasan Allâh terhadap mereka melalui ayat-ayat Al-Qur’an.

⁴³M. Quraish Shihab, M. Quraish Shihab, Jilid 3 ..., 184-185.

Seperti biasa, M. Quraish Shihâb juga memberikan Tafsir ringkasnya terhadap ayat ini. Peneliti dalam hal ini hanya menggaris bawahi penafsiran soal jika Baginda Nabi tidak menyampaikan risalah ini, walaupun hanya meninggalkan sebagian kecil dari apa yang harus disampaikan, maka konsekuensi logisnya adalah bahwa Baginda Nabi tidak menyampaikan amanah Allâh secara keseluruhan.⁴⁴ Ini juga menjadi pengingat kepada para dai untuk terus menyampaikan risalah agama Allâh tanpa lelah dan secara komprehensif dalam arti menyeluruh. Tidak ada satu dua nilai yang kemudian diakhirkan dan sebaliknya. Soal ancaman, jika itu menjadi sesuatu yang dikhawatirkan, tentunya Allâh akan selalu menjaga dan memberikan perlindungan.

Dalam *Tafsir Muyassar* ditegaskan bahwa pada faktanya Baginda Rasul telah menyampaikan risalah itu dengan sempurna dan komprehensif. Sementara arah utama ayat ini adalah menyinggung orang-orang yang punya dugaan buruk kepada Baginda Nabi bahwasanya Beliau menyembunyikan sesuatu dari wahyu yang diturunkan kepadanya. Orang-orang demikian termasuk ke dalam golongan yang berdusta besar atas nama Allâh dan Rasul-Nya, sebab hal yang disangkakan mereka tidak akan pernah terjadi dan dilaksanakan oleh Baginda Nabi.⁴⁵

Satu hal akhir yang menjadi catatan peneliti adalah keterangan dari penafsiran M. Quraish Shihâb soal ayat ini terkait keumuman objek perihal yang disampaikan. M. Quraish Shihâb mensinyalir bahwa sebab keseluruhan nilai yang perlu disampaikan adalah karena kaidah yang menyatakan bahwa satu kalimat yang tidak disebutkan objeknya, maka objeknya adalah sesuatu yang dapat dicakupnya. Selaiknya ketika sedang dalam undangan makan, kemudian tuan rumah mempersilakan tanpa menyebut makanan mana dari sekian banyak makanan yang ada, maka sudah pasti semua makanan itu berhak untuk disantap oleh yang diundang. Termasuk kata *balligh* dalam ayat ini yang tidak disebut objeknya, maka kaidah ini dapat didekatkan dengan simpulan bahwa sesuatu yang perlu disampaikan adalah segala yang berkaitan dengan ajaran agama.⁴⁶

Sementara ayat 125 surat an-Nahl selain kepada pelaksanaan dan perintah kewajiban dakwah, ayat ini menekankan kepada kaifiyah atau tatacara dan metode yang bisa digunakan dalam berdakwah. Peneliti dalam melihat ayat ini dan Tafsirnya tidak akan menguraikan panjang lebar tentang metodologi dakwah sesuai penjelasan ayat tersebut, tentu ini tidak masuk batasan masalah penelitian tesis ini. Peneliti mengomentari

⁴⁴M. Quraish Shihab, M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'ân*, Jilid 3 ..., hal. 185.

⁴⁵Hikmat Basyit dkk, *Tafsîr Muyassar*, Jilid 1, Jakarta: Darul Haq, 2018, hal. 351.

⁴⁶M. Quraish Shihab, M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'ân*, Jilid 3 ..., hal. 185.

ayat dan Tafsir 125 surat an-Nahl ini dengan membangun logika bahwa seperti yang dijelaskan M. Qurasish Shihâb misal, terdapat tiga cara dalam berdakwah yang artinya paling tidak ada tiga tingkatan juga *mad'û* yang ingin diajak ke jalan dakwah.⁴⁷ Tiga tingkatan itu adalah cendekiawan yang metodologinya –secara umum– menggunakan hikmah, orang awam dengan cara atau metode *mau'idzhat hasanah* dan tentunya orang-orang di luar Islam dengan prinsip-prinsip *jidâl* dengan cara-cara yang baik. Tiga metode ini sekaligus dengan tata kerja dan caranya untuk digunakan tentu tidak bisa dilaksanakan oleh tiap-tiap orang. Perlu kecakapan khusus bagi seseorang agar piawai dalam menentukan segmentasi dakwah ditambah dengan cara apa yang kiranya tepat untuk menghadapinya.

Sebagian besar orang yang tidak mengkaji Al-Qur'ân atau melihat ayat ini, tentu tidak ada bayangan soal metode dan cara-cara yang bisa dilakukan dalam meniti jalan dakwah. Akan tetapi bagi orang-orang yang memang bergelut dalam jalan ini atau para ulama dengan kapabilitas keilmuan yang dimiliki tentu tidak jarang beririsan dengan ayat ini dalam ihwal kegiatan keilmuan apapun katakanlah. Sampai akhir penjelasan subbab ini, peneliti masih berasumsi bahwa dakwah –dengan melihat sebagian besar penjelasan Tafsir M. Quraish Shihâb – adalah kewajiban yang ranahnya mengarah kepada kewajiban kolektif atau fardu kifayah.

Selanjutnya peneliti akan kembali memperkuat argumen yang sudah ada dengan beberapa keterangan dari Tafsir M. Quraish Shihâb mengenai ayat 122 surat at-Taubah, berikut Tafsir ringkasnya:⁴⁸

Ayat ini menuntun kaum muslimin untuk membagi tugas dengan menegaskan bahwa *Tidak sepatutnya bagi orang-orang mukmin yang selama ini dianjurkan agar bergegas menuju medan perang pergi semua ke medan perang sehingga tidak tersisa lagi yang melaksanakan tugas-tugas yang lain. Jika memang tidak ada panggilan yang bersifat mobilisasi umum, maka mengapa tidak pergi dari setiap golongan, yakni kelompok besar, di antara mereka beberapa orang untuk bersungguh-sungguh memperdalam pengetahuan tentang agama sehingga mereka dapat memperoleh manfaat untuk diri mereka dan untuk orang lain dan juga untuk memberi peringatan kepada kaum mereka yang menjadi anggota*

⁴⁷ Peneliti melihat tiga tingkatan ini dan tiga metode yang digunakan tidak bersifat kaku. Masing-masing bisa menjadi alternative metode bagi yang lainnya. Misal, ada perlunya para cendekiawan juga selain mendapatkan hikmah suatu waktu mendapat pesan dan nasihat yang baik. Begitupun orang-orang di luar Islam yang sangat perlu hikmah-hikmah yang bisa orang Islam berikan dalam rangka memperkenalkan wajah Islam seseungguhnya. Sekali lagi format ini sangat fleksibel namun tetap dengan prinsip-prinsipnya.

⁴⁸ M. Quraish Shihab, M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'ân*, Jilid 5 ..., hal. 288.

pasukan yang ditugaskan Rasul itu *apabila* nanti setelah selesainya tugas, *mereka*, yakni anggota pasukan itu, *telah kembali kepada mereka* yang memperdalam pengetahuan itu *supaya mereka* yang jauh dari Rasul. karena tugasnya dapat *berhati-hati* dan menjaga diri mereka.

Menanggapi penafsiran itu peneliti memiliki catatan bahwa sedari awal telah dikonsepsikan sebuah tatanan dakwah yang unik dan sistematis yang dibimbing langsung oleh Al-Qur'an. Ini dapat peneliti asumsikan dari paparan ringkas pembuka Tafsir M. Quraish Shihâb mengenai ayat yang sedang didiskusikan. M. Quraish membuka sekaligus menambahkan redaksi bahwa ayat ini sesungguhnya menuntun dan membagi tugas dengan menegaskan –barulah kalimat pembuka ayat *tidak sepatutnya* dan seterusnya– bahwa harus ada sekelompok umat yang ditugaskan tidak hanya pada urusan peperangan dalam konteks ketika itu. Hal ini kiranya dapat menyebabkan tidak tersisanya orang-orang yang dapat bertugas di penugasan lainnya. Kalau memang sifatnya tidak mobilisasi umum, hendaklah ada sekelompok (*thâ'ifah*) dari sekelompok tertentu (*firqah*) untuk memperdalam ilmu agama dan menyiarkannya. M. Quraish meredaksikan dengan kata beberapa orang dari setiap golongan.

M. Quraish mengutip al-Biqâ'i juga menjelaskan bahwa yang dimaksud *thâ'ifah* dapat bermakna satu dua orang walaupun ada juga yang tidak menentukan jumlah tertentu namun yang jelas lingkupnya lebih kecil dari *firqah* yang bermakna sekelompok manusia yang berbeda dari kelompok lainnya, sebab itu suatu suku atau bangsa masing-masing dapat disebut *firqah*.⁴⁹ Melalui penjelasan ini saja secara tekstual bisa dilihat tentang dituntutnya kewajiban sekelompok orang tertentu, ini yang perlu digaribawahi, untuk mengemban tugas mulia memperdalam ilmu agama dan tanggungjawab moril setelahnya, yakni menyampaikan nilai-nilai agama yang tekah dipelajarinya. Tentu ini tidak bisa disasar kepada seluruh umat secara umum. Terlebih ketika melihat konteks pembagian waktu itu yang begitu sistematis di mana mayoritas umat ketika itu sibuk dalam ihwal peperangan, penting kiranya ada sekelompok kecil umat yang bertanggungjawab soal kelangsungan agama ini dari sisi keilmuan dan dakwah, bukan hanya sampai sana tapi juga pada substansi setelahnya yakni memperluas nilai-nilai tersebut kepada yang lainnya.

Dalam beberapa kitab Tafsir penjelasan *thâ'ifah* ini banyak dijelaskan secara khusus dengan berbagai macam pendekatan. Tentunya arahnya semua sama jika dalam sebuah golongan atau kelompok yang besar jangan sampai dibiarkan semuanya berputar dan berorientasi pada satu hal sama, perlu ada pembagian tugas sekalipun tidak bisa banyak

⁴⁹M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Jilid 5 ..., hal. 289.

orang yang menggugurkan kewajiban itu hendaknya ada kelompok yang sangat kecil mengemban tugas itu.⁵⁰

Masih dalam penjelasan ayat ini M. Quraish Shihâb juga menjelaskan bahwa ayat ini menggarisbawahi pentingnya memperdalam ilmu agama dan menyebarkan informasi yang benar. Perihal ini tidak kalah penting dari upaya mempertahankan negara maupun wilayah, bahkan M. Quraish Shihâb menjelaskan bahwa pertahanan wilayah berkait erat dengan kemampuan informasi serta kedalaman dan keandalan ilmu pengetahuan atau sumber daya manusia yang dimiliki. Beberapa kelompok ulama juga menjelaskan pentingnya memperdalam ilmu agama dan pengetahuan serta perluasan informasi hasil pendalaman itu dalam ayat ini sepadan dengan pentingnya perintah berperang untuk mempertahankan wilayah dan masyarakat seperti di ayat 120 sebelumnya. Kedua hal ini ditandai dengan kesamaan penggunaan redaksi *mâ kâna* (*tidaklah sepatutnya*).⁵¹

Penafsiran ini dalam pandangan peneliti mampu menjembatani konteks keumatan dan kemasyarakatan antara masa turunnya AlQur'an dan era sekarang ini. Sedari 20 tahun lalu seolah M. Quraish Shihâb punya gambaran yang jelas tentang keadaan umat di waktu belakangan ini. Penggunaan term *menyebarkan informasi yang benar* saja misalnya, di era ini kalimat dan muatan kalimat demikian terasa amat luar biasa dan presisi. Pasalnya informasi yang benar di tengah banjir informasi adalah seperti mencari mutiara dalam tsunami gelombang laut yang besar. Dibutuhkan tenaga dan ijtihad yang besar dalam mengarungi itu semua sampai kemudian tersaring sebuah informasi yang sehat. Begitupun dengan para penganjurnya dalam hal ini para informan yang punya posisi atau tempat tertentu di masyarakat, katakanlah orang yang bicaranya didengar dan berpengaruh di masyarakat. Dibutuhkan orang-orang yang cakap keilmuan dan kejernihan pikiran dalam mengemban tugas itu, tidak bisa dibayangkan bahkan, ketika seorang yang dipercaya sebagai juru sampai informasi di masyarakat tidak dapat memilah-milih informasi untuk disampaikan kepada khalayaknya atau malah menjadi produsen berita atau informasi yang tidak benar dan menyesatkan, akan sangat luas dampak kekacauannya jika hal ini benar-benar terjadi di masyarakat.

Pendekatan yang dibawa M. Quraish Shihâb dalam Tafsirnya ini sungguh sangat visioner namun tetap historis. Peneliti menilai dikatakan visioner sebab sedari 20 tahun lalu seolah M. Quraish Shihâb memahami gejala kemasyarakatan dan solusi dakwah yang bisa menjadi alternatif

⁵⁰ Imam Ali ash-Shabuni, *Shafwat at-Tafâsîr*, Jilid 1, Mesir: Dar ash-Shabuni, 2009, hal. 259.

⁵¹ M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Jilid 5..., hal.290.

sebagai kontra narasi masalah-masalah sosial yang ada. Sementara nilai historis terlihat dari kepiawan M. Quraish Shihâb meletakkan konteks ayat ini dengan situasi dahulu kemudian memberikan paparan-paparannya yang sangat proporsional baik ketika dikembalikan ke masa tersebut ataupun dibawa ke masa kini. Pada posisi inilah tepat kiranya orientasi penafsiran M. Quraish S Shihâb yang menyatakan bahwa dakwah sesungguhnya adalah kewajiban kolektif. Tidak terbayang akan jadi seperti apa jika dakwah pada era yang super kompleks ini dikelola secara serampangan dan sembarang orang. Akhir-akhir ini bukankah sudah terasa berapa banyak para juru dakwah yang bukan menuntun justru memprovokasi, bukan menebar kedamaian justru menyulut api perseteraan dan bukan memberikan teladan serta *mau'idzhat hasanah* justru memberikan *mau'idzhat sayyi'ah*.

M. Quraish Shihâb di ujung penafsirannya menambahkan bahwa memang harus diakui bahwa yang bermaksud memperdalam ilmu agama harus memahami arena serta memerhatikan kenyataan yang ada walaupun dalam konteks ini dihadapkan dengan kelompok yang sedang berperang, tidak berarti yang tidak berperang tidak mengetahui keadaan dan konteks sosial ketika peperangan itu terjadi. Tidak keliru bahkan, jika dikatakan bahwa yang tidak terlibat perang lebih mampu menarik pelajaran, mengembangkan ilmu dan memperluasnya ketimbang mereka yang ikut perang.⁵² Pada era ini peneliti melihat kelompok yang ikut perang inilah kelompok besar yang menjadi mayoritas di luar orang-orang yang fokus mendalami agama sekaligus menyampaikan nilai-nilainya dalam bingkai dakwah. Kelompok kecil ini tidak bisa diperhadapkan akan tetapi di antara dua kelompok ini saling melengkapi dan menyatukan.

Sementara dalam *Tafsir Kementerian Agama* nampaknya ada beberapa hal yang beririsan, di antaranya dijelaskan bahwa tidak semua orang mukmin harus berangkat ke medan perang ketika peperangan itu dapat dilakukan oleh sebagian orang Islam saja. Hal yang penting haruslah ada pembagian tugas dalam masyarakat, sebagian berangkat ke medan perang dan sebagian lagi harus menuntut ilmu dan mendalami ajaran agama Islam agar ajaran itu dapat diajarkan secara merata serta dakwah dapat dilakukan dengan cara yang lebih efektif dan bermanfaat sehingga kecerdasan umat dapat meningkat. Perangpun seharusnya ditujukan bukan hanya untuk mengalahkan musuh-musuh Islam akan tetapi juga ditujukan untuk mengamankan jalan dakwah Islam. Demikian menuntut ilmu dan mendalami agama, tujuan akhirnya salah satunya untuk mencerdaskan

⁵² M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'ân*, Jilid 5 ..., hal. 291-292.

umat dan mengembangkan agama Islam serta kiranya dapat disebarluaskan dan dipahami oleh semua macam lapisan masyarakat.⁵³

Urgensi dakwah dan kewajiban dakwah secara kolektif juga terlihat dalam penjelasan ini. Pembagian tugas dakwah dalam bingkai kemasyarakatan dalam benak peneliti juga merupakan bagian dari cerminan bahwa dakwah adalah kewajiban yang harus diemban oleh kelompok tertentu dalam masyarakat. Masyarakat didisain selain hampir keseluruhannya berjuang meluaskan wilayah dan menghancurkan musuh-musuh Islam, jangan sampai terlewat ada sekelompok orang yang secara komprehensif mengemban tugas mulia memperdalam ilmu agama sekaligus menyebarkan. Ini tidak mudah, ketika kecenderungan sebagian besar Muslim bersemangat membela agama dengan jalur jihad, pun di era ini katakanlah. Kecenderungan sebagian besar Muslim tentu di jalan selain dakwah. Orang-orang yang rela berkorban menyisihkan waktu, pikiran dan tenaganya untuk kepentingan dakwah Islam adalah mereka-mereka yang terpilih. Tidak semua orang bisa dan mau mendapatkan tugas mulia ini, berbagai ayat di bab sebelumnya dan beberapa hadits telah mengapresiasi kedudukan dan para penyeru menuju jalan Allâhini.

Lebih lanjut ada beberapa hal penting lainnya yang dijelaskan dalam Tafsir Kemeterian Agama tadi, berikut redaksinya:

Tugas ulama dalam Islam adalah untuk mempelajari agamanya, serta mengamalkannya dengan baik, kemudian menyampaikan pengetahuan agama itu kepada yang belum mengetahuinya. Tugas-tugas tersebut merupakan tugas umat dan setiap pribadi muslim, sesuai dengan kemampuan dan pengetahuan masing-masing. Akan tetapi, tidak setiap orang Islam mendapat kesempatan untuk menuntut dan mendalami ilmu pengetahuan serta mendalami ilmu agama, karena sibuk dengan tugas di medan perang, di ladang, di pabrik, di toko dan sebagainya. Oleh sebab itu harus ada sebagian dari umat Islam yang menggunakan waktu dan tenaganya untuk menuntut ilmu dan mendalami ilmu-ilmu agama, agar kemudian setelah mereka selesai dan kembali ke masyarakat, mereka dapat menyebarkan ilmu tersebut, serta menjalankan dakwah Islamiyah dengan cara dan metode yang baik sehingga mencapai hasil yang lebih baik pula.⁵⁴ Paparan Tafsir kali ini bersifat menegaskan dan menariknya ke era kekinian, setelah dijelaskan tugas ulama dan tanggungjawab morilnya disinggung sedikit bahwasanya tugas menyampaikan dan menuntut ilmu sebelumnya adalah tugas pribadi setiap Muslim sesuai dengan kemampuan dan pengetahuan masing-masing. Namun, –penafsiran

⁵³ Kementerian Agama RI, Al-Qur'ân dan Tafsîr nya, Jilid 5 ..., hal. 232-233.

⁵⁴ Kementerian Agama RI, Al-Qur'ân dan Tafsîr nya, Jilid 5 ..., hal. 232.

ini sangat realistis dan melihat bahwa— tidak semua orang Islam mendapat kesempatan untuk dapat menimba ilmu, mendalaminya lebih-lebih meluaskannya sebab terhimpit dengan berbagai tugas di medan perang, di ladang, toko, pabrik, kantor dan sebagainya. Ini yang peneliti sinyalir sebelumnya bahwa ketika dahulu kelompok khusus ini berhadapan dengan kelompok mayoritas yang berurusan dengan ketahanan wilayah dan perluasannya, namun di era kini kelompok khusus ini berhadapan dengan semakin banyak kelompok mayoritas yang bertugas di berbagai macam sector kehidupan. Bukankah menjadi lebih sulit menyiapkan *thâ'ifah* untuk mendalami agama dan berdakwah dari sebuah *firqah* pada masa kini ketimbang masa lalu. Ditambah dengan kompleksitas problem kemasyarakatan juga yang terus bereskalasi menyebabkan —tepatlah sampai penejelasan ini— dakwah adalah kewajiban kolektif yang tidak bisa dilaksanakan oleh seluruh umat Islam karena berhimpit dengan berbagai tugas-tugas dan juga kewajiban lainnya.

C. Analisis Komparatif Penafsiran Tentang Kewajiban Dakwah (Melarang Menistakan Agama) antara Ibn Katsîr dan M. Quraish Shihâb

Seperti yang telah dijelaskan dalam bab awal soal metodologi penelitian bahwa studi komparatif Tafsir umumnya bekerja pada tiga objek kajian. *Pertama*, soal ayat-ayat Al-Qur'ân yang berbeda redaksinya satu dengan lainnya padahal sepintas ayat-ayat tersebut terlihat sama. *Kedua*, ayat yang —sepintas terlihat— berbeda kandungan informasinya dengan hadits Nabi. *Ketiga*, perbedaan pendapat ulama atau mufasir menyangkut penafsiran ayat atau beberapa ayat tertentu yang sama.⁵⁵ Objek kajian yang ketigalah yang akan coba peneliti gunakan dalam menganalisis penelitian ini dan sudah mulai digunakan sedari awal penelitian ini dirancang, yakni mencoba melihat dan mengkaji perbedaan penafsiran serta titik temu antara Ibn Katsîr dan

M. Quraish Shihâb dalam memotret kewajiban dakwah dalam Al-Qur'an terutama yang dipelopori oleh surat Ali 'Imrân ayat 104. Lebih lanjut dalam keterangannya melengkapi paparan di atas M. Quraish Shihâb menjelaskan bahwa yang menjadi bahasan dalam objek kajian ketiga ini adalah perbandingan penafsiran satu ayat atau lebih antara seorang mufasir dengan mufasir lainnya. Pada posisi ini yang dibahas bukan hanya pada tataran perbedaannya akan tetapi juga argumentasi masing-masing bahkan mencoba mencari apa yang melatarbelakangi perbedaan itu dan berusaha juga untuk menemukan sisi-sisi kelemahan

⁵⁵ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsîr: Syarat, Ketentuan dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat Al-Qur'ân ...*, hal. 325.

dan kekuatan masing-masing penafsiran.⁵⁶ Ini kemudian yang menjadi rambu-rambu bagi peneliti untuk melaksanakan penelitian ini. Komparasi tidak hanya menyentuh pada tataran permukaan soal perbedaan tapi juga bagaimana mencari titik temu dan irisan kedua penafsiran mufasir yang didialogkan. Termasuk dalil dan argumen lainnya yang menguatkan agar betul-betul dua hal yang diperbandingkan ini menjadi proporsional dan ditemukan sintesa kreatifnya sehingga bisa membawa manfaat terhadap tujuan penelitian yang ingin dicapai. Meminjam dari istilah Abdul Mustaqim yang menempatkan bahwa sebaiknya penelitian komparatif ini adalah sesuatu yang diperbandingkan atau membandingkan dua model penafsiran bukan hanya soal menyandingkan dua uraian Tafsir yang tentu ranahnya masih berada di permukaan, dan umumnya digunakan rekan-rekan mahasiswa di strata satu. Menyandingkan hanya pada posisi memperlihatkan dua model atau arus penafsiran tanpa analisis kritis dan tajam yang seharusnya menjadi ruh dalam sebuah studi perbandingan.⁵⁷

Untuk memperkuat sistematika penguraian analisis komparatif pada subbab kali ini, peneliti akan meminjam langkah-langkah metodis Abdullah Mustaqim dalam melaksanakan penelitian komparasi terutama terhadap kajian Al-Qur'ân dan Tafsirnya. Namun sebelum itu, Nashruddin Baidan dalam disertasinya menjelaskan metode yang lebih umum dan ringkas dalam melaksanakan penelitian komparatif terhadap Tafsir. Dalam tahapan-tahapan yang disusun oleh Nashruddin Baidan ini, peneliti sudah melakukan sebagian besar caracara tersebut untuk kemudian disempurnakan nanti dengan tahap yang terakhir. Tahapan tersebut terdiri dari tiga langkah metodis yakni menghimpun sejumlah ayat Al-Qur'ân yang dijadikan objek studi tanpa melihat kesamaan redaksinya memiliki kemiripan atau tidak, melacak berbagai pendapat ulama Tafsir dalam menafsirkan ayat-ayat tersebut dan membandingkan pendapat-pendapat mereka untuk mendapatkan informasi mengenai identitas dan pola berpikir dari masing-masing mufasir.⁵⁸

Menghimpun sejumlah ayat Al-Qur'ân yang dijadikan objek kajian oleh peneliti sudah dilakukan sedari bab dua yang menjelaskan tentang dakwah dan kewajiban dakwah. Ayat-ayat itu bahkan sudah peneliti susun dan kelompokkan sedemikian rupa ke dalam beberapa kelompok ayat sesuai kecenderungannya terhadap tema besar yaitu kewajiban dakwah dalam payung tema yang lebih universal yakni dakwah. Peneliti

⁵⁶M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsîr: Syarat, Ketentuan dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat Al-Qur'ân ...*, hal. 328.

⁵⁷Abdul Mustaqim, *Metode Penelitian Al-Qur'ân dan Tafsîr*, Yogyakarta: Idea Press, 2019, hal. 135.

⁵⁸ Nashrudin Baidan dan Erwati Aziz, *Metodologi Khusus Penelitian Tafsîr*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009, hal. 65.

mengelompokkan 24 ayat dan susunan ayat ke dalam enam kelompok kecil tema yakni, kewajiban dakwah sebagai yang utama meliputi ayat Ali ‘Imrân/3:104 dan al-Mâ’idah/5:67, urgensi dakwah dan amar makruf nahi mungkar meliputi ayat Surat Ali ‘Imrân /3:114, an-Nisâ’/4:114, al-A’raf/7:157, at-Taubah/9:67, at-Taubah/9:71, at-Taubah/9:112, an-Nahl/16:90, al-Hajj/22:41 dan Luqmân/31: 17, keutamaan dakwah dan amar makruf nahi mungkar serta apresiasi kepada para dai meliputi ayat Ali ‘Imrân /3:110 dan Fusshilat/41:33, konsekuensi meninggalkan dakwah dan amar makruf nahi mungkar meliputi ayat: al-Mâ’idah/5:78-79, metode dakwah dan tahapan dakwah rasul meliputi ayat Yûsuf/12:108, al-Hijr/15:94, an-Nahl/16:125, asy-Syu’arâ/26:214 dan al-Muddatstsir/74:1-2, karakteristik dai secara khusus dan orang beriman secara umum dilihat dari perspektif dakwah meliputi ayat al-Ahzâb/33:45-46 dan Sabâ’/34:28 serta komprehensifitas dakwah meliputi ayat al-Mâ’idah/5:2, at-Taubah/9:122 dan asy-Syurâ/42:15. Ayat-ayat terkait dakwah tentu lebih banyak dan beragam, akan tetapi peneliti mencoba membatasi ayat-ayat yang dikaji agar penelitian ini lebih fokus dan komprehensif, sebab jika dimasukkan semua, kata yang berderivasi dengan lafaz dakwah saja berjumlah seratusan tempat dan ayat dalam Al-Qur’an. Tentu itu semua akan menjadi kendala tersendiri dalam menyelesaikan sebuah penelitian yang komprehensif.

Selanjutnya dalam melacak berbagai pendapat ulama Tafsir dalam menafsirkan ayat-ayat tersebut juga sudah peneliti jabarkan secara umum masih di pembahasan bab yang sama dengan pengelompokkan ayat tadi bahkan di dua subbab sebelum ini ke arah pelacakan Tafsir yang lebih presisi yakni antara dua mufasir yang yang Tafsirnya menjadi objek kajian penelitian ini dan soal ayat yang juga lebih terbatas soal kewajiban dakwahnya saja. Adapun yang ketiga soal membandingkan pendapat-pendapat mereka untuk mendapatkan informasi mengenai identitas dan pola berpikir dari masing-masing mufasir peneliti baru sampai hanya pada tahap menyandingkan, di posisi inilah kiranya peneliti akan mulai membandingkan satu dengan yang lainnya diberbagai sisi dengan analisis yang lebih tajam dan kritis. Akan tetapi –sekali lagi– suguhan keseluruhan tentang penafsiran, metodologi penafsiran bahkan latar sosio-historis penafsir maupun Tafsirnya sudah cukup maksimal peneliti sajikan, kembali hanya tinggal analisis yang lebih mendalam untuk mempertajam penelitian ini.

Kembali soal langkah-langkah metodis Abdullah Mustaqim dalam melaksanakan penelitian komparasi Tafsir Al-Qur’an, ada beberapa langkah yang ditempuh dalam melaksanakan penelitian *muqârin* atau riset

komparatif terhadap kajian Al-Qur'ân dan Tafsir nya, langkah-langkahnya sebagai berikut:⁵⁹

1. Menentukan tema yang akan diteliti.
2. Mengidentifikasi aspek-aspek yang akan diperbandingkan.
3. Mencari keterkaitan dan faktor-faktor yang memengaruhi antar konsep.
4. Menunjukkan kekhasan dari masing-masing pemikiran tokoh, mazhab atau kawasan yang dikaji.
5. Melakukan analisis secara mendalam dan kritis dengan disertai argumentasi data.
6. Membuat kesimpulan-kesimpulan untuk menjawab problem risetnya.

Keenam langkah inilah yang akan peneliti pinjam dalam menganalisis secara komparatif antara penafsiran Ibn Katsîr dan M. Quraish Shihâb tentang ayat yang mengindikasikan kewajiban dakwah terutama surat Ali 'Imrân ayat 104.

Peneliti akan mulai dari yang paling awal sekali yakni soal tema yang diangkat dalam penelitian ini, walaupun dari awal tema besar dalam penelitian ini sudah sering diulangi pembahasannya. Peneliti akan membahas dari sisi lainnya soal tema yang dipilih menjadi alur utama penelitian ini. Tema soal kewajiban dakwah ini sebetulnya banyak terdapat dalam berbagai kajian ilmiah baik penelitian komprehensif seperti tesis dan disertasi maupun penelitian lainnya seperti jurnal dan makalah, akan tetapi –sependek pengetahuan– yang peneliti amati adalah hampir di semua literatur pembahasan soal dialog atau bahkan sampai pada tataran perdebatan tentang kewajiban dakwah ini selalu identik dengan perseberangan pendapat yang memberi jarak yang cukup jauh tanpa adanya jembatan penghubung antara kelompok yang menjelaskan bahwa dakwah adalah kewajiban kolektif (fardu kifayah) dan kelompok yang mendukung bahwa dakwah adalah kewajiban individu (fardu ain). Peneliti agakanya *isykal* dengan pertentangan ini, sebab yang dijadikan rujukan dalam dua kutub perbedaan itu adalah sebuah ayat yang sama dan dengan redaksi yang sama pula, hanya kecenderungan masing-masing kelompoklah dalam melihat ayat itu yang menjadikan formulasi kedua kelompok penafsiran ini menjadi berbeda, itu hal yang pertama.

Hal yang selanjutnya adalah –seperti yang peneliti sudah singgung di awal– soal implikasi hukum setelah melihat ayat ini. Kajian tentang kewajiban dakwah memang penting akan tetapi tujuan utama bagaimana dakwah dapat terlaksana dengan baik dan sesuai dengan tuntunan agama itu menjadi signifikansi yang paling utama. Peneliti juga sedang memberi saran kepada pribadi agar kiranya tidak berlarut pada pembahasan soal

⁵⁹ Abdul Mustaqim, *Metode Penelitian Al-Qur'ân dan Tafsîr*, Yogyakarta: Idea Press, 2019, hal. 137.

kewajiban dakwah secara teoritisnya saja, dan peneliti juga menyadari hal itu, sebab ini semua terlahir dari kegelisahan peneliti soal praktik dakwah yang dewasa ini –terlihat– semakin serampangan di tengah kompleksitas umat yang semakin banyak dan beragam. Ini sebetulnya yang menjadi kegelisahan sehingga peneliti mau turun ke bawah lagi melawan spirit perbaikan dan fokus pada praktik dakwah, apa sesungguhnya yang terjadi di ranah perdebatan teoritis tentang kewajiban dakwah, belum selesaikah perdebatan itu sehingga fokus perhatian masih terarah kepada hal demikian yang buahnya terjadi di ranah aplikasi soal disorientasi pemahaman dakwah terutama siapa yang paling bisa diandalkan untuk maju mengemban amanah besar ini. Umat Islam seharusnya sudah mulai maju dan memperbaiki praktik dakwah yang menjadi pokok dalam agama ini, sebab tidak bisa dipungkiri bahwa agama ini adalah agama dakwah dan agama misi yang memiliki tujuan mengajak seluasluasnya manusia menuju jalan Tuhan tanpa paksaan dan dengan caracara yang baik.

Cara-cara yang baik inilah yang seharusnya sudah menjadi fokus semua elemen masyarakat Islam agar perdebatan tadi yang cukup sengit bisa terurai dan ditemukan benang merahnya dan diangkat ke permukaan sebagai bahan perbaikan praktik-praktik dakwah yang ada. Sementara, yang peneliti temukan dari banyak sekali kajian mengenai ini adalah kekuatan dua kutub yang selalu berseberangan antara kelompok pro dakwah kolektif dan pro dakwah individual. Pesannya sedari dulu padahal teramat nyata, lewat penafsiran para mufasir mengenai urgensi ayat-ayat kewajiban dakwah yang sedang dibahas dalam penelitian ini. Peneliti akan ungkapkan di tahap setelah ini terkait hal demikian. Tidak bosan sekali lagi peneliti mengatakan bahwa tema ini penting untuk diangkat sambil mencari titik temu dan irisan dua kelompok yang dikomparasikan, di mana titik temu itu bisa dibawa ke atas dalam ihwal perbaikan pelaksanaan dakwah menuju dakwah yang lebih profesional dan proporsional.

Langkah selanjutnya mulai menunjukkan signifikansi perbandingan yakni soal mencari dan mengidentifikasi aspek-aspek yang akan diperbandingkan. Banyak sebetulnya aspek di antara dua penafsiran ini yang bisa diperbandingkan, namun yang paling mencolok menurut peneliti adalah soal akar umum yang mendasari perbedaan yang terjadi. Akar utama terjadinya perbedaan penafsiran itu di antaranya soal perbedaan redaksi penafsiran tentang orientasi arah penentuan kewajiban dakwah.

Ada beberapa kalimat dalam kedua Tafsir ini yang peneliti garisbawahi sebagai inti penafsiran terhadap ayat 104 surat Ali ‘Imrân. Ibn Katsîr memberikan penjelasan inti dalam Tafsir ayat ini dengan penjelasan bahwa makna yang dimaksud oleh ayat ini adalah agar kiranya ada segolongan orang dari kalangan umat ini yang mengemban urusan dakwah dan amar makruf nahi mungkar sekalipun urusan tersebut memang

diwajibkan pula atas setiap individu dari umat ini sesuai dengan kesanggupannya.⁶⁰ Ini dalam asumsi dan penilaian peneliti adalah formulasi penafsiran yang paling eksplisit yang mengarahkan penafsiran Ibn Katsîr kepada orientasi kewajiban dakwah secara individu, selain tentunya dengan bukti pendukung lainnya.

Sementara pada sisi penafsiran M. Quraish Shihâb dijelaskan bahwa tidak akan bisa tercapai kondisi dakwah yang ideal atau M. Quraish Shihâb menyebutnya dengan dakwah yang sempurna jika semua orang dituntut melaksanakan kewajiban ini, tentu tidak semua orang dapat melakukannya. Sementara di sisi lain, masyarakat dewasa ini menyangkut informasi yang benar di tengah banjirnya informasi bahkan perang informasi yang demikian pesat dengan suguhan nilainilai baru yang seringkali membingungkan, hal tersebut menuntut untuk adanya kelompok khusus yang menangani dakwah dan membendung informasi yang menyesatkan. Termasuk juga pernyataan kedua yang menjelaskan bahwa konklusi arah penafsirannya setelah mendiskusikan pendapat dari beberapa kelompok ulama menyatakan bahwa lebih tepat memahami kata *minkum* dalam diskusi ayat 104 tersebut dengan arti *sebagian kamu* tanpa menutup kewajiban setiap Muslim untuk saling mengingatkan, dasarnya bukan menurut ayat tersebut akan tetapi berdasarkan firman Allâhdalam suart al-‘Ashr yang menilai semua manusia dalam kerugian kecuali bagi mereka yang beriman dan beramal saleh serta saling mengingatkan tentang kebenaran dan ketabahan.⁶¹ Soal penjelasan masing-masing tentang penafsiran itu sudah peneliti jelaskan di subbab sebelumnya, posisi kali ini peneliti akan lebih banyak membandingkan secara dialogis dua arah penafsiran tersebut dan irisan-irisan terkait lainnya.

Ibn Katsîr dengan jelas menginduksikan arah penafsirannya setelah menjelaskan kekhususan proses amar makruf dan nahi mungkar yang bisa dilaksanakan oleh segolongan orang dari kelompok umat ini menuju arah keumuman bahwa pada hakikatnya memang diwajibkan pula perintah dakwah ini kepada setiap individu sesuai dengan kesanggupannya. Sementara M. Quraish Shihâb membangun argumennya dengan menginduksikan beberapa pendapat ulama termasuk perdebatan soal lafaz *minkum* baru kemudian premis-premis tersebut dikonkuliskan dengan logika berpikir yang cukup logis dengan mengatakan bahwa dakwah yang sempurna tidak bisa dicapai jika semua orang dituntut melaksanakan kewajiban ini, tentu tidak semua orang dapat melakukannya, hanya dengan kelompok tertentu tujuan dakwah tersebut dapat tercapai.

⁶⁰Ibn Katsîr, *Tafsîr Al-Qur’ân al-‘Adzhîm*, Jilid 1 ..., hal. 352.

⁶¹M. Quraish Shihab, M. Quraish Shihab: *Pesan, Kesan dan Keserasian Al Quran...*, hal. 210.

Agaknya memang perdebatan soal lafaz *minkum* dalam penafsiran itu juga punya porsi tersendiri yang cukup sedap untuk dibahas oleh para mufasir, termasuk di dalamnya M. Quraish Shihâb secara eksplisit dan Ibn Katsîr yang memilih satu jalan di antara dua kutub penafsiran *minkum* itu walaupun tidak dengan paparan yang eksplisit mengenai dualisme penafsiran *minkum* seperti M. Quraish

Shihâb. *Minkum* inilah yang di kemudian hari menjadi salah satu akar permasalahan perbedaan penafsiran, sekali lagi, redaksi dan struktur kalimatnya sama dan tidak akan salah, tetapi kecenderungan penafsiran yang dilahirkan tergantung dari siapa dan dari mana ayat itu dipotret. Kalau boleh peneliti mengulik sedikit dengan mengambil referensi dari kaidah dan rumus Bahasa Arab, lafaz *minkum* merupakan penggabungan antara huruf *jarr* dan *dhomîr muttashil majrûr*. Huruf *jarr min* paling tidak memiliki delapan makna di antaranya *ibtidâ*, *tab'îdh*, *bayân*, *ta'kid*, *dzharfiyyah*, *sababiyah wa atta'lîl* dan makna 'an.⁶²

Jelaslah sampai sini banyak kemungkinan yang terjadi dan memang dibenarkan secara kaidah hukum gramatikal Bahasa Arab untuk terjadi perbedaan pemaknaan tergantung dari mana konteks itu dilihat. Dalam hal ini dua kemungkinan lafaz *min* pada *minkum* di ayat tersebut bermakna satu sebagai makna sebagian atau *tab'îdh* dan kedua sebagai *bayân* atau *tabyîn* yang bermakna *bayân al-jins* (penjelas jenis). M. Quraish Shihâb menjelaskan kecenderungan para kelompok ulama dalam memilih dua arus ini dan menjatuhkan pilihannya kepada kelompok yang menyatakan *minkum* di sini sebagai makna sebagian sedang Ibn Katsîr ada di kelompok *minkum* sebagai penjelas walaupun secara eksplisit tidak dijelaskan pilihan maupun uraiannya tentang hal itu, akan tetapi dalam benak peneliti formulasi penafsiran demikian sudah merupakan buah dari formula dan bacaan Ibn Katsîr tentang *minkum* itu sendiri dan makna-makna alternatifnya.

Aspek selanjutnya yang bisa diperbandingkan selain orientasi utama penafsiran adalah soal pemaknaan kata-kata kunci yang ada di dalam ayat yang sedang didiskusikan. Kata-kata tersebut di antaranya adalah *al-khair*, *al-ma'rûf* dan *al-munkar*, kemudian jika disempurnakan dan dilihat lebih luas *fi'il* atau kata kerja yang mengiringi kata-kata tersebut yakni *yad'ûna* yang kata dasarnya *da'â yad'û*, *ya'murûna* yang kata dasarnya *amara ya'muru* dan *yanhauna* yang kata dasarnya *nahâ yanhâ*. Ibn Katsîr tidak menyebut Tafsir dan makna kata-kata tersebut secara komprehensif dan eksplisit. Ibn Katsîr hanya menjelaskan beberapa kata saja seperti *al-khair* yang dijelaskan bahwa yang dimaksud dengan kebaikan atau *al-khair*

⁶²Mustafa al-Ghulayaini, *Jâmi ad-Durûs al-'Arabiyah*, Beirut: Maktabah Asriyyah, t.th, Jilid 3, hal. 172-173.

dalam ayat tersebut adalah mengikuti Al-Qur'ân dan Sunnah Baginda Nabi sesuai dengan hadits yang diriwayatkan oleh Ibn Mardawaih.⁶³ Kutipan hadits ini bahkan penafsiran Ibn Katsîr sendiri dikutip oleh M. Quraish

Shihâb yang menyatakan hal demikian, akan tetapi M. Quraish Shihâb membuat perluasan makna yang menyatakan bahwa *al-khair* atau kebaikan pada ayat tersebut adalah nilai-nilai universal yang diajarkan oleh Al-Qur'ân dan Sunnah sementara dalam Tafsir ringkas perkata, M. Quraish Shihâb memuradifkan *al-khair* dengan petunjuk Ilahi.⁶⁴

Ini juga tepat dalam benak peneliti sebab pastilah sumber utama petunjuk Ilahi adalah Al-Qur'ân dan Sunnah itu sendiri. Hal-hal yang berkait seperti ini yang jarang dikemukakan dan didiskusikan secara komprehensif dalam sebuah studi komparatif, padahal dari situ terlihat tidak selamanya mufasir yang sedang dihadap-hadapkan memiliki perbedaan yang mencolok ada kalanya justru yang ditemukan adalah keserasian dan integrasi penafsiran satu dengan yang lainnya. Sementara kata yang lain seperti *al-ma'rûf* dimaknai oleh M. Quraish Shihâb sebagai suatu yang baik dalam pandangan umum suatu masyarakat (nilai lokal dan temporal) selama tidak keluar dalam lingkup *al-khair*, jadi artinya *al-ma'rûf* ada dalam payung *al-khair* dan tidak boleh keluar dari rambu-rambu itu. Sedangkan *al-munkar* jelaslah sebagai sesuatu yang bertentangan dengan dua nilai tadi, sebab itu ayat tersebut mengajak kepada *al-khair*, memeritahkan kepada *alma'rûf* dan mencegah kepada *al-munkar*. Pada Ibn Katsîr tidak dijelaskan seeksplisit demikian, tidak ditemukan muradif maupun pemakaian yang lebih luas soal *al-ma'rûf* maupun *al-munkar*. Ibn Katsîr pada awal hanya menjelaskan dengan kewajiban sejumlah orang untuk beramar makruf dan bernahi mungkar serta penjelasan dari hadits Ibn Mardawaih tadi yang riwayatnya dari Abu Ja'far al-Baqir.

Selanjutnya untuk tahap yang ketiga yakni mencari keterkaitan dan faktor-faktor yang memengaruhi antar konsep, selain dari keterangan di atas juga bisa dijadikan paparannya, peneliti akan memaparkan tentang beberapa hal yang berkait termasuk faktor yang memengaruhinya. Hadits *man ra'â* agaknya bisa menjadi pijakan dasar untuk melihat kecenderungan kedua mufasir memotret masalah ini dilanjutkan dengan keterkaitan soal kecenderungan penafsiran dan titik temu dalam penafsiran yakni soal orientasi masing-masing mufasir tentang kewajiban individu dan kolektif dakwah.

⁶³Ibn Katsîr, *Tafsîr Al-Qur'ân al-'Adhîm*, Jilid 1 ..., hal. 352.

⁶⁴M. Quraish Shihab, M. Quraish Shihab: *Pesan, Kesan dan Keserasian Al Quran* ..., hal.210-211.

Hadits *man ra'â* memang seolah memiliki daya tarik tersendiri dalam kajian hampir di seluruh literatur tentang kewajiban dakwah. Pasalnya hadits ini selalu disertakan terutama bagi para kelompok mufasir atau ulama yang mengarahkan kecenderungannya pada kewajiban dakwah sebagai kewajiban individu. Ranah itu sudah peneliti jelaskan panjang lebar bahkan mengutip beberapa keterangan dari *Syarah Shahîh Muslim* Imam Nawawi dalam menjelaskan hadits tersebut secara terperinci dan multidimensi, peneliti tidak akan mengulangi lagi dan hanya akan berfokus pada bagaimana kedua mufasir yang sedang didialogkan ini menggunakan hadits ini sebagai alat penafsiran serta dari arah mana hadits ini digunakan untuk memotret penafsiran masing-masing tentang ayat yang diTafsir kan. Ibn Katsîr menjelaskan hadits ini setelah terlebih dahulu memaparkan tentang inti dari penafsirannya tentang ayat yang sedang dibahas. Ibn Katsîr menjelaskan –sekali lagi– bahwa maksud ayat ini adalah perlu kiranya ada sebuah kelompok dari umat yang bertugas mengemban urusan dakwah sekalipun kewajiban dakwah dihukumi sebagai kewajiban individu untuk masing-masing dari umat sesuai kadar kemampuan, barulah setelah penjelasan inti ini Ibn Katsîr menambahkan, bahwa argumennya sesuai dengan hadits dalam *Shahîh Muslim* yakni hadits *man ra'a*.

Sementara M. Quraish Shihâb menyertakan hadits ini –peneliti anggap– sebagai pelengkap dari keterangan yang sedang disampaikan mengenai catatan Beliau dalam menafsirkan ayat ini. Terlebih dahulu M. Quraish Shihâb mengulangi soal penekanan *al-ma'rûf* sebagai kesepakatan umum masyarakat yang sewajarnya harus diperintahkan, pun dengan *al-munkar* yang sudah seharusnya untuk dicegah terlepas dari yang memerintahkan memiliki kekuasaan maupun tidak, barulah kemudian M. Quraish Shihâb menyertakan terjemah hadits ini secara redaksional ditambah menyebutkan beberapa perawinya. Sampai sini ada irisan yang terlihat bahwa penggunaan hadits ini adalah pada posisi penjelasan keorientasian dakwah dalam tujuan umum sebagai tanggungjawab semua elemen masyarakat menyesuaikan redaksi hadits ini yang memang juga cukup general dalam menyebutkan lafaz *man* yang bermakna siapa saja tanpa penyempitan. Hanya saja penekanan posisi haditsnya yang menurut peneliti terjadi sedikit perbedaan, Ibn Katsîr meletakkannya sebagai bangunan argumen yang utuh terhadap orientasi kewajiban dakwah secara individu sedangkan M. Quraish Shihâb tidak meletakkannya pada posisi itu, akan tetapi – yang pertama– sebagai catatan atau penggarisbawahan yang kedua sebagai konteks pembicaraan tentang amar makruf nahi mungkarnya, itupun dalam pertimbangan kepemilikan kekuasaan dan tidak adanya kepemilikan kekuasaan yang berimbang pada keumuman penggunaan hadits ini sebagai sandaran dan

penjelasannya. Berpagi-pagi sebelumnya peneliti sudah mengategorisasikan kecenderungan hadits ini sebagai kekuatan Ibn Katsîr dalam membangun argumen kewajiban dakwah individunya dan juga memang terlihat dari spirit hadits ini dalam penegakan terhadap kemungkaran bagi siapapun yang mendapatinya.

Masih pada tahap ketiga, keterkaitan dan faktor-faktor yang memengaruhi juga bisa dilihat dari keterkaitan soal kecenderungan penafsiran dan titik temu dalam penafsiran yakni soal orientasi masing-masing mufasir tentang kewajiban individu dan kolektif dakwah. Peneliti menemukan irisan antara Ibn Katsîr dan M. Quraish Shihâb dalam membahas kewajiban dakwah dalam hal ini lingkup yang lebih kecilnya yakni amar makruf nahi mungkar dalam kacamata kewajiban individu, ini dalam kerangka berpikir M. Quraish Shihâb, yang beriris adalah keduanya menyatakan bahwa kewajiban itu disandarkan kepada kemampuan yang dimiliki oleh masing-masing orang. Bahkan Ibn Katsîr menjadikannya sebagai spirit dasar dalam penafsiran ini, artinya memang arah dan konsep utamanya sebagai kewajiban individu. Ibn Katsîr menyebut dalam Tafsir nya *wa in kâna dzâlika wâjiban 'alâ kulli fardin min al-ummat bihasbihî* yang bermakna bahwa kewajiban dakwah dalam ayat ini adalah kewajiban tiap umat sesuai kadar kemampuannya.⁶⁵ M. Quraish Shihâb memulai pembahasan ini dari penjelasan makna *minkum* kemudian menjelaskan arahnya pada perintah kepada setiap orang Muslim untuk melaksanakan tugas dakwah ini, masing-masing sesuai kemampuannya di tambah penjelasan bahwa kewajiban kolektif dakwah tidak menutup kemungkinan kewajiban setiap Muslim untuk saling mengingatkan.⁶⁶ Levelnya mengingatkan sesuai posisi bukan level dakwah, itu yang menjadi penilaian peneliti.

Titik seberang terjadi pada dakwah sebagai kewajiban individu sesuai kadar kemampuannya dalam uraian Ibn Katsîr menjadi spirit utama pemaknaan dan penafsiran ayat serta orientasi Ibn Katsîr dalam melihat arah kewajiban dakwah sementara dalam M. Quraish Shihâb ini sebagai bagian kecil dalam lingkup dakwah yang sempurna atau komprehensif, seperti yang dijelaskan pada bahasan sebelumnya dalam program televisi sebagai tambahan. Pada posisi apapun seseorang sebagai guru, dosen bahkan hanya sekedar sebagai orangtua atau ayah di sanalah ada tugas untuk menyuruh pada yang makruf dan melarang pada yang mungkar. Inilah yang peneliti terima secara logis sebagai kadar kemampuan seseorang dalam melaksanakan tugas dakwah atau M. Quraish Shihâb

⁶⁵Ibn Katsîr, *Tafsîr Al-Qur'ân al-'Adhîm*, Jilid 1 ..., hal. 352.

⁶⁶M. Quraish Shihab, M. Quraish Shihab: *Pesan, Kesan dan Keserasian Al Quran...*, hal. 209.

senang menyebutnya dengan kewajiban setiap Muslim untuk saling mengingatkan.

Selanjutnya bagian keempat dalam tahap ini adalah tahapan proses pengomparasian penafsiran terkait menunjukkan kekhasan dari masing-masing pemikiran tokoh, mazhab dan kawasan yang dikaji. Peneliti akan memulainya dari karakteristik penafsiran dan Tafsir ini secara umum. Proses ini juga bisa masuk ke dalam tahap kedua bahkan ketiga, namun peneliti lebih condong menempatkannya pada tahap ini sebagai aspek yang tidak hanya dapat diperbandingkan namun juga dapat dilihat kekhasannya untuk kemudian dilihat perbandingan dan irisannya. Soal karakter Tafsir dan penafsiran secara umum, pada bab tiga peneliti telah paparkan masing-masing secara komprehensif mengenai profil, sejarah dan metodologi Tafsir secara umum, peneliti tidak akan mengulangi kedua kalinya. Hal-hal seperti intrinsik, metodologi, corak bahkan komentar para ulama setelah Tafsir masing-masing lahir juga peneliti tempatkan dalam melihat dengan kaca mata yang lebih luas soal orientasi kedua Tafsir ini. Hal-hal semisal kesamaan penggunaan metode analisis dalam alur utama spirit kedua Tafsir ini terlihat jelas dari tebalnya jilid-jilid yang diuraikan oleh masing-masing mufasir. Ibn Katsîr dengan empat jilidnya dan M. Quraish Shihâb dengan 15 jilidnya sudah menjadi karakter khas penafsiran *tahliliy* yang amat komprehensif.

Kemiripan lain seperti ayat-ayat yang dikelompokkan dan penggunaan terhadap rujukan Tafsir juga sangat terlihat bahkan tak jarang ditemukan kesamaan rujukan dalam ayat-ayat tertentu. Ihwal ini, Tafsir Ibn Katsîr lebih menonjol sebagai Tafsir standar *bi al-ma'tsûr* yang sangat komprehensif dalam memunculkan referensi ayat-ayat lainnya yang bersinggungan dan riwayat hadits yang berkaitan termasuk makalah para sahabat, *tabi'in* dan ulama lainnya. Demikian pula yang ada dalam Tafsir M. Quraish Shihâb, salah satu penunjang ketebalan dalam arti kekayaan Tafsir ini adalah pelbagai macam riwayat yang disajikan, plus sebelumnya ayat-ayat yang bersinggungan yang juga kerap dimunculkan ditambah lagi khazanah penafsiran para mufasir sebelumnya baik lampau maupun kontemporer di lintas mazhab menambah kekayaan intelektual dalam Tafsir ini. Dua Tafsir ini adalah dua *magnum opus* dari para mufasirnya sekaligus produk yang mewakili zaman dan geografis mufasir yang dialognya akan peneliti diskusikan pada subbab terakhir setelah ini. Jelaslah perasaan peneliti saat mendiskusikan dua Tafsir ini seperti sedang melintasi dua masa pnafsiran, yakni *Tafsir Ibn Katsîr* sebagai identitas Tafsir *salaf* yang sangat mumpuni dan sakral serta *Tafsir al-Mishbâh* sebagai identitas Tafsir *khallaf* yang sagat kaya dan berwarna.

Lebih mengerucut ke karakteristik penafsiran ayat ada beberapa hal yang bisa diperbandingkan kekhasan penafsiran sekaligus dilihat

keterkaitannya. Semisal soal kelompok ayat, ayat 104 surat Ali Imrân dalam Tafsir Ibn Katsîr masuk ke dalam kelompok ayat 104-109 yang merupakan kelompok kecil ayat yang disusun oleh Ibn Katsîr pada jilid pertama. Sementara dalam Tafsir M. Quraish Shihâb ayat 104 ini masuk ke dalam kelompok kelima yang terdiri dari ayat 96-120 surat tersebut pada jilid kedua dengan cakupan kelompok ayat yang lebih besar. Dalam Ibn Katsîr ayat 104 menjadi awalan pembahasan dalam kelompok sementara dalam M. Quraish Shihâb ayat 104 berada di tengah pembahasan, tentu ini semua bukan tanpa alasan. Korelasi antar ayat yang berhimpit dalam pandangan masing-masing muafasirlah yang mengumpulkan ayat-ayat ini ke dalam kelompoknya masing-masing.⁶⁷

Hal lain dalam karakteristik penafsiran ayat juga bisa dilihat dari rujukan yang ada ditambah dengan konklusi dari mufasir sendiri.

Peneliti sebut dengan komposisi *bi al-ma'tsûr* dan *bi ar-ra'y* penafsiran. Konteks Tafsir riwayat memang tidak bisa lepas dalam jiwa Tafsir Ibn Katsîr terbukti beberapa riwayat menjadi kekuatan Ibn Katsîr dalam mengelaborasi ayat 104 ini. Hadits Ibn Mardawaih tentang *alkhair*, makalah adh-Dhahak tentang *al-muflihûn*, hadits *man ra'a* yang diriwayatkan dalam *Shahîh Muslim* tentang tingkatan antisipasi terhadap kemungkaran serta hadits dari Hudzaifah al-Yamani tentang urgensi perintah amar makruf nahi mungkar menjadi sajian utama dalam penafsiran Ibn Katsîr terhadap ayat 104 ini. Pada akhir penafsiran bahkan Ibn Katsîr menambahkan *wa al-ahâdîts fî hâdzâ albâb katsîrat ma'a al-âyât al-karîmat kamâ saya'tî Tafsir uhâ fî amâkinihâ*, yang bermakna bahwa hadits-hadits yang terkait soal bab ini beserta dengan ayat-ayatnya yang mulia akan dijelaskan nanti pada tempat Tafsir nya masing-masing.⁶⁸ Sementara M. Quraish Shihâb tidak banyak membahas riwayat seperti yang disebutkan tadi di atas, hanya ditemukan hadits *man ra'a* serta hadits tentang makna *al-khair* yang dijelaskan juga sebagai kutipan terhadap Ibn Katsîr serta sebuah makalah Ibn al-Mukaffa dan sebuah kaidah dalam usul fikih.

Dua kekuatan M. Quraish Shihâb dalam mengelaborasi dan memformulasi penafsiran ini menurut peneliti. *Pertama*, adalah soal kekuatan akar kata yang dijelaskan dengan sangat komprehensif yang bisa memudahkan siapapun membacanya dalam menganalisis satu per satu kata yang ada dalam ayat tersebut, ini juga yang menjadi kelebihan Tafsir M. Quraish Shihâb sebagai Tafsir yang kaya dengan pemaknaan terhadap kata dan akar katanya. *Kedua*, soal metode *bi arra'y* yang dibungkus

⁶⁷Pembahasan tentang korelasi atau *munâsabah* sudah dijelaskan secara panjang lebar pada penafsiran masing-masing di subbab sebelum ini.

⁶⁸Ibn Katsîr, *Tafsîr Al-Qur'ân al-'Adhîm*, Jilid 1 ..., hal. 352.

dalam corak *adab al-ijtimâ'i* yang peneliti nilai cukup mengaluri penafsiran tentang ayat ini. Konteks-konteks dan masalah sosial yang diangkat sebagai kekhawatiran penafsir sekaligus menghadirkan Al-Qur'ân plus Tafsirnya sebagai solusi atas masalahmasalah sosial tersebut, sementara Ibn Katsîr tidak menjelaskan ini secara rinci walaupun ada beberapa kalimat sebagai bagian dari komposisi *bi ar-ra'y* yang diformulasikan Ibn Katsîr. Seperti halnya M. Quraish Shihâb yang juga tetap mengutip Ibn Katsîr sendiri dan mufasir lainnya, seperti Sayyid Quthub dalam penafsiran ayat ini.

Dua sisi ini menjadi karakteristik yang berseberangan sekaligus berkait antara penafsiran Ali 'Imrân ayat 104 pada Ibn Katsîr dan M. Quraish Shihâb. Ibn Katsîr tidak bisa melepaskan dirinya dari spirit *bi al-ma'tsûr* dengan nuansa hadits-hadits dan riwayat yang kaya serta Ibn Katsîr sangat konsisten soal itu, pun M. Quraish Shihâb dalam *bi ar-ra'y*-nya yang dibingkai dengan corak sosial kemasyarakatan yang sangat komprehensif disajikan sebagai sebuah Tafsir yang siap dijadikan rujukan kehidupan dalam mencari solusi terhadap masalah yang ada. Masing-masing memiliki kekuatan dan kekhasannya sendiri dalam menafsirkan maka tak heran kecenderungan dalam melahirkan konklusi terhadap kewajiban dakwah juga dapat terjadi dan tetap bisa ditemukan irisan-irisannya yang terkait.

Kekhasan lain dari pemikiran, mazhab dan latar geografis sebetulnya sudah peneliti paparkan pada bab dua dalam menjelaskan biografi Ibn Katsîr dan juga M. Quraish Shihâb, tentu peneliti tidak akan mengulangi lagi. Bahkan di atas peneliti menyebutkan bahwa dua karya ini adalah representasi dari dua zaman, dua pemikiran dan dua kawasan yang terbentang jarak waktu dan wilayah yang lama dan jauh namun tetap ada benang-benang yang menghubungkan dua produk akademik yang luar biasa ini. Kajian soal ini akan lebih peneliti paparkan dalam subbab terakhir setelah pembahasan ini dengan dibantu teori Strukturalisme Genetik dalam mengupas panggung bagian belakang penafsiran Ibn Katsîr dan M. Quraish Shihâb.

Tahap kelima adalah tahapan proses analisis secara mendalam dan kritis disertai argumentasi data yang sebetulnya telah peneliti selipkan dan paparkan di tiap bagian pada subbab ini, bahkan keseluruhan dari pembahasan di subbab ini adalah proses analisis itu sendiri dalam memotret problem permasalahan yang ada. Untuk melengkapi analisis tersebut peneliti akan memperbandingkan penafsiran ayat-ayat lainnya untuk lebih menekankan arah orientasi penafsiran terhadap kewajiban dakwah, namun sebelum itu peneliti akan meminjam kaidah dalam buku Salman Harun untuk menganalisis secara mendalam dan kritis terhadap dua hal yang sedang didialogkan ini.

Sebuah kaidah dalam buku tersebut menyebutkan *al-amru li jamâ'atin yaqtadhî wujûbuhû 'alâ kulli wâhidin minhum illâ lida'îlin* yang bermakna bahwa perintah yang ditunjukkan kepada sekelompok orang berlaku wajib untuk setiap orang kecuali terdapat dalil lain.⁶⁹ Peneliti akan meminjam kaidah ini dalam mempertajam analisis secara kritis dan mendalam sebagai argumentasi data pengimbang seklagius bagian dari tahap kelima dalam penelitian komparatif. Sebelumnya Salman Harun merinci di antara kaidah tersebut dengan perincian sebagai sebuah perintah yang ditujukan kepada umum dengan katakata yang tidak dimaksudkan untuk berlaku secara umum dan semua, kemudian mencontohkan ayat ini sebagai contoh praktik kaidahnya. Artinya –secara apriori– Salman Harun mengategorikan perintah dakwah dalam ayat ini sebagai kewajiban individu sementara tidak dipungkiri –Salman Harun juga menyebut bahwa ada– sekelompok pendapat lain yang menghukumi dakwah sebagai kewajiban kolektif sementara di akhir pembahasannya justru Salman Harun menyimpulkan dua arah kewajiban serta dua kesimpulan yang bisa ditarik dalam melihat ayat ini masing-masing ke arah dakwah sebagai kewajiban dakwah individu dan kolektif berdasarkan dua muka dari kaidah itu. Artinya memang dua kemungkinan penafsiran yang nyatanya sudah dilahirkan oleh Ibn Katsîr dan M. Quraish Shihâb memang memungkinkan untuk terjadi jika melihat kaidah yang ada ini. Ayat Al-Qur'ân memang sudah secara *azali* ada dan tidak bisa dipengaruhi oleh sebuah kaidah, adalah kaidah yang kemudian disusun oleh para ulama dalam melihat dan menilai ayat-ayat tertentu dalam

Al-Qur'ân dari berbagai sisi baik hukum maupun kebahasaan. Kemudian yang menjadi catatan adalah –pernah disampaikan M. Quraish Shihâb dalam *Kaidah Tafsirnya*– bahwa yang tidak tercakup dalam sebuah kaidah atau menyimpang itu salah. Hanya saja seorang penyusun kaidah memiliki kelemahan dalam menyusun kaidahnya sendiri dalam merumuskan sebuah kaidah atau karena jarangnyanya kasus yang berkesesuaian dengan suatu kaidah bisa juga sebab pertimbangan makna lainnya yang dipilih dan dinilai menyimpang. Perlu digarisbawahi bahwa kaidah-kaidah yang ada, begitupun penafsiran yang ada jauh lahir setelah Al-Qur'ân itu turun maka ketika ada ayat yang berada di luar jangkauan sebuah kaidah atau asing dari kaidah umum yang ada Al-Qur'ân tidak bisa dipersalahkan.⁷⁰

Demikian pula yang terjadi pada Tafsir, Tafsir adalah produk belakangan. Sehebat apapun perdebatan yang terjadi pada panggung

⁶⁹ Salman Harun, *Kaidah-kaidah Tafsîr*, Jakarta: Qaf Media Kreativa, 2020, hal. 500.

⁷⁰ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsîr: Syarat, Ketentuan dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat Al-Qur'an*, Tangerang: Lentera Hati, 2013, hal. 7.

penafsiran, Al-Qur'ân tidak bisa diperdebatkan, yang bisa didialogkan adalah Tafsir itu sendiri sebab seperti halnya keterbatasan kaidah tadi, mufasir dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'ân juga memiliki keterbatasan sehingga tidak mampu mencakup kseseluruhan apa yang menjadi pesan utama Al-Qur'an. Kemungkinan keduanya adalah terjadi beragam pandangan penafsiran dan model penafsiran, sekali lagi bukan sebab ayatnya yang beda akan tetapi Al-Qur'ân ibarat berlian dan mutiara, bendanya satu tetapi keindahannya bisa didefinisikan dari berbagai arah dan oleh siapapun sesuai dari mana seorang penafsir melihat mutiara itu (Al-Qur'an). Abu Said al-Bushiry pernah menyifati kedalaman dan keberagaman makna Al-Qur'ân yang disifati laksana gulungan ombak di lautan yang saling menunjang dan berlapis satu di antara yang lainnya, bahkan menyebut bahwa nilai dan kebaikan makna-makna yang terkandung di dalamnya lebih indah ketimbang mutiara dalam sebuah syairnya di kitab *Burdah*.⁷¹ Maka Ibn Katsîr dan M. Quraish Shihâb sedang mendefinisikan mutiara yang abadi itu, Ibn Katsîr mendefinisikannya sesuai masa di mana mutiara itu sedang berada di lingkungan geografis dan periodenya tentu akan berbeda dari pandangan umum masyarakat kekinian di mana M. Quraish Shihâb turut mendefinisikannya dari masa kini. Semuanya tetap berinti satu, kilau mutiara Al-Qur'ân akan terjaga dan bercahaya sampai kapanpun dan silih berganti masa silih berganti juga para mufasir mendefinisikan dan mengekspresikan keindahan kilaunya.

Berlanjut kembali ke kaidah Salman Harun peneliti asumsikan Ibn Katsîr berada pada posisi yang menilai kaidah ini –dengan kata lain– peneliti masukkan sebagai arah pertama yang dapat dijelaskan bahwa perintah yang ditujukan kepada umum dengan kata-kata yang berlaku secara umum sedangkan tidak ada dalil yang menghadang untuk pemberlakuan khusus atau sebagian saja tidak ada maka peneliti memasukkan Ibn Katsîr pada arah kaidah yang menunjukkan perintah tersebut untuk semua orang artinya sebagai kewajiban individual. Sementara M. Quraish Shihâb peneliti asumsikan pada arah kaidah yang menyatakan bahwa perintah yang ditujukan secara umum dengan kata-kata yang tidak dimaksudkan untuk umum, maka perintah hukum yang dikandungnya bernilai fardu kifayah. Pada posisi inilah tepat kiranya kecenderungan M. Quraish Shihâb diletakkan dalam melihat ayat tersebut sebagai ayat yang ditujukan untuk umum dengan kata-kata yang dimaksudkan secara khusus.

⁷¹ Sayyid Ahmad bin Muhammad al-Husainy, *al-'Umdah fi Syarh al-Burdah*, Beirut: Dr al-Kotob al-Islamiyah, hal. 217.

Bagian ini menjadi pelengkap sekaligus penguat kemungkinan-kemungkinan yang bisa terjadi hasil formulasi penafsiran ayat yang sedang didialogkan dengan mempertimbangkan berbagai kaidah dan kemungkinan yang mendukung. Contoh-contoh sebelumnya mengenai kaidah ini dalam pandangan peneliti tidak ada masalah berarti, salah satu poin paparan misalkan, menjelaskan tentang perintah yang ditujukan kepada umum dengan kata-kata yang juga berlaku untuk umum sementara dalil penghadangannya tidak ada. Ini dicontohkan semisal dengan ayat *wa aqîmû ash-shalâta wa âtû azzakât* yang jelas menggunakan perangkat jamak dalam perintahnya dan memang demikian juga konteks dan tujuannya. Termasuk poin awal yang menjelaskan tentang keberadaan dalil penghadang semisal *illâ* dalam surat al-Hijr ayat 58-59 dan az-Zukhrûf ayat 67.⁷² Maka tepatlah kaidah ini digunakan dan diarahkan sesuai dengan alternatif kecenderungan yang ada pada dua sisi kaidah ini seperti penjelasan peneliti di atas.

Ayat-ayat lain sebagai bagian dari pembatasan masalah jika diperbandingkan juga hasilnya tidak akan jauh berbeda, sebab pada ayat manapun kecenderungan mufasir begitu mendominasi dan menjadi karakter pada penafsiran masing-masing mufasir terhadap ayat yang didiskusikan. Semisal dengan surat al-Mâ'idah ayat 67 Ibn Kastir dengan keahliannya dalam hadits banyak sekali mengutip riwayat-riwayat tentang hadits yang berbicara soal perintah Allâh kepada Rasul untuk menyampaikan dan tidak menyembunyikan apa-apa yang telah disampaikan kepadanya. Ini menjadi satu poin penting dalam ihwal urgensi penyampaian dakwah sekaligus tanggungjawab moral seorang dai untuk tidak memilih mana-mana untuk disampaikan dan sebaliknya. Juga sebagai gambaran dan indikasi pada komprehensifitas penyampaian materi dakwah, artinya seluruh apa yang diketahui seluruh itulah juga yang disampaikan kepa khalayak terlepas dari metode dan cara-cara serta strateginya itu satu hal yang berbeda dari komprehensifitas penyampaian materi dakwah.

Sementara M. Quraish Shihâb dalam Tafsirnya soal ayat ini banyak mendiskusikan pendapat para mufasir sebelumnya terutama soal *sabâb annuzûl* ayat ini beserta kronologis dalam perbandingannya dengan historis rentetan turunnya Al-Qur'ân terutama kaitan turunnya ayat dengan turunnya surat. Al-Biqâ'i, Ibn 'Asyur, ar-Razi hingga Tabhathaba'i didialogkan M. Quraish Shihâb dalam mengompromikan berbagai kemungkinan yang ada soal kapan sebetulnya ayat ini turun.⁷³ Problemnnya

⁷² Salman Harun, *Kaidah-kaidah Tafsîr ...*, hal. 498-499.

⁷³ M. Quraish Shihab, M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'ân*, Jilid 3 ..., hal. 182-183.

sederhana, Ibn ‘Asyur merasa ada kejanggalan ketika ayat ini ditempatkan dalam surat al-Mâ’idah ini, pasalnya surat tersebut tergolong yang paling akhir turun dan janggal ketika Rasul telah menyampaikan semua apa yang telah turun kemudian diulangi perintahnya kembali dengan ayat ini.

Terlalu jauh jika merangsek pada pembahasan soal itu, ada hal yang unik dan peneliti garisbawahi mengenai penafsiran ayat ini dari M. Quraish Shihâb terkait keumuman objek disampaikan untuk kemudian dinilai apa sesungguhnya objek dan ke mana ayat ini diarahkan. M. Quraish Shihâb mensinyalir bahwa sebab keseluruhan nilai yang perlu disampaikan adalah karena kaidah yang menyatakan bahwa satu kalimat yang tidak disebutkan objeknya, maka objeknya adalah sesuatu yang dapat dicakupnya. –Peneliti sudah paparkan sebelumnya mengurai penjelasan M. Quraish Shihâb –bahwa selainya ketika sedang dalam undangan makan, kemudian tuan rumah mempersilakan tanpa menyebut makanan mana dari sekian banyak makanan yang ada, maka sudah pasti semua makanan itu berhak untuk disantap oleh yang diundang. Termasuk kata *balligh* dalam ayat ini yang tidak disebut objeknya, maka kaidah ini dapat didekatkan dengan simpulan bahwa sesuatu yang perlu disampaikan adalah segala yang berkaitan dengan ajaran agama.⁷⁴

Keseluruhan nilai ajaran agama ini juga bisa menjadi satu bab sendiri dalam pembahasan. Ketika akan dibawa dalam persepektif Ibn Katsîr mengenai kewajiban dakwah, paparan ini didiskusikan pada tataran keluasan ajaran agama tidaklah terbatas. Setiap orang tentu punya akses ke bagian-bagian itu semua baik parsial maupun sedikit kuantitasnya, pada posisi itulah siapapun yang kenal dengan agama maka berkewajiban menyebarluaskan nilai-nilai ajarannya kepada orang lain –dikembalikan lagi pada– sesuai kapabilitas dan kadar kesanggupannya. Sementara jika dicenderungkan pada orientasi M. Quraish Shihâb maka paradigmanya menjadi berubah. Keseluruhan nilai ajaran agama atau segala yang berkaitan dengan ajaran agama hanya diketahui oleh orang-orang khusus yang memang konsentersasi dalam pendalaman terhadap itu, maka tugas orang-orang khusus itulah untuk menyebarluaskan keseluruhan nilai ajaran agama yang memang diketahui oleh seseorang tersebut sebab memang dipelajari secara mendalam dan komprehensif olehnya. Kembali setelah melihat paparan ini, peneliti mendapat gambaran kilau makna ayat-ayat AlQur’an yang lebih luas dan terang lagi, semua terlihat berbeda dan terkotak-kotak akan tetapi jika diselami akan ditemukan banyak sungai-sungai penghubungnya sebagai benang merah dalam memperindah makna-maknanya.

⁷⁴M. Quraish Shihab, M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur’ân*, Jilid 3 ..., hal. 185.

Kemudian dua ayat lainnya yakni at-Taubah ayat 122 dan anNahl 125 peneliti tidak akan mengulang kembali pembahasan soal itu sebab semuanya sudah dijelaskan dan dipaparkan serta dianalisis di dua subbab sebelum ini. Peneliti hanya menambahkan beberapa paparan yang belum dijelaskan di atas terkait at-Taubah 122 dari sisi Ibn Katsîr. Pertama, Ibn Katsîr menjelaskan tentang pasukan khusus atau *sariyyah* terkait makna *thâ'ifah* sebagai bagian dari *firqah* yang tidak berangkat ke medan perang kecuali atas izin Nabi dan tidak akan meninggalkan Nabi sendirian. *Sariyyah* punya tanggungjawab moral selain nanti pergi ke medan perang ketika ada *sariyyah* lain yang menggantikan adalah memberikan hasil pendalaman agamanya bersama Nabi kepada kaumnya yang ditinggal. Selanjutnya komposisi penjelasan tentang konteks perangnya Ibn Katsîr lebih banyak dan selalu ada ketimbang konteks tersebut di M. Quraish Shihâb. M. Quraish Shihâb lebih banyak membicarakan ihwal *tafaqquh fi addîn* ayat ini dan kecenderungan lainnya ke arah itu, dan penjelasan soal itu telah peneliti dahulukan di bagian sebelumnya. Terakhir, pada awal sekali penafsiran mengenai ayat ini, Ibn Katsîr justru berbicara soal keseimbangan dua kewajiban ini yakni jihad dan memperdalam agama yang keduanya tidak bisa dipisahkan. Artinya dua golongan ini yang berperang dan memperdalam agama melalui wahyu-wahyu yang diturunkan kepada Rasul berkewajiban juga menyampaikan kepada kaumnya soal keadaan para musuh agar mereka lebih waspada. Bagian-bagian kecil dari kabilah yang ada termasuk pascawafatnya Rasul ada kalanya bertugas untuk memperdalam agama ada kalanya juga untuk berjihad sebab hal itu fardu kifayah untuk mereka. Kecenderungan ini juga unik dalam penafsiran Ibn Katsîr sebab baru secara eksplisit Ibn Katsîr menyebut kata fardu ain perihal ini dan berobjek pada dua kewajiban sekaligus yakni berjihad dan menuntut ilmu, tidak spesifik ke arah dakwah atau penyampaiannya setelah menuntut ilmu atau memperdalam agama tadi. Ini sebetulnya menjadi sesuatu yang unik dan membuka ranah baru untuk diperdebatkan kembali, tapi yang jelas dalam keyakinan peneliti ayat ini dengan Ali 'Imrân 104 adalah dua buah konteks berbeda namun bisa didekatkan dan dicari jalan tengahnya, hampir sepanjang penelitian ini peneliti temukan berbagai model perdebatan dua sisi kewajiban dakwah yang sebetulnya ada jembatan besar penghubung yang mendekatkan dua kecenderungan ini.

Maka dari itu semua, sekaligus menjadi tahap keenam pada tahap-tahap analisis komparasi sebagai jawaban dari pertanyaan riset atau penelitian ini peneliti ingin sedikit menyimpulkan simpulan awal yang mengarah pada kesimpulan utama penelitian bahwa melihat data-data diimbangi dengan metodologi yang peneliti coba telusuri lewat tahapan studi komparatif Abdul Mustaqim disimpulkan bahwa memang dikatakan

berbeda formulasi penafsiran dalam satu sisi antara Ibn Katsîr dan M. Quraish Shihâb dalam menilai kewajiban dakwah dan nanti pada posisi tertentu keadaan ini bisa berbalik Ibn Katsîr berorientasi pada kecenderungan M. Quraish Shihâb dan begitu juga sebaliknya, melihat konteks yang terjadi terhadap ayat maupun terhadap historis ayat dan historis penafsiran ayat. Intinya, baik Ibn Katsîr dan M. Quraish Shihâb keduanya memungkinkan perbedaan itu dan cukup proporsional terutama dalam ayat Ali ‘Imrân 104 di posisi masing-masing sedari awal akan tetapi secara umum keduanya juga bisa disandingkan untuk bagian dakwah secara sempurna dan paripurna dalam artian komprehensif dan sistematis menggunakan pendekatan M. Quraish Shihâb dan dalam pendekatan kewajiban menyampaikan kebaikan, mengingatkan dan memerintahkan yang makruf mencegah yang mungkar sesuai kesanggupan dan kapabilitas masing-masing didekatkan pada kecenderungan Ibn Katsîr dan tidak berlaku secara baku, melihat konteks yang menyertainya dan ayat-ayat yang juga tidak semuanya bernafas sama.

D. Analisis Latar Belakang Keilmuan, Pemikiran dan Sosio-Historis Ibn Katsîr dan M. Quraish Shihâb serta Implikasinya dalam Penafsiran tentang Larangan Menistakan Agama Sebagai Sebuah Kewajiban Dakwah

Bagian paling akhir dari penelitian ini adalah pembahasan dan analisis mengenai latar belakang keilmuan, pemikiran dan sosiohistoris kedua mufasir yang akan peneliti bedah dengan menggunakan pisau penelitian teori strukturalisme genetik, teori ini merupakan sebuah teori yang dipinjam dari kajian sosiologi terutama pengkajian sastra, dicetuskan oleh seorang filsuf Perancis-Rumania bernama Lucien Goldmann. Goldman menamai teorinya dengan strukturalisme genetik sebab ia meyakini bahwa karya sastra atau sebuah teks adalah sesuatu yang terstruktur dan dibangun secara dinamis melalui proses sejarah yang berlangsung terus-menerus dan dihayati proses strukturasi maupun destrukturasi oleh masyarakat setempat di mana teks atau karya itu lahir.⁷⁵

Sederhananya melalui teori ini peneliti akan menganalisis panggung belakang penafsiran kedua mufasir yang sedang didialogkan setelah sebelumnya panjang lebar melihat panggung penafsiran depan atau utama melalui pemaparan-pemaparan sejak bab-bab awal. Melalui analisis ini akan terlihat apa sesungguhnya formulasi di belakang panggung yang memberikan kecenderungan sehingga mufasir melahirkan formulasi

⁷⁵ Lucien Goldmann, “The Sociology of Literature: Status and Problem Methods”, dalam *International Social Science Journal*, Vol. 19 No. 4 Tahun 1967, hal 493.

penafsiran sesuai dengan orientasinya masing-masing, sebab tidak bisa dipungkiri bahwa sebuah Tafsir dan karya monumental apapun itu bukan hanya produk personal atau individu tapi juga sebuah kenyataan sejarah sebagai produk zamannya serta produk wilayah geografisnya. Sedikit banyak komponen-komponen itu turut serta mengisi aliran darah mufasir sehingga tergerak untuk merumuskan penafsiran yang bercirikan masa dan tempat Tafsir itu dilahirkan. Penafsiran tidak lahir dan muncul dalam ruang hampa dan kosong, ada kenyataan sosial yang mengelilingi tiap proses huruf perhurufnya, kata perkatanya bahkan hingga kalimat dan tiap kecenderungannya.

Langkah yang bisa peneliti lakukan sebelum menganalisis melalui asumsi teori tersebut adalah merunut dan menganalisis tiga unsur kajian yang meliputi keseluruhan objek kajian. *Pertama*, menganalisis intrinsik teks itu sendiri. *Kedua*, merunut akar-akar historis secara kritis latar belakang kedua tokoh yang dikaji dan mengapa mereka melahirkan gagasan kontroversial atau gagasan secara umum penafsiran tentang tema yang dikaji. *Ketiga*, menganalisis kondisi sosio-historis yang melingkupinya.⁷⁶ Jika disederhanakan tiga unsur kajian tersebut bicara di ranah intrinsik karya, profil mufasir dan latar sosio-historis mufasir. Menjadi sebuah catatan bahwa analisis karya Tafsir yang seiris dengan produk sastra dan bahasa dalam strukturalisme genetik lebih menekankan makna sinkronik –atau logika berpikir yang digambarkan lebih kepada luasnya ruang namun terperiodisasi dalam perihal waktu– ketimbang makna lainnya seperti ikonik, simbolik dan indeksial.⁷⁷ Sebagai tambahan Abdul Mustaqim melanjutkan bahwa melalui pendekatan historis akan tampak kerangka keragaman (*diversity*), perubahan (*change*) dan kesinambungan (*continuity*) sedangkan dengan pendekatan filosofis akan tampak struktur dasar dari pemikiran kedua mufasir dalam hal ini meskipun latar sosio-historis keduanya berbeda, sebab mencari fundamental struktur menjadi ciri pendekatan filosofis.⁷⁸

Peneliti akan mulai satu persatu menggunakan pisau bedah yang cukup lengkap dan beragam ini, dengan harapan semoga ditemukan bagian terkecil yang bisa diiris untuk kemudian ditampakkan ke permukaan hal-hal yang baru dan kreatif. Akan tetapi sebelum itu semua, peneliti memberi catatan bahwa ketiga hal soal unsur kajian tersebut kesemuanya sudah peneliti jelaskan di awal sampai pada bagian ini. Tentu semua tidak akan peneliti ulangi, paling tidak peneliti akan mengambil benang-benang merah dan bagianbagian penting yang bisa diangkat

⁷⁶ Abdul Mustaqim, *Metode Penelitian Al-Qur'an dan Tafsir...*, hal. 173.

⁷⁷ Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Yogyakarta: Rake Sarasin, hal.

kembali untuk dianalisis di antara kedua objek yang sedang dikaji dan memberikan pemetaan soal posisinya masing-masing. Peneliti akan kembali banyak berbicara dan menganalisis pada asumsi-asumsi yang membangun teori ini dan akan dijelaskan setelah penjelasan tiga hal unsur kajian ini.

Paling awal sekali soal unsur intrinsik kedua karya Tafsir itu sendiri, peneliti telah jelaskan dalam bab tiga dengan tajuk profil, sejarah dan metodologi *Tafsir Ibn Katsîr* dan *al-Mishbâh* sementara analisisnya peneliti jelaskan di bab keempat ini pada bagian analisis komparatif penafsiran kedua mufasir mengenai ayat kewajiban dakwah pada bagian tahapan keempat pula dari langkah metodis Abdul Mustaqim yakni menunjukkan kekhasan dari pemikiran masing-masing tokoh dalam hal ini mufasir. Untuk lebih jelas jika boleh diperbandingkan, peneliti akan jelaskan secara ringkas dalam sebuah tabel perbandingan:

Tabel IV.1. Perbandingan Intrinsik Tafsir

Unsur Intrinsik Tafsir	<i>Ibn Katsîr</i>	<i>Al-Mishbâh</i>
Judul Tafsir	<i>Tafsir AL-Qur'ân al-'Adzhîm</i> atau <i>Tafsir Ibn Katsîr</i>	<i>Tafsir al-Mishbâh</i>
Penulis	Ibn Katsîr	M. Quraish Shihâb
Bahasa	Arab	Indonesia
Jumlah Jilid	4 Jilid	15 Jilid
Tebal Halaman	2103 Halaman	10559 Halaman
Metode Penafsiran	<i>Tahlîlîy</i>	<i>Tahlîlîy</i>
Tertib Tafsir	<i>Mushâfi</i>	<i>Mushâfi</i>
Sumber Penafsiran	Didominasi Sumber Penafsiran <i>bi al-Ma'tsûr</i> dan Tetap Memiliki Beberapa Penafsiran yang Bersumber pada <i>bi ar-Ra'y</i>	Didominasi Sumber Penafsiran <i>bi ar-Ra'y</i> meskipun Banyak Juga Riwayat-riwayat Selaiknya Tafsir - Tafsir yang Bersumber pada <i>bi al-Ma'tsûr</i>

Corak Penafsiran	Bercorak Riwayat dengan Banyak Sumber dari Hadits maupun <i>Atsar</i> para <i>Tabi'in</i>	Bercorak Sosial Kemasyarakatan, Diarahkan untuk Mencari Solusi dalam Problematika Keumatan
Nuansa Keilmuan Lain dalam Tafsir	Hadits, Fikih, Qira'at dan Kisah Mendominasi selain ada Ilmu Kalam, Bahasa dan lainnya	Bahasa, Fikih dan Qira'at Mendominasi selain tentu ada Ilmu Kalam, Sains Ilmiah dan lainnya
Lahir Tafsir	Abad Ke-8 Hijriah	Abad Ke-15 Hijriah

Hal-hal demikian tidak seutuhnya mewakili unsur-unsur intrinsik Tafsir sebagai karya monumental yang hidup hingga kini sebagai hasil pergulatan ide masing-masing mufasir, namun paling tidak ada irisan-irisan yang sebetulnya bisa mempersatukan kedua Tafsir yang sedang dibahas ini. Semisal soal nuansa keilmuan, latar belakang mufasir yang paripurna dalam berbagai multidisiplin ilmu membuat dua Tafsir ini kaya akan berbagai nuansa keilmuan lainnya. Termasuk keunggulan lainnya semisal Ibn Katsîr dalam hal periwayatan hadits dan *atsar* sementara M. Quraish Shibab dalam kekuatan bahasa dan leksikologinya yang membuat siapapun terpana membaca tulisan dalam Tafsirnya, walaupun memang keduanya berbeda dari sisi bahasa, waktu bahkan rentang geografis dan masyarakat yang berbeda.

Kedua Tafsir ini memang terpaut masa yang lama dan wilayah yang jauh. Ibn Katsîr melahirkan Tafsirnya di masa-masa awal Tafsir dan masih termasuk ke dalam kelompok para *tabi'in* sementara M. Quraish muncul tujuh abad kemudian di era modern yang mau tidak mau pergeseran nilai sangat mungkin dan bisa dikatakan pasti terjadi secara signifikan. Belum lagi dari segi geografis bahwa Ibn Katsîr berkelana ilmiah dan melahirkan Tafsirnya di Suriah, Timur Tengah dengan konteks masyarakat setempat sementara M. Quraish Shihâb melahirkan sebagian besar komposisi Tafsirnya walaupun di Timur Tengah juga atau lebih tepatnya Mesir, akan tetapi konteks yang terbangun tidak bisa tidak adalah kenyataan masyarakat Indonesia yang banyak dipotret dan dicarikan solusinya dalam nuansa Tafsir tersebut. Mesir memang bisa menjadi gudang rujukan dan sumber inspirasi penulisan sebab atmosfer akademiknya yang mendukung tetapi Mesir hanyalah Mesir, bukan tempat M. Quraish Shihâb lahir dan dibesarkan. Maka pengaplikasian apa-apa yang ada di dalam Tafsirnya lebih cocok jika didekatkan dengan

masyarakat Indonesia, apalagi dari sisi bahasa yang digunakan adalah Bahasa Ibu masyarakat Indonesia yakni Bahasa Indonesia.

Hal-hal lainnya adalah bahwa kedua Tafsir ini menjadi Tafsir yang paling sering dirujuk oleh kebanyakan para penimba ilmu di Tanah Air. Tidak jarang ditemui berbagai penelitian maupun literatur lainnya yang membahas masing-masing dari kedua Tafsir atau bahkan keduanya sekaligus dari berbagai sisi yang dipotret. Ada yang membahas beberapa tema tertentu, kajian epistemologisnya, aksiologis Tafsir bahkan cabang-cabang keilmuan lain yang didekatkan dengan kedua Tafsir ini. Hal-hal demikian membuktikan memang kedua Tafsir ini adalah *master piece* dari masing-masing mufasir yang kandungan informasi keilmuannya tidak lekang oleh masa dan bisa diterima oleh siapapun sebagai rujukan ilmiah atau sekadar bacaan untuk meluaskan khazanah keilmuan Al-Qur'ân dan Tafsir dan disiplin ilmu lainnya terkait penafsiran Al-Qur'an.

Unsur kajian selanjutnya adalah soal profil masing-masing mufasir yang juga sudah peneliti jelaskan secara panjang lebar di bab ketiga soal biografi Ibn Katsîr dan M. Quraish Shihâb. Banyak hal yang peneliti paparkan terutama soal riwayat ilmiah dari masing-masing mufasir. Hal yang bisa disintesis dari kedua biografi mufasir adalah tingkat ketekunan dan upaya maksimal keduanya dalam menyelami ilmu secara komprehensif dan totalitas. Terlihat sedari kecil masing-masing baik Ibn Katsîr dan M. Quraish Shihâb adalah anak-anak yang haus dengan ilmu dan beruntung lahir di lingkungan keluarga dan masyarakat yang dapat mengembangkan potensi *hirsh* atau semangatnya dalam bergelut dengan berbagai macam disiplin keilmuan. Sekali lagi, walaupun keduanya adalah dua orang tokoh yang hidup dari dua zaman yang jauh dan berbeda tapi militansinya dalam dunia keilmuan dan akademik beririsan dan sangat tidak keliru jika dijuluki keduanya sebagai mufasir kenamaan dari masing-masing zamannya, terbukti dari keharuman nama dan juga karyanya yang tetap abadi dan tidak akan hilang sampai kapanpun. Berikut beberapa hal yang bisa dilihat dalam tabel perbandingan soal profil keduanya:

Tabel IV.2. Perbandingan Profil Mufasir

Profil Mufasir	<i>Ibn Katsîr</i>	<i>Al-Mishbâh</i>
Nama Lengkap	al-Imam al-Hafidz Abu al-Fida Ismail ibn ‘Amr ibn Katsîr ibn Dhau ibn Katsîr ibn Dara’ al-Qurasyi	Muhammad Qurashih Shihâb bin Habib Abdurrahman Shihâb bin Habib Ali bin Habib Abdurrahman Shihâb

Lahir	Mijdal, Bashrah, 703 H dan wafat pada tahun 774 H di Suriah	Rappang, Indonesia, 16 Februari 1944 bertepatan dengan 22 Shafar 1363 H
Usia	Wafat pada Usia 71 Tahun	77 Tahun di Tahun 2021
Kebangsaan	Lahir di Bashrah, Belajar, Berkarya hingga Wafat di Damaskus Suriah	Lahir di Sulawesi Selatan, Sempat Menuntut Ilmu dan Berkarya di Mesir hingga Kini Mengajar dan Melanjutkan Perjuangan di Jakarta dan Tangerang Selatan
Orang Tua	Syihab ad-Din Abu Hafsh ‘Amr bin Kastir	Habib Abdurrahman Shihâb bin Habib Ali dan Asma’ Aburisyi
Para Guru Utama	Burhan ad-Din alFazari, Kamal ad-Din ibn Qadhi Syuhbah, Ibn Taimiyyah dan Jamal ad-Din al-Mizzi	Habib Abdurrahman Shihâb, Habib Abdul Qadir Bilfaqih dan Syekh Abdul Halim Mahmud
Lembaga Pendidikan	Turba Umm Shalih, Masjid Ummayah Damaskus dan Lembaga Pendidikan	Darul Hadits Faqihiyah, Al-Azhar University, IAIN Jakarta, Pusat Studi Al-
	Nonformal Milik Para Gurunya	Qur’an dan Lembaga lembaga lain Tempatnya Belajar dan Berkarya
Pekerjaan	Hakim atau <i>Qâdhi</i> Ilmuwan, Muhaddits, Sejarawan, Mufasir, Guru dan Imam	Dosen, Akademisi, Rektor, Menteri Agama, Duta Besar dan Guru Besar
Karya Utama	<i>Tafsir AL-Qur’ân al’Adzhîm</i>	<i>Tafsir al-Mishbâh</i>
Disiplin Keilmuan	Tafsir, Hadits, Serjarah dan Fikih	Tafsir, Fikih, Bahasa dan Sastra

Selaiknya analisis mengenai tabel sebelum ini tentang intrinsik Tafsir, tentu kesemuanya tidak mampu mengakomodir profil kedua mufasir secara keseluruhan dan mendalam dikarenakan luasnya biografi keduanya yang meliputi berbagai sisi yang dapat dibahas dan dipaparkan. Satu hal yang kembali ingin peneliti tekankan adalah keduanya bukan orang-orang yang sekadarnya saja dalam berurusan dengan keilmuan terutama keilmuan Al-Qur'ân dan Tafsirnya. Keduanya bukan hanya berenang atau bermain air di permukaan. Keduanya menyelam begitu dalam mencari dan menggali mutiaramutiara yang indah dari kedalaman makna Al-Qur'ân melalui Tafsirnya tentu tidak sembarang menyelam. Peralatan dan kelengkapan keselamatan sebagai Standar Operasional Prosedur (SOP) menyelam di samudera makna-makna Al-Qur'an. Keduanya membuktikan kepahaman dalam perangkat-perangkat ilmu yang mendukung dalam menafsirkan ayat-ayat AllâhTersebut seperti bahasa, hadits, sejarah, logika, fikih, teologi, kemasyarakatan, *qira'at*, perangkat ilmu-ilmu Al-Qur'ân dan rekaman yang mendalam soal bacaan masing-masing mengenai dinamika Tafsir yang berkembang sebelum eranya masingmasing. Sungguh keduanya adalah dua mufasir yang kompatibel untuk disandingkan, dibandingkan bahkan diketengahkan persamaan-persamaan di antara keduanya.

Bagian ketiga adalah kajian soal latar sosial-historis kedua mufasir yang juga sudah peneliti jelaskan pada bab ketiga dalam subbab latar belakang historis dan sosiologis pemikiran Ibn Katsîr dan M. Quraish Shihâb. Lebih lanjut soal ini peneliti akan menyampaikannya lengkap dengan analisis dari asumsi teori strukturalisme genetik dalam melihat apa sesungguhnya pengaruh latar sosial dan sejarah pada keduanya yang bisa membentuk kedua mufasir menjadi sosok demikian termasuk di dalamnya pengaruh-pengaruh tersebut dalam andil menentukan kecenderungan dalam formulasi Tafsir terutama dalam memaparkan ayat tentang kewajiban dakwah. Peneliti menduga, pandangan masing-masing mufasir terhadap masyarakatnya ketika itu menentukan formulasi penafsiran terutama soal orientasi kewajiban dakwah. Tentu menjadi sebuah keniscayaan perbedaan konteks sosial masyarakat dan konteks geografis tempat serta dimensi waktu saat Ibn Katsîr menulis Tafsir, begitupun saat M. Quraish Shihâb menyusun Tafsirnya. Itu semua yang akan peneliti bedah setelah ini untuk mempertajam penelitian yang sedang dilakukan ini.

Satu hal yang jelas, sedari kecil Ibn Katsîr dibawa merantau oleh kakaknya Kamal ad-Din 'Abd Wahhab dari Mijdal menuju Suriah, berangkat dari sana pengembaraan keilmuan Ibn Katsîr dimulai. Ibn Katsîr pergi dari satu guru ke guru lainnya dengan antusias dan telaten hingga mencapai puncak karirnya dan dibuktikan juga dengan karya-karyanya

yang berlimpah dan diperhitungkannya Ibn Katsîr oleh para pemimpin dan ulama ketika itu bahkan hingga sepeninggalnya. Demikian juga dengan M. Quraish Shihâb, menimba ilmu sejak dalam lingkup keluarga di rumah hingga hijrah ke Malang bahkan Mesir, ke semuanya memberi warna tersendiri masing-masing bagi bangunan berpikir M. Quraish Shihâb terutama sikap-sikapnya yang moderat, santun namun tetap terlihat kedalaman keilmuannya.

Tibalah peneliti di bagian analisis pembedahan asumsi teori terhadap objek kajian penelitian ini. Satu hal sebelum itu bahwa ranah kajian ini – seperti yang peneliti sampaikan beberapa kali sebelumnya– adalah cenderung ke arah sinkronik yakni melihat kajian sejarah secara inti dan meluas pada ruang dan keadaan namun terbatas dalam sisi waktu dan masa. Ini juga searah dengan yang peneliti harapkan, penelitian ini atau secara lebih mikro penggalian data dan analisis tentang sosio-historis pemikiran Ibn Katsîr dan M. Quraish Shihâb meluas dan mendalam dari berbagai sisi soal fakta-fakta yang membangun kenyataan sosial dan sejarah itu semua namun terbatas dalam masa masing-masing mufasir saja. Secara khusus masa di mana Tafsir masing-masing ditulis dan secara umum adalah masa hidup dari masing-masing mufasir. Artinya untuk M. Quraish Shihâb, masa kini masih menjadi bagian dari analisis soal sinkronisasi pemaparan kajian sosio-historis Beliau sebab hingga kini, Beliau masih ada dan sehat sehingga pemikiran dan karya-karyanya masih bisa disaksikan secara langsung dan analisis dari dekat. Sedikit berbeda dengan melihat Ibn Katsîr yang harus berpindah dimensi ke tujuh abad belakangan.

Teori strukturalisme genetik Lucien Goldmann dibangun oleh tiga asumsi yang menjadi aturan praktis sederhana bagaimana teori tersebut bekerja dan dapat digunakan. Tanpa tiga asumsi ini teori strukturalisme genetik atau bahkan teori apapun menjadi monoton dan statis yang efeknya dalam benak peneliti, tidak akan mampu memecahkan problem penelitian apalagi problem masyarakat yang sangat butuh pemecahan masalah melalui solusi yang berangkat dari teori yang tersedia.

Awal-awal sekali Lucien Goldmann menjelaskan bahwa asumsi yang paling pertama dibangun adalah soal fakta kemanusiaan. Fakta kemanusiaan adalah setiap sesuatu hasil aktivitas dan tindakan manusia baik fisik maupun verbal yang berusaha dipahami oleh ilmu pengetahuan. Aktivitas tersebut haruslah menyesuaikan kehidupan dengan lingkungan yang ada, sebab individu-individu berkumpul membentuk sebuah kelompok masyarakat dan dengan kelompok masyarakat itu manusia dapat berinteraksi guna memenuhi kebutuhannya untuk beradaptasi dengan lingkungan. Fakta kemanusiaan tersebut meliputi semua kegiatan sosial tertentu, kegiatan politik, budaya, seni, dan lain-lainnya. Fakta

kemanusiaan juga terdiri atas dua bagian. Fakta pertama adalah fakta individual yang merupakan hasil dari perilaku individu manusia baik yang berupa pemikiran maupun tingkah laku. Fakta selanjutnya adalah fakta sosial, fakta ini berkaitan dengan peranan sejarah dan dampak hubungan sosial, ekonomi, politik antar-masyarakat. Kalau boleh menganalisis, peneliti memulainya dari dua bagian fakta yang menyusun fakta kemanusiaan yakni fakta individual dan fakta sosial. Mengenai fakta individual peneliti akan melihatnya dari sisi masing-masing individu penafsir di antaranya, dari keluarga mana dan bagaimana kedua mufasir dilahirkan, disiplin keilmuan yang menjadi fokus kedua mufasir dan kecenderungan mufasir dalam meneliti karir keilmuannya sedangkan pada fakta sosial peneliti akan melihatnya dari di era apa dan bagaimana kedua mufasir hidup dan membangun karyanya, keadaan masyarakat ketika itu serta lembaga pendidikan di mana para mufasir belajar dan menimba ilmu. Hal-hal demikian merupakan pemahaman dan penjabaran peneliti soal definisi asumsi fakta kemanusiaan yang menyebutkan bahwa fakta kemanusiaan merupakan tiap hasil aktivitas dan tindakan manusia baik fisik maupun verbal yang berusaha dimengerti oleh ilmu pengetahuan yang menyesuaikan antara kehidupan dengan lingkungan yang ada. Fakta kemanusiaan juga disederhanakan dengan semua kegiatan sosial, kegiatan politik, budaya, seni, dan lain-lainnya yang meliputi lingkungan mufasir, dalam hal ini bagaimana Ibn Katsîr dan M. Quraish Shihâb hadir dalam sebuah kelompok sosial dan menjadi bagian dari kenyataan itu semua.

Fakta individu soal keluarga, peneliti telah menjelaskan keadaan keluarga Ibn Katsîr dan M. Quraish Shihâb dengan cukup panjang lebar. Ibn Katsîr besar dalam pendidikan kakaknya di mana secara jelas memang keluarga Ibn Katsîr sendiri ke semuanya adalah orang-orang yang *concern* terhadap tradisi keilmuan. Terbukti, walaupun ayahnya sejak Ibn Katsîr kecil sudah tiada tapi tanggungjawab moril *transfer of knowledge* itu diteruskan oleh kakaknya bahkan sampai jauh membawa Ibn Katsîr hijrah ke kawasan lain untuk memperdalam tradisi keilmuan tadi. Selain itu, tradisi keilmuan tadi juga menggambarkan bahwa Ibn Katsîr lahir di lingkungan keluarga terhormat dan memang demikian faktanya. Ayahnya seorang ulama terkemuka bernama Syihab ad-Din Abu Hafsh ‘Amr ibn Kastir Ibn Dhau ibn Dara’ al-Qurasyi. Beliau adalah seorang yang pernah mempelajari mazhab Hanafi dan hijrah menganut mazhab Syafi’i setelah menjadi khatib di Bashrah.

Posisi ketiadaan ayah di masa kecilnya tidak kemudian memutuskan rantai keilmuannya untuk terus memperdalam berbagai disiplin ilmu. Geliat sang kakak meneruskan tugas tersebut juga terlihat dari kedewasaan dan tanggungjawab yang juga berasal dari kedalamannya dalam ihwal keilmuan sehingga tanpa alasan apapun siap melanjutkan estafet

perjuangan ayahnya dalam rangka membimbing sang adik agar tetap berada dalam koridor keilmuan. Dilihat dari arah itu tidak bisa disangkal sedari kecil Ibn Katsîr sudah memiliki keunggulan tersendiri terhadap penguasaan keilmuan, karena memang lingkungan keluarga sangat memungkinkan dan memang menjaga tradisi-tradisi keilmuan yang ada. Demikian pula dengan M. Quraish Shihâb yang besar dalam keluarga dengan tradisi keilmuan yang serupa.

M. Quraish kecil tinggal di lingkungan keluarga dengan tradisi akademik dan keagamaan yang sangat kental. Ayahnya adalah seorang cendekiawan yang pernah menjabat rektor IAIN Alaudin Makassar, sang ayah juga adalah seorang ahli Tafsir yang juga punya riwayat panjang meskipun di sisi lain punya kesibukan sebagai seorang pedagang. Melalui ini saja sudah terlihat gen keilmuan Tafsir tanpa harus mencari rantainya ke mana-mana. Seseorang bisa karena terbiasa, dan itulah yang dialami M. Quraish Shihâb sejak kecil. Sedari kecil hidup dalam naungan seorang ayah yang *concern* dalam bidang yang kemudian juga jadi bidang yang digeluti oleh M. Quraish Shihâb. Belum lagi pendidikan keseharian yang ditanamkan oleh ayah dan ibunya di rumah pendidikan keluarga yang tegas namun humanis diterima langsung oleh M. Quraish dari ayahnya Abdurrahman Shihâb. Setiap maghrib semua putra-putrinya tanpa terkecuali wajib hadir mengikuti salat berjamaah di ruang tengah disusul dengan menderas Al-Qur'an, membaca *Ratib* dan ditutup dengan petuah harian dari ayahanda.

Beragam petuah, kisah dan nasihat tiap harinya secara simultan disampaikan sang ayah, satu yang selalu terngiang di pikiran M. Quraish adalah ayahnya berpesan agar kiranya membaca Al-Qur'an seolah-olah Al-Qur'an itu turun kepada kita yang merupakan kutipan dari Muhammad Iqbal, seorang pujangga dan filsuf Pakistan. Berbagai pendidikan karakter ditanamkan baik oleh ayah dan ibunya. Perpaduan antara sikap disiplin dan tegas pendidikan sang ibunda di semua aspek kehidupan di rumah dengan sikap lemah lembut karakter ayahanda semua terpatriti memengaruhi jalan pemikiran dan kepribadian M, Quraish. Kedisiplinan yang ditegakkan sang ibunda mutlak terjadi mulai dari meja makan hingga aturan tentang pendidikan. Satu irisan yang ditemui antara karakter ayah dan ibunda M. Quraish Shihâb, adalah visioneritas keduanya soal pendidikan putra-putrinya. Anakanaknya harus kuliah dan belajar setinggi-tingginya. Petuah yang selalu diulang-ulang setiap waktu oleh keduanya bahkan selalu terngiang di pikiran M. Quraish ketika menimba ilmu di Mesir agar jangan sekali-kali pulang sebelum doktor. Kalimat sederhana namun sarat makna, sebuah spirit yang ditanam begitu dalam pada pribadi putra-putrinya, dan terbukti buahnya terlihat di waktu kemudian.

Selain pendidikan kelembutan yang betul-betul diwariskan dari sang ayah, sikap moderasi juga tak kalah komprehensif dijadikan muatan pendidikan dalam keluarga M. Quraish Shihâb. Abdurrahman Shihâb adalah seorang yang banyak sekali memiliki kolega multigenerasi, etnis, agama dan kewarganegaraan. Pentingnya bersikap moderat selalu dikedepankan tanpa bermaksud menggampangkan dan menyamakan segala sesuatu dengan berupaya selalu mencari titik temu. M. Quraish menyebutnya sebagai prinsip mempertemukan. Pun dalam sisi kehidupan keagamaan Abdurrahman Shihâb selalu menekankan sikap toleran dan menjauhi fanatisme. Dalam benaknya kebenaran rincian ajaran agama bisa beragam dan satu-satunya upaya untuk menciptakan kehidupan yang harmonis adalah dengan mengedepankan sikap *tasâmuh* atau toleransi tanpa melunturkan keyakinan dan tradisi yang dianut. Nampaknya karakter ini melekat sekali dalam kepribadian dan jalan pemikiran M. Quraish Shihâb yang ternyata diwarisi langsung dari ayahnya yang merupakan seorang berkepribadian lengkap mulai dari guru, akademisi, pendakwah, pedagang termasuk politisi Abdurrahman Shihâb pernah menggelutinya.

Lingkungan keluarga yang telah dipaparkan di atas merupakan pendidikan alam bawah sadar yang dilalui M. Quraish Shihâb sejak kecilnya dalam arti, sesuatu yang diterimanya secara masif dan berkesinambungan sehingga wajar semua hal itu masuk dan memengaruhi secara kuat karakter kedalaman ilmu M. Quraish Shihâb ditambah perangkat-perangkat lainnya yang sangat khas dan memang dibutuhkan oleh para pengkhidmat ilmu. Kesantunan, moderasi, optimisme dan ketegasan. Semua menyatu dan tercetak ulang dalam pribadi M. Quraish Shihâb, seperti misal tekad untuk menjadi seorang Doktor dalam Ilmu Tafsir. Keinginan itu tidak ada begitu saja dan tiba-tiba, itu sudah merupakan bangunan apriori persepsi yang sudah dibangun puluhan tahun semenjak M. Quraish Shihâb belum mengenal apapun katakanlah, orientasi kuliah setinggi-tingginya sudah dipatrikan dalam-dalam pada jiwa dan angannya. Tak ayal, di kemudian hari M. Quraish Shihâb tumbuh menjadi seorang yang paripurna dalam bidang kilmuan Tafsir Al-Qur'ân ditambah disiplin ilmu-ilmu lainnya.

Hal kedua yang menjadi elemen dalam fakta individu adalah kelimuan-kilmuan yang dikuasai oleh kedua mufasir serta produk karya yang dihasilkan keduanya. Artinya dalam hal ini peneliti ingin melihat *input* dan *output* akademik keduanya. Melihat paparan yang ada dalam berbagai literatur Ibn Katsîr adalah seorang pengembara ilmu yang paripurna. Gelar *muhaddits*, *fâqih*, *hâfidzh*, *muarrikh* dan *mufassir* adalah konsekuensi logis yang dialamatkan para ulama berdasarkan kadar ketinggian keilmuan Ibn Katsîr dalam menguasai disiplin-disiplin ilmu

tadi. Keilmuan dan penguasaan hadits beserta periwayatan di luar kepala, kedalamannya dalam fikih, keluasannya dalam ilmu sejarah dan komprehensifitasnya dalam mengurai makna Al-Qur'ân dengan prinsip-prinsip riwayat seolah memperlihatkan kepada generasi setelahnya bahwa Ibn Katsîr adalah seorang yang sedari masa kecil sungguh-sungguh dalam mendalami tiap disiplin keilmuan sehingga buahnya didapatkan ketika Ibn Katsîr tua bahkan tiada.

Kepakarannya dalam berbagai keilmuan menjadikannya sebagai sosok yang dirujuk di berbagai disiplin keilmuan, belum lagi spesifik bicara Al-Qur'ân dan perangkat-perangkatnya Ilmu Qira'at, Bahasa Arab, *sabâb nuzûl*, *munâsabah*, usul fikih dan piranti lainnya yang menunjang kepakarannya dalam Tafsir yang secara otomatis pasti dikuasai oleh Ibn Katsîr tanpa butuh penjelasan dari literatur manapun sebab *outputnya* berupa Tafsir Ibn Katsîr sudah jelas. Demikian juga dengan karya-karyanya. Beribu-ribu halaman karya di berbagai disiplin ilmu menegaskan kedalaman ilmu dan keluasan pemikiran Ibn Katsîr. Puluhan bahkan ratusan karya ilmiah itu tersebar di berbagai disiplin keilmuan, Tafsir, sejarah, hadits dan fikih mendominasi karyakaryanya. Karya-karya tersebut banyak yang sampai kepada generasi kini dengan baik sebab banyak dicetak berkali-kali dan banyak juga yang sekadar manuskrip dan karya-karya lainnya yang tidak terdeteksi generasi setelahnya. Karya-karya itu di antaranya *al-Ijtihâd fî Thalab al-Jihâd*, *as-Siyâsah as-Syar'iyah*, *Ahkâm*, *al-Ahkâm 'alâ Abwâb at-Tanbîh*, *Kabîr al-Ahkâm*, *at-Takmil fî Ma'rifat at-Tsiqat wa ad-Dhu'afâ' wa al-Majâhil*, *Jamî' al-Masânid wa as-Sunan (al-Hadyu)*, *Ikhtishâr Ulûm al-Hadîts*, *Takhrîj al-Ahâdits Adillah at-Tanbîh li Ulûm al-Hadîts*, *al-Kawâkîb ad-Darari*, *al-Bidâyah wa an-Nihâyah*, *al-Fushûl fî Sîrat ar-Rasûl*, *Tabaqhât asy-Syâfi'iyah*, *Manâqib al*

Imâm asy-Syâfi'i, *Fadhâil Al-Qur'ân* dan tentunya *Tafsir Al-Qur'ân al-'Adzhîm* ini adalah karya paling monumental dari Ibn Katsîr dan dijadikan pembahasan utama dalam penelitian ini. Kitab-kitab lainnya peneliti sertakan pada bab mengenai biografi Ibn Katsîr dalam subbab mengenai karya-karyanya, sekali lagi itu beberapa dari karya-karya Ibn Katsîr yang direkam sejarah.

Demikian juga dengan M. Quraish Shihâb karya-karyanya yang banyak bertebaran di berbagai disiplin ilmu juga turut menjelaskan kepakarannya dalam berbagai disiplin ilmu tersebut. Terutama dalam bidang keilmuan Tafsir yang diaplikasikan dengan banyaknya karya bernuansa tematik dalam menjawab berbagai problem keumatan dengan pendekatan Al-Qur'an. Berikut di antara karya-karyanya, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat Al-Qur'an*, *Mukjizat Al-Qur'an*, *Dia di Mana-mana*, *Yang*

Hilang dari Kita: Akhlak, Wawasan Al-Qur'an, Membumikan Al-Qur'an dan Membumikan Al-Qur'an 2, Bisnis Sukses Dunia Akhirat, Perempuan, Rasionalitas Al-Qur'an, Menjemput Maut, Tafsir Al-Qur'an, Yang Tersembunyi: Jin, Iblis, Setan dan Malaikat, Fatwa-fatwa M. Quraish Shihâb Seputar Al-Qur'an, Satu Islam, Sebuah Dilema, Islam yang Saya Anut, Islam yang Saya Pahami, Islam yang Disalahpahami, Secercah Cahaya Ilahi: Hidup Bersama Al-Qur'an, Khilâfah: Peran Manusia di Bumi, Corona Ujian Tuhan, Logika Agama, Jawabannya Adalah Cinta, Haji Bersama M. Quraish Shihâb, Wasathiyyah: Wawasan Islam tentang Moderasi Beragama, Wawasan Al-Qur'an, Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan, Kosakata Keagamaan, Lentera Hati, Al-Mâ'idah 51: Satu Firman Beragam Penafsiran, Sunni Syiah Bergandengan Tangan Mungkinkah, Islam dan Kebangsaan: Islam, Kemanusiaan dan Kewarganegaraan, 40 Hadits Qudsi Pilihan, Anda Bertanya, Quraish Menjawab: Berbagai Masalah Keislaman, Studi Kritis Tafsir al-Manar Karya M. Abduh dan Rasyid Ridha, al-Lubab: Makna, Tujuan dan Pelajaran dari Surah-surah Al-Qur'an, al-Asmâ' al-Husnâ dan tentunya Tafsir al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an.

Melihat dari kecenderungan karya-karya tersebut, M. Quraish Shihâb jika peneliti simpulkan adalah seorang yang fakih dalam bidang fikih dengan karya buku seperti *Fatwa-fatwa M. Quraish Shihâb Seputar Al-Qur'an* dan *Haji Bersama M. Quraish Shihâb*, bidang sosial kemasyarakatan seperti tiga jilid *Islam yang Saya Pahami, Dianut dan Disalahpahami* juga soal kebangsaan seperti *Wasathiyyah: Wawasan Islam tentang Moderasi Beragama* serta *Islam dan Kebangsaan*. Isu-isu kontemporer seperti responnya terhadap perempuan, pandemi Covid-19 bahkan surat al-Mâ'idah ayat 51. Ilmu kalam juga menjadi bagian dari subkeilmuan yang didalami oleh M. Quraish Shihâb terlihat dari bukunya *Sunni Syiah Bergandengan Tangan Mungkinkah?* Tentunya juga buku-buku terkait Tafsir dan perangkat penafsiran seperti *Kaidah Tafsir* dan *Studi Kritis Tafsir* atau bahkan Hadits dengan bukunya *40 Hadits Qudsi Pilihan* dan *Membaca Sirah Nabi Muhammad SAW dalam Sorotan Al-Qur'an dan Hadits-hadits Shahih*. Itu semua hanya sebagian kecil potret dari puluhan bahkan ratusan karya M. Quraish Shihâb yang sampai kini masih produktif berkarya di usianya yang sudah cukup sepuh namun karya-karyanya tetap bisa dinikmati oleh setiap orang.

Untuk karir sebagai elemen dalam fakta individu yang terakhir juga sudah peneliti jelaskan di bagian yang sama. Peneliti hanya mengulang dengan lebih eksplisit dan tegas. Ibn Katsîr adalah seorang hakim, *qâdhi*, imam, pengasuh lembaga pendidikan, guru, sejarawan, mufasir, *muhaddits* dan penulis yang tidak setengah-setengah dalam menjalankan tiap aktivitas keilmuan maupun karirnya. Bahkan karirnya sangat cepat dan

baik ketika Ibn Katsîr mampun mengadili soal kasus orang *zindiq* yang diprakarsai oleh Gubernur Damaskus ketika itu. Ketelitian Ibn Katsîr dan kedalaman keilmuannya dalam menyelesaikan suatu masalah membuat karirinya semakin melesat setelah peristiwa itu, Ibn Katsîr banyak dititipi amanah mengasuh berbagai lembaga pendidikan dan menjadi imam di Masjid Besar Ummayah Damaskus.

Demikian juga dengan M. Quraish Shihâb, setelah kembali ke tanah air 1984, M. Quraish Shihâb menerima tugas di Fakultas Ushuluddin, Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta hingga mengemban amanah sebagai rektor IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta. Selain itu di luar kampus IAIN Jakarta ketika itu, jabatan strategis sebagai konsekuensi logis kepakaran Beliau diakui oleh banyak lembaga. Kepakaran dalam bidang Tafsir dalam diri Beliau berpadu dengan kecakapan manajerial dan akademik serta pengaruhnya di muka publik. Hal ini membuat Beliau –selain sebagai rektor– juga diamanahi beberapa jabatan publik seperti Ketua MUI Pusat (1984) bahkan sebelum Beliau menjadi rektor, anggota Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’ân Departemen Agama sejak 1989, Asisten Ketua Umum Ikatan Cendekiawan Muslim se-Indonesia pada 1990, anggota MPR RI, Direktur Pengkaderan Ulama MUI, Dewan Syariah Bank Mu’amalat Indonesia, Anggota Dewan Riset Nasional,

Anggota Badan Akreditasi Nasional, Anggota Badan Pertimbangan Pendidikan Nasional, menjadi Dewan Redaksi di beberapa jurnal ilmiah seperti *Studi Islamika*, *Mimbar Ulama*, *Ulumul Qur’an* dan *Refleksi*. Puncaknya pada 1998 M. Quraish Shihâb dipercaya menjadi Menteri Agama di penghujung kekuasaan Orde Baru. Hanya 70 hari M. Quraish menjadi menteri sebab masa-masa itu adalah masa-masa ketidakstabilan politik, ekonomi, sosial dan aspek lainnya dalam lingkup transisi dari Orde Baru ke era Reformasi.

Belum selesai sampai di sana, setahun kemudian M. Quraish harus kembali ke Mesir. Kali ini bukan sebagai akademisi dan penikmat rihlah intelektual. M. Quraish diamanahi Presiden B.J. Habibie sebagai Duta Besar Luar Biasa dan Berkuasa Penuh untuk Mesir, Djibouti dan Somalia. Masa-masa “pemenjaraan” inilah yang diambil kesempatannya oleh M. Quraish Shihâb untuk berkontemplasi sejenak hingga lahir *magnum opus*nya yakni *Tafsir al-Mishbâh* yang merupakan sebuah mahakarya kitab Tafsir 15 jilid yang lahir atau ditulis pada masa pengabdianya sebagai duta besar di Kairo, Mesir. Kini Beliau berkhidmat untuk ilmu dan agama dengan mendirikan Pusat Studi Al-Qur’ân (PSQ) yang didirikan Beliau sepulang dari Mesir 2004 walaupun kegiatannya mulai berjalan sejak dua tahun sebelumnya. PSQ adalah ikhtiar Beliau dan tanggungjawab moril atas kegelisahan hati. M. Quraish yang dikenal

sebagai seorang yang pakar dalam hal Tafsir Al-Qur'an, Beliau menyadari itu dan yang terpenting bagaimana caranya agar mata rantai keilmuan itu tidak putus, maka PSQ hadir sebagai jawaban atas kegelisahan itu.

PSQ adalah lembaga pencetak kader-kader mufasir yang punya kecenderungan pemikiran moderat laiknya sang pendiri M. Quraish Shihâb. Analisis peneliti, dari sisi karir saja banyak hal-hal unik yang bisa digali dari keduanya khususnya M. Quraish Shihâb, kepakarannya dalam Tafsir yang berimbang dengan kesibukannya dalam karir ilmiahnya belum mampu membuat M. Quraish Shihâb melahirkan sebuah Tafsir sempurna dan paripurna yang didambakan banyak orang dan M. Quraish Shihâb sendiri. Barulah ketika M. Quraish Shihâb bergelut dengan dunia politik internasional dengan ditugaskan menjadi duta besar di negara nun jauh tempat dahulu M. Quraish Shihâb pernah menuntut ilmu, cita-cita luhur itu terwujud dari balik jeruji jauhnya pengabdian di negara lain. Artinya kondisi tertentu jugalah yang turut menjadi belakang panggung formulasi kelahiran karya ini secara umum. Sebuah karya yang lahir justru bukan saat M. Quraish Shihâb asyik bergelut dalam karir ilmiahnya akan tetapi dalam karir politiknya walaupun itu juga beririsan dengan kemudahan akses dan atmosfer keilmuan di negeri Mesir yang sangat mendukung selesainya *master piece* Tafsir M. Quraish Shihâb ini.

Bagian kedua dalam fakta kemanusiaan sebagai asumsi dari teori ini adalah soal fakta sosial yang peneliti nilai lebih tajam dalam melihat asal muasal kelahiran Tafsir kedua mufasir termasuk kecenderungan penafsirannya terhadap tema yang sedang didiskusikan yakni arah kewajiban dakwah. Melalui bagian ini akan terlihat cikal bakal kecenderungan-kecenderungan itu lahir disebabkan kondisi sosial masyarakat yang berbeda antara keduanya. Peneliti akan mulai dari era di mana keduanya lahir, besar dan menulis Tafsirnya masing-masing. Dimulai dari Ibn Katsîr yang hidup di era abad delapan hijriah atau tepatnya 703-774 H. Hijrahnya Ibn Katsîr dari Irak ke Suriah pada masa-masa kecilnya adalah tonggak perjalannya dalam meniti karir keilmuan bersama kakak tercintanya.

Salah satu di antara hal yang menguntungkan dalam karir ilmiahnya adalah Ibn Katsîr hidup dalam masa eksistensi dan pengaruh pemerintahan Dinasti Mamluk. Dinasti Mamluk sendiri adalah sebuah Dinasti yang berkuasa di Mesir pada kurun 1250-1517 M, pendirinya adalah Baybars dan Izz ad-Din Aibak yang mengudeta Dinasti Ayubiyah. Mamluk adalah istilah yang mengacu pada budak belian dan memang Dinasti ini bermula dari sebutan budak-budak Kaukasus di perbatasan Turki-Rusia. Pasca keruntuhan Baghdad akibat serangan tentara Mongol, tidak bisa dipungkiri bahwa perkembangan pendidikan dan kejayaan Islam di bidang

ilmu pengetahuan harus terus bergerak dan butuh sebuah wadah atau kekuasaan yang menjamin dan memfasilitasinya.

Mesir sebagai pusat kekuasaan Dinasti Mamluk dan daerahdaerah lain dalam lingkup kekuasaannya mengambil kesempatan ini dengan membangun sebanyak-banyaknya lembaga pendidikan yang darinya berkembang berbagai disiplin keilmuan dan lahir ilmuwanilmuwan di berbagai disiplin keilmuan pula. Lahir pada era itu Ibn Khaldun seorang ahli sejarah modern yang monumental karyanya, lahir juga Ibn Taimiyyah yang banyak dibahas di penelitian ini, Ibn Hajar, Imam Suyuthi dan lainnya. Begitupun sisi keilmuan eksak, lahir para ahli kedokteran, psikoterapi, matematika dan disiplin ilmu lainnya seperti an-Nafis, ad-Dimyathi, ar-Razi' dan Ibn Yûsuf.

Dikatakan menguntungkan bagi rihlah intelektual Ibn Katsîr, sebab melalui tangan dingin dinasti ini, tumbuh dan menjamur pusatpusat studi Islam seperti madrasah, masjid dan sekolah yang berkembang begitu pesat. Perhatian para penguasa Mamluk di pusat (Mesir) maupun penguasa daerah di Damaskus sangat besar terhadap perkembangan studi Islam. Banyak ulama terkemuka di era ini yang kemudian menjadi rujukan Ibn Katsîr dalam menimba Ilmu.⁷⁹

Hal yang peneliti analisis dari paparan dan data-data ini adalah kenyataan sosial dengan banyaknya pusat-pusat pendidikan baik madrasah, masjid, pengajian dan lembaga-lembaga keilmuan lain melahirkan banyaknya ahli-ahli dan para ulama yang mumpuni di berbagai disiplin keilmuan seperti penjelasan di atas. peneliti menduga bahwa keadaan ketika itu, di mana Ibn Katsîr berkarya dan menulis Tafsirnya adalah di mana masa sebagian besar orang gandrung terhadap berbagai disiplin ilmu terkhusus ilmu keagamaan. Dilihat dari kejayaan Islam terutama soal ilmu pengetahuan yang dikelola dengan baik oleh Dinasti Mamluk. Kondisi demikian pastilah didominasi oleh kaum cerdik cendekia yang kesehariannya tinggal dan hidup berdampingan dengan ilmu, peneliti meyakini bahwa Ibn Katsîr berada di tengah-tengah iklim dan atmosfer keilmuan demikian. Maka wajar kemudian arah penafsiran kewajiban dakwah dalam formulasinya Ibn Katsîr –terutama ayat 104 Ali 'Imrân– mengarah pada kewajiban dakwah secara individu karena memang kondisi sosial masyarakat dan fakta sejarah ketika itu mendukung ke arah kesimpulan Tafsir demikian.

Dakwah dikatakan wajib secara individual atau fardu ain karena memang tiap masyarakatnya mumpuni dalam hal tersebut disebabkan fakta sosial keadaan masyarakat yang hidup dalam lingkungan yang

⁷⁹ Nur Faizin Maswan, *Kajian Deskriptif Tafsîr Ibnu Katsîr: Membedah Khazanah Klasik*, Yogyakarta: Menara Kudus, 2002, hal. 36.

sedang tumbuh pesat lembaga-lembaga keagamaan dan puncak kejayaan keilmuan keislaman. Ibn Katsîr dalam benak peneliti berada pada kaca mata yang menilai masyarakat sebagai orang yang masing-masing dari mereka tepat jika dibebankan tugas dakwah dan amar makruf nahi mungkar. Dukungan kondisi sosial masyarakat dan hasil keilmuan yang didapatkan dari menjamurnya lembaga pendidikan keislaman menjadi kunci bagi Ibn Katsîr mengarahkan kecenderungannya pada poin tersebut.

Kondisi demikian tidak didapati dalam bangunan sosial dan kenyataan sejarah saat M. Quraish Shihâb menyusun Tafsir nya. Dalam bukunya yang berjudul *Membumikan Al-Qur'an*, M. Quraish Shihâb menggambarkan keadaan masyarakat di era penghujung milenium kedua menuju awal milenium ketiga. M. Quraish Shihâb sangat fokus mengamati gejala masyarakat yang terjadi di era tersebut untuk dikaitkan dengan dakwah, langsung melalui tulisan-tulisannya sendiri. Menurutnya jika problem yang terjadi terkait dakwah maka hal ini akan merambat juga pada persoalan lainnya di seluruh sektor kehidupan masyarakat baik aspek sosial, ekonomi, budaya dan lainnya. Gejala umumnya didasari bahwa perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi tidak mampu menyelesaikan berbagai persoalan kehidupan sebab IPTEK tadi tidak mampu membawa pada ketenangan batin dan hanya beredar pada urusan fisik saja. Ada sebuah kehilangan diri dalam proses pencarian sejati. Hal kedua dalam catatan M. Quraish Shihâb adalah masifnya informasi melalui media elektronik dan cetak bahkan kalau sekarang ditambah dengan media sosial ke seluruh lapisan masyarakat hatta daerah pedesaan membawa dampak yang tidak hanya positif tapi juga negatif bahkan merusak dan menghancurkan. Tsunami informasi ini sedikit banyak telah peneliti jelaskan sebelumnya.

Hal yang kemudian terjadi adalah para penyeru dakwah kalah cepat dan sigap dengan arus informasi yang ada, maka implikasinya materi dakwah menjadi tertinggal bahkan tidak begitu menarik jika disandingkan dengan materi lainnya dari berbagai kanal informasi tadi. Turunan masalah lainnya dari dua hal ini di antaranya sebagaimana masyarakat menjadi haus akan informasi keagamaan yang keberadaannya bercampur baur bahkan tertinggal dengan informasi lainnya atau bahkan informasi hoaks yang menyesatkan. Paling parahnya lagi menurut M. Quraish Shihâb timbul usaha belajar sendiri tanpa mengetahui seluk-beluk ilmu agama secara mandalam dari ketidaksiapan para juru dakwah yang ada sehingga muncullah di era tahun 2000-an tadi kelompok-kelompok kecil yang menyempal dari mayoritas masyarakat Islam Indonesia yang keberadaannya meresahkan bahkan sering membuat provokasi bernada perpecahan. M. Quraish Shihâb bahkan memprediksi kelompok-kelompok seperti ini di tahun-tahun mendatang artinya di era saat ini akan semakin

menjamur dan memberikan pengaruh besar untuk mendominasi di belantika panggung dakwah di Indonesia, dan peneliti menilai prediksi 20-an tahun ke belakang itu terbukti sangat presisi, dilihat dari kompleksitas problem keumatan sekarang ditambah munculnya berbagai kelompok kecil Islam yang menebarkan pengaruh di luar mayoritas umat.⁸⁰

Gambaran ini yang kemudian peneliti nilai sebagai salah satu fakta sosial yang kemudian memengaruhi kecenderungan M. Quraish Shihâb dalam mengarahkan penafsirannya terutama soal hukum kewajiban dakwah secara kolektif. *Pertama*, keadaan keumatan yang kompleks tadi dan kalah dari informasi yang datang bak tsunami tidak bisa kemudian ditangani oleh semua orang atau orang-orang awam yang justru dapat ikut terseret derasnya tsunami informasi tadi. Harus ada orang yang khusus dengan kapabilitas kedalaman kilmuan dan kepahaman terhadap medan dakwah disertai peralatan kemampundan kualitas lainnya diberbagai aspek untuk menanggulangi hal-hal demikian, jika tidak maka masyarakat Islam Indonesia akan semakin kalah dari informasi dan nilai-nilai Islam yang dibawa oleh spirit dakwah kelamaan akan hilang terbawa arus informasi. Tepatlah dalam Tafsir nya pada ayat 104 surat Ali ‘Imrân M. Quraish Shihâb menjelaskan bahwa kebutuhan masyarakat dewasa ini menyangkut informasi yang sehat dan benar di tengah arus informasi bahkan perang informasi yang begitu pesat dengan sajian nilai-nilai baru yang tidak jarang membingungkan atau bahkan meresahkan menuntut adanya kelompok khusus yang menangani dakwah dan tugas lain yakni membendung informasi menyesatkan tadi, sebabnya tepatlah jika kata *minkum* pada ayat 104 tersebut diartikan *sebagian kamu* tanpa menutup kewajiban Muslim –untuk tetap sama-sama menjaga dari informasi menyesatkan, hoaks dan provokasi– untuk juga saling mengingatkan apapun profesinya dan siapapun orangnya. *Kedua*, jika dakwah tidak ditangani orang-orang tertentu dan orang-orang tertentu tadi yang sudah berbekal kedalaman ilmu dan strategi dakwah tidak memunculkan diri maka siapa saja akan mengambil tempat itu dan menjalankan tugas dakwah tanpa diimbangi dengan persiapan belajar yang komprehensif atau bahkan hanya sekadar bermodal informasi dari tsunami informasi yang masif tadi di berbagai kanal media. Lantas menjadi suatu bumerang dan tsunami kedua yang lebih besar jika informasi keagamaan yang diambil adalah informasi keagamaan yang menyimpang atau bercampur dengan sampah-sampah informasi yang diterima begitu saja sebab tidak memiliki kapasitas filter keilmuan yang mumpuni.

⁸⁰M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan pustaka, 2007, hal. 617-620.

Sampai penjelasan ini menjadi semakin teranglah pilihan M. Quraish Shihâb yang menyatakan bahwa dakwah secara sempurna dan ideal harus dipegang kendalinya oleh orang-orang tertentu yang punya kriteria di bidang itu. Keadaan fakta sosial ini sangat berbeda dengan sosio-historis tujuh abad lalu di era Ibn Katsîr sehingga tepatlah masing-masing mengungkapkan kecenderungan penafsirannya bahwa Ibn Katsîr mengarahkan dakwah sebagai fardu ain dan M. Quraish Shihâb sebagai fardu kifayah.

Sebagai tambahan dari elemen fakta sosial adalah keadaan masyarakat yang sebetulnya juga beririsan dengan era tadi. Peneliti hanya sedikit menambahkan, pada sisi Ibn Katsîr ketika itu memang sebetulnya masa utama kemajuan Islam sudah lewat ditandai dengan runtuhnya Dinasti Abbasiyah di Baghdad, para cendekiawan bergeser dan melarikan diri dari Baghdad ke Mesir dan wilayah lainnya dengan dibarengi itikad baik dari penguasa Mamluk untuk mendirikan pusatpusat studi Islam ketika itu serta memberikan perlindungan kepada para cendekiawan tadi. Hal ini membuat ilmu pengetahuan kembali bertumbuh pesat ditandai dengan menjamurnya lembaga pendidikan Islam, lahirnya para tokoh ilmuwan Islam serta karya-karya monumental yang juga dilahirkan. Kemudian jika ditempelkan ke catatan sejarah Ibn Katsîr hidup di masa itu terkhusus pada masa pemerintahan mulai dari Nashir bin Muhammad Qalawun sampai masa Manshur bin Muhammad Amir Hajj yang melewati sekitar 13 penguasa Mamluk. Fakta-fakta itu yang kemudian membuat masamasa tersebut adalah masa-masa kebangkitan kembali ilmu pengetahuan juga ilmu pengetahuan keislaman. Ibn Taimiyah, seorang pembaharu, Imam Suyuthi seorang mufasir dan ahli di berbagai bidang keilmuan, Ibn Khaldun dalam bidang politik dan sosial sampai-sampai ath-Thusi, al' Ibry, an-Nafis, ar-Razi' dan Ibn Yûsuf yang masing-masing adalah ahli dalam bidang astronomi, matematika, kedokteran, kedokteran hewan dan ahli mata.⁸¹

Pada keadaan masyarakat demikianlah Ibn Katsîr lahir, tumbuh, berkembang hingga wafatnya. Artinya –dalam pandangan peneliti relevan dengan kecenderungan penafsiran yang mengarah kepada kewajiban setiap individu untuk melaksanakan kegiatan dakwah karena memang iklim ketika itu adalah iklim pendidikan dan pengetahuan yang sedang naik pesat setelah masa-masa sulit keruntuhan Baghdad. Keadaan masyarakat itu jika boleh dibayangkan adalah masa di mana masyarakat secara umum sedang berlomba dalam memperbaiki dan membangkitkan semangat belajar untuk mengejar kembali masa kejayaan ilmu

⁸¹Ahmad al-Usairy, *Sejarah Islam sejak Zaman Nabi Adam hingga Abad XX*, Jakarta: Akbar Media Eka Sarana, 2006, hal. 303-306.

pengetahuan Islam maka wajar dan pantas jika kewajiban dakwah juga dinisbatkan kepada setiap orang.

Keadaan ini berlainan dengan kondisi di Indonesia atau bahkan di Mesir ketika itu, tempat dituliskannya Tafsir oleh M. Quraish Shihâb. Indonesia ketika itu sedang menghadapi era reformasi setelah rezim Orde Baru berkuasa 30-an tahun, pun di Mesir yang masih dalam era rezim yang cukup berkuasa lama yakni Hosni Mubarak. Artinya kecenderungan keadaan masyarakat juga berbeda, fokus yang terjadi di Indonesia adalah bagaimana negara memperbaiki pemerintahan dengan menstabilkan keadaan politik juga ekonomi pascakerusuhan besar dan tumbangnya era Orde Baru. Sudah bisa ditebak bahwa problematika keumatan ketika itu sangat bertumpuk sehingga memang dibutuhkan para juru dakwah yang cekatan dan jernih melihat keadaan sehingga pesan-pesan agama dan dakwah sampai dengan maik ke masyarakat, sekali lagi tentu itu tidak bisa dilaksanakan oleh setiap dan sembarang orang sebab keterbatasan masing-masing dan fokus masing-masing dalam bingkai masyarakat yang demikian.

Fakta sosial terakhir adalah soal lembaga pendidikan masing-masing mufasir yang peneliti nilai sangat berpengaruh kepada bangunan umum pemikiran keduanya tapi tidak terlalu besar pengaruhnya pada lingkup yang lebih khusus yakni Tafsir mengenai kewajiban dakwah yang sedang didiskusikan. Sekalipun memiliki pengaruh terhadap itu maka data-data yang ditemukan tidak akan jauh berbeda dengan dua poin sebelum ini. Ibn Katsîr mengenyam pendidikan dari satu tempat ke tempat lain dan dari satu guru ke guru lain. Demikian pula M. Quraish Shihâb mulai dari tempat kelahirannya di Rappang kemudian hijrah mondok di Malang kemudian menimba Ilmu di Mesir, kembali ke kampung halaman berkhidmat, kembali lagi belajar ke Mesir hingga mengabdikan sampai sekarang di ibukota Jakarta bahkan pernah kembali ke Mesir walau bukan untuk belajar. Poin-poin ini akan peneliti teruskan pada asumsi yang kedua dari teori ini dalam membah pengaruh guru-guru kedua mufasir sebagai asumsi dari subjek kolektif teori strukturalisme genetik.

Asumsi kedua yang membangun teori ini adalah subjek kolektif, yakni individu-individu yang membentuk suatu kesatuan beserta aktivitas dan kegiatannya. Subjek kolektif dapat berupa kelompok se-pekerjaan, teritorial dan kelompok dengan irisan lainnya. Subjek kolektif jika meminjam pengertian kaum Marxis adalah kelas sosial yang diidentifikasi sebagai sebuah kelompok dalam sejarah yang telah menciptakan suatu pandangan lengkap dan menyeluruh tentang kehidupan dan banyak memberikan pengaruh terhadap perkembangan sejarah umat manusia. Peneliti melihat asumsi ini cukup beririsan dengan asumsi yang pertama hanya saja asumsi ini lebih apriori ketimbang pertama dan asumsi pertama

berfungsi sebagai hasil dan buah pemikiran yang diformulasi pada asumsi kedua ini. Artinya, subjek kolektif seperti keluarga juga bisa dimasukkan sebagai bagian dari asumsi ini tapi peneliti memisahkannya dan menempatkannya dalam asumsi pertama sedangkan asumsi kedua difokuskan pada subjek kolektif guru dan struktur sosial ketika itu yang sedikit banyaknya juga beririsan dengan bagian yang sebelumnya tadi.

Pada asumsi ini secara sederhana peneliti ingin mengatakan bahwa Ibn Katsîr dan M. Quraish Shihâb bukanlah seorang sosok yang hadir di ruang hampa. Keduanya adalah subjek kelompoknya, subjek masyarakatnya, artinya apapun yang keluar sebagai *output* dari pemikiran dan karyanya bukan hanya karya keduanya sebagai individu tetapi juga karya subjek kolektifnya artinya produk masyarakatnya, turunan pemikiran guru-gurunya dan hasil karya kelompok besar masyarakatnya. Sampai posisi ini bisa dikatakan bahwa *Tafsir AlQur'ân al-'Adzhîm* karya Ibn Katsîr dan *Taafsîr al-Mishbâh* karya M. Quraish Shihâb bukan hanya karya masing-masing secara individu akan tetapi juga karya masyarakat dan kelompoknya. Apa yang menjadi buah pikiran keduanya adalah apa-apa yang pernah didapatkan dari guru-gurunya dan direkam dari masyarakatnya maka secara otomatis itu semua masuk dan mengalir dalam darah pemikiran keduanya. Demikian juga dengan kecenderungan penafsiran keduanya soal kewajiban dakwah. Formulasi-formulasi itu bukan sekadar karya individu Ibn Katsîr dan M. Quraish Shihâb jika dilihat dari perspektif teori ini akan tetapi, itulah hasil penafsiran dan kecenderungan umum pemikiran para guru dan masyarakat keduanya tentang kewajiban dakwah.

Kedua mufasir ini memiliki guru yang teramat banyak, terutama Ibn Katsîr dengan meode belajar dari satu guru ke guru lain dari satu *jalsah* kajian ilmu ke *jalsah* lainnya. Pun demikian dengan M. Quraish Shihâb, melihat latar belakang pendidikannya baik formal maupun pondok pesantren pastilah selain kiai sebagai pengasuh pondok pesantren atau rektor di universitas dan dekan pada fakultas yang dipelajari masih banyak ustaz-ustaz lain yang memberikan pendidikan termasuk juga dosen-dosen lainnya, yang dari mereka semua terbangunlah sosok ideologis Ibn Katsîr dan M. Quraish Shihâb yang dapat disaksikan kini melalui karyanya dan masih secara langsung untuk M. Quraish Shihâb.

Peneliti tidak akan kembali menjelaskan satu persatu mengenai guru-guru dari keduanya, hanya akan menganalisis sedikit pemikiran beberapa guru utamanya seperti Ibn Taimiyah untuk Ibn Katsîr dan Syekh Abdul Halim Mahmud untuk M. Quraish Shihâb. Ibn Taimiyyah adalah salah satu guru terpenting dan berpengaruh untuk Ibn Katsîr. Ibn Katsîr begitu mengidolakan dan menaruh hati pada Ibn Taimiyyah, sehingga Ibn Katsîr kerap diuji sebab kecintaannya pada Ibn Taimiyyah. Ibn Qadhi

Syuhbah dalam kitabnya menyebut bahwa Ibn Katsîr memiliki ikatan khusus tersendiri sebagai murid dan guru yang begitu mendalam sehingga cenderung membela dan ikut banyak terhadap pendapatnya Ibn Taimiyyah. Beberapa kesempatan dalam mengeluarkan fatwanya Ibn Katsîr banyak mengambil rujukan pada Ibn Taimiyyah yang mengakibatkan Beliau mendapat celaan meskipun juga terkadang diganjar pujian. Metode penafsiran Ibn Taimiyyahpun menjadi acuan utama dalam kitab Tafsirnya. Materi kitab Tafsir Ibn Taimiyyah *Muqaddimah fî Ushûl at-Tafsir* seolah tercetak ulang dalam mukadimah kitab Tafsir Ibn Katsîr sendiri. ad-Dawudi dalam kitabnya *Thabaq al-Mufasssîrîn* menyebut bahwa Ibn Katsîr adalah seorang yang menjadi panutan bagi para ulama dan ahli penghafal Al-Qur'ân pada masanya serta menjadi rujukan bagi orang-orang yang menekuni bidang ilmu *ma'ânî* dan *alfâdzh*.⁸² Ibn Taimiyyah adalah seorang pembaharu yang lahir di masa pergeseran kekuasaan Islam dari Baghdad ke Mesir dan Damaskus. Pertikaian politikpun cukup panas terjadi, selain masih bagian dari era Perang Salib masa itu juga adalah masa runtuhnya Abbasiyah selepas serbuan pasukan Mongol dan mulai bergeser ke Mesir dan Damaskus. Ikhtiar Ibn Taimiyyah sebagai pembaharu nampaknya tidak bisa dilepaskan konteksnya dari keadaan ketika itu saat transisi kekuatan Abbasiyah, munculnya Dinasti Mamluk yang membawa angin segar pendidikan dan peta politik yang panas dengan berbagai perseteruan yang ada. Keadaan ini termasuk juga memengaruhi latar sosial Ibn Katsîr yang lahir di permulaan abad 14 M menjadikan Beliau dan ulama-ulama di era itu memiliki karakteristik khusus yang menjadi cermin terhadap pemikirannya.

Melihat kenyataan-kenyataan ini tentulah sedikit banyak pemikiran Ibn Taimiyyah bersemayam dalam sanubari pemikiran Ibn Katsîr. Begitupun jika menengok sedikit ke dalam Tafsirnya Ibn Taimiyyah terhadap ayat surat Ali 'Imrân ayat 104. Pada Tafsir nya Ibn Taimiyyah menjelaskan kesepakatan ulama tentang kewajiban dakwah secara kolektif akan tetapi Ibn Taimiyyah juga tidak luput dari penjelasan tentang kewajiban dakwah secara individual. Beliau menjelaskan bahwa ketika kewajiban kolektif tadi tidak mampu dilaksanakan oleh siapaapun maka setiap orang terutama yang memiliki kemampuan untuk melaksanakan dikenakan dosa sesuai dari kesanggupannya melakukan perintah itu tetapi tidak dilaksanakan maka posisi ini juga menjadikan bahwa perintah

⁸² Muhammad Husain adz-Dzahabi. *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn ...*, hal. 173.

dakwah dan amar makruf nahi mungkar menjadi perintah yang wajib dilaksanakan setiap insan sesuai dengan kadar kemampuannya.⁸³

Pemikiran pembaharuan dan pemikiran penafsiran Ibn Taimiyyah sangat beririsan dengan penafsiran Ibn Katsîr. Pemikiran pembaharuan yang digelorkan Ibn Taimiyyah tentu juga lahir dari kenyataan sejarah ketika itu, seperti yang peneliti jelaskan di atas. Sementara dari penafsirannya terlepas dari langsung atau tidakah ikatan penafsiran ini terjadi peneliti melihat pastilah di tataran apriori dan memang nyata terlihat dari tekstual penafsirannya titik-titik kesamaan yang diketengahkan antara dua orang guru dan murid ini.

Adapun Syekh Abdul Halim Mahmud adalah seorang yang fokus mendalami tasawuf dan amat masyhur dalam keluarga *Azhari* sebab dari masa kecilnya menghabiskan hampir seluruh usia dan pendidikannya di al-Azhar hingga memegang tampuk posisi akademik dan politik tertinggi sebagai *Grand Syaikh* al-Azhar 1973-1978. Beliau juga adalah seorang doktor dalam Studi Islam di Universitas Sorbon, Perancis dengan disertasi bertajuk *al-Harits bin Hasad al-Muhasibi, Pemuka Sufi Abad Pertengahan* pada tahun 1940 di bawah bimbingan seorang orientalis Perancis Louis Massignon. Beliau cukup lantang dalam memberikan kritik terhadap paham-paham keagamaan yang berkembang ketika itu. Ghazali Mesir dan *Abû al-‘Ârifîn* adalah julukan yang dialamatkan kepada Beliau dari para kaum sufi Mesir ketika itu. Beliau lahir pada 1910 atau lima tahun setelah wafatnya Muhammad Abduh. Secara lingkungan boleh jadi Abdul Halim banyak bersinggungan dengan pemikiran atau murid-murid dari Abduh tetapi orientasi pemikirannya cenderung tradisionalis konservatif sekalipun Beliau adalah lulusan Barat. Beliau memandang modernisasi yang berkarakter rasionalis dan sekularis sebagai sebuah proses yang dapat menghancurkan struktur dan tata nilai klasik masyarakat Arab. Abdul Halim memegang peranan besar sebagai tokoh yang membangkitkan kembali tasawuf di kalangan kelas terdidik Mesir lewat puluhan karyanya yang memperkenalkan kembali tokoh-tokoh spiritual terdahulu seperti Dzun an-Nun al-Misri, Abu Hasan asy-Syadzili, Ibn Mubarak dan lainnya. Sekalipun beliau seorang tradisionalis yang telah diuji ketangguhannya selama hidup di Perancis rasionalismenya terhadap hukum-hukum Islam membawanya pada karir tertinggi sebagai *Grand Syaikh* al-Azhar.⁸⁴ Inilah yang kemudian peneliti nilai banyak tercetak ulang dalam pribadi M. Quraish sekaligus banyak melihat sesuatu dalam

⁸³ Ibn Taimiah, Majmû’ Fatawa, “dalam [https://Tafsîr .app/ibn-taymiyyah/3/104](https://Tafsîr.app/ibn-taymiyyah/3/104). Diakses pada 16 Maret 2023.

⁸⁴ Lalu Muchsin Efendi, “Pertautan Epistimologi Filsafat dan Tasawuf: Telaah Sistem pemikiran Abdul halim Mahmud”, dalam *Jurnal Ulumuna*, Vol. 17 No. 1 Tahun 2013, hal. 155-157.

bingkai penafsirannya berdasarkan penilaian rasio. Termasuk peneliti nilai terhadap penafsiran kewajiban dakwah yang merupakan hasil olah pergulatan pemikiran rasional yang menilai dalam era dan kondisi ini di masyarakat menuntut dakwah untuk dikelola oleh segelintir orang yang memang memiliki kapabilitas dalam hal keilmuan dan strategi serta praktiknya. Apalagi kondisi bertahun-tahun Syekh Abdul Halim di Perancis dalam melihat dinamika perkembangan Islam di sana yang tentunya tidak bisa dipegang oleh sembarang orang. Sedikit banyak, sadar dan tidak sadar ini terkooptasi dalam pemikiran Tafsir M. Quraish Shihâb.

Berikutnya soal kelas sosial dan struktur sosial ketika itu yang sebetulnya sedikit banyak juga sudah peneliti paparkan pada bagian sebelumnya yakni fakta sosial dalam asumsi fakta kemansiaan. Jelas bahwa keadaan masyarakat ketika Ibn Katsîr lahir dan hidup adalah masyarakat kerajaan Islam Mamluk yang hadir menggantikan kedigdayaan Dinasti Abbasiyah yang berkuasa ratusan tahun. Kelaskelas sosial ketika itu pastilah ada antara masyarakat hingga golongan penguasa. Kelompok akademisi atau para ilmuwan diposisikan sebagai mitra pemerintah dan biasanya ditempatkan sebagai hakim dalam memutuskan berbagai problem keagamaan dan sosial, demikian juga yang ditekuni oleh Ibn Katsîr yang mendapatkan posisi demikian selain juga mengampu banyak sekali *jalsah* keilmuan dan lembaga pendidikan. Tak jarang juga ilmuwan dan akademisi yang berbeda pandang dengan pemerintah dan mengkritik keras mazhab yang ditetapkan pemerintah harus menanggung nasib hidup di penjara seperti Ibn Taimiyyah, guru Ibn Katsîr sendiri. Sementara di era M. Quraish Shihâb, negara sedang dalam perpindahan fase atau reformasi yang cukup melibas berbagai aspek kehidupan sosial. Sekalipun Tafsir ini ditulis di Mesir akan tetapi peneliti percaya bahwa gambaran keadaan masyarakat Indonesialah yang kemudian banyak mengilhami tiap goresan tinta Tafsir ini dan terhadap problem masyarakat Indonesia jugalah solusi-solusi yang dirumuskan dalam Tafsir ini diutarakan oleh M. Quraish Shihâb, terbukti hingga kini Tafsir ini masih menjadi salah satu yang paling masyhur dan unggul di kalangan para akademisi maupun lapisan lainnya di Indonesia. Adapun implikasinya terhadap kecenderungan penafsiran tentang kewajiban dakwah sudah peneliti paparkan di bagian yang tadi peneliti sebutkan.

Asumsi ketiga yang membangun teori ini adalah pandangan dunia yang dapat terwujud dalam sebuah karya sastra, teks dan filsafat. Definisinya seperti yang sudah dijelaskan dalam kerangka teori adalah sebuah struktur kategoris yang kompleks dan menyeluruh soal gagasan-gagasan, aspirasi-aspirasi dan perasaan-perasaan yang menghubungkan secara kolektif anggota kelompok sosial tertentu dan mempertentangkannya dengan kelompok sosial lain. Pandangan dunia

(*world view*) merupakan sesuatu pemahaman total terhadap dunia dengan segala permasalahan. Artinya, analisis ini dilakukan bukan pada ranah isi melainkan lebih pada struktur karya. Pandangan dunia pengarang atau dalam hal ini mufasir juga dapat didefinisikan sebagai wujud mediasi (kompromi) antara struktur masyarakat dan unsur karya sastra. Pandangan dunia hadir karena adanya kesadaran secara kolektif dari situasi masyarakat (*strata sosial*) yang ada. Artinya, pandangan ini lahir karena adanya hubungan antara subjek kolektif dengan situasi di sekitarnya, tentu ini masih berhubungan dengan asumsi sebelumnya. Peneliti lebih senang menyederhanakan asumsi ini dengan istilah kesadaran kelompok yang terbangun sebab kenyataan sosial yang ada. Kaidah umumnya tentu apa yang menjadi pandangan umum dari mufasir dalam hal ini itu merupakan representasi dari pandangan umum masyarakatnya. Apa yang mufasir lihat dan simpulkan mengenai dunia itulah yang juga masyarakatnya nilai dan lihat mengenai dunia.

Asumsi terakhir ini peneliti tidak melihat lagi satu persatu dan kasus perkasus potongan-potongan yang sangat banyak baik dari latar sosio-historis maupun data-data yang sudah peneliti sampaikan dari kajian literatur ini ataupun data baru yang belum disampaikan. Ini semua artinya tiap asumsi sebetulnya saling berkait dan memiliki benang merah, hanya kronologinya saja menurut peneliti yang mendahului satu di antara lainnya. Peneliti punya gambaran analisis umum bahwa yang paling awal membangun teori ini adalah subjek kolektif sebagai pelaku umum yang menjadi pokok bahasan dalam sebuah karya Tafsir apapun itu terutama yang didiskusikan ini. Setelah melewati itu barulah lahir fakta-fakta kemanusiaan sebagai hasil tindakan subjek kolektif tadi baik berupa fisik maupun verbal, ini ranahnya masih proses. Hasil inti yang menjembatani dan menyimpulkan asumsi-asumsi tadi terletak pada pandangan dunia atau asumsi yang ketiga sebagai struktur kategoris kompleks dan menyeluruh soal gagasan, aspirasi dan perasaan yang menghubungkan kelompok sosial atau kenyataan sejarah berdasarkan subjek kolektif melalui proses yang diidentifikasi melalui fakta kemanusiaan.

Ibn Katsîr dan masyarakatnya serta M. Quraish Shihâb juga dengan masyarakatnya –tentu di dalamnya besertaan dengan guru-guru, keluarga, orang tua, murid, lembaga dan struktur sosial lainnya yang kebersamaian—adalah sebuah subjek kolektif yang mengalami proses tindakan dalam menyusun karya Tafsir nya masing-masing yang diwakili oleh individu Ibn Katsîr dan M. Quraish Shihâb sebagai hasil kesadaran atau pandangan dunia semua perangkat struktur sosial tadi yang saling menyimpulkan dan terhubung satu dengan lainnya. Sederhananya, jika disempitkan lagi, kecenderungan masing-masing terhadap penafsiran ayat Ali ‘Imrân ayat 104 –Ibn Katsîr dengan kecenderungan kewajiban individualnya terhadap

perintah dakwah dan M. Quraish Shihâb dengan kecenderungan kewajiban kolektifnya terhadap perintah dakwah— merupakan sebuah produk lengkap sebuah pentas karya Tafsir yang ditampilkan di depan sebagai *Tafsir Ibn Katsîr* dan *Tafsir al-Mishbâh* dan di panggung belakang dengan turut serta semua elemen masyarakat yang sudah diurutkan prosesnya dalam asumsi tadi sebagai *crew* pentas karya Tafsir tadi yang satu visi, satu pandangan dan satu kecenderungan juga saling mengisi, menyambung dan membangun hingga jadilah sebuah pentas karya Tafsir yang komprehensif sekaligus khas mencirikan masyarakatnya masing-masing. Tafsir Ibn Katsîr yang menyebut kewajiban dakwah sebagai kewajiban kolektif namun mengarahkannya lebih ke orientasi individu adalah sebab pandangan dan kebutuhan masyarakatnya ketika itu demikian. Juga M. Quraish Shihâb tidak begitu saja lahir arah penafsiran demikian melainkan pandangan dan hasil proses serta kebutuhan masyarakat saat ini di mana M. Quraish Shihâb masih berkarya adalah masyarakat yang masih membutuhkan kelompokkelompok khusus yang membidangi dakwah dan terus menjadi motor bagi terlaksananya ikhtiar dakwah untuk selalu membimbing masyarakat menuju *sa'âdah fi al-'âjil wa al-âjil* atau bahagia dunia dan bahagia akhirat sesuai tujuan dan hakikat dakwah.

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan

Bedasarkan penelitian yang telah dilakukan, peneliti menyimpulkan beberapa hal penting yang dirumuskan menjadi tiga paragraf kesimpulan. Kesimpulan ini dibuat berdasarkan jumlah dan rumusan masalah yang sejak awal menjadi acuan dalam penelitian ini. Berikut kesimpulan yang peneliti simpulkan:

Pertama, peneliti menyimpulkan bahwa antara Ibn Katsîr dan M. Quraish Shihâb memiliki kecenderungan penafsirannya masing-masing terutama dalam memberikan penafsiran kewajiban mencegah terjadinya penistaan terhadap agama berdasarkan ayat 108 surat Al-An'âm dan ayat-ayat lainnya yang berkaitan. Ibn Katsîr menjelaskan penafsirannya terhadap kewajiban tersebut dengan mengarahkan kewajiban pencegahan tersebut bagian dari fardu ain atau kewajiban individu berdasarkan beberapa data yang dimuat dalam Tafsirnya seperti redaksi yang langsung menyatakan kalimat demikian, riwayat yang menjadi sandaran serta hadits *man ra'â* yang dijadikan referensi utama dalam menjelaskan penafsirannya.

Sementara M. Quraish Shihâb memaparkan penafsirannya dengan cukup panjang lebar mengenai kewajiban melarang atau mencegah penistaan agama berdasarkan ayat 108 surat Al-An'âm pada arah kewajiban sebagai fardu kifayah atau kewajiban kolektif yang didasari pada redaksi langsung ke arah tersebut dalam penafsirannya, riwayat yang digunakan dan peletakan hadits *man ra'â* yang tidak digunakan sebagai rujukan utama namun memosisikannya sebagai tambahan dalam

menjelaskan pentingnya mengingatkan bagi setiap Muslim. Irisan terjadi pada keduanya bahwa masing-masing penafsiran tidak melupakan kewajiban yang menjadi antitesis dari kecenderungan yang dipilih mufasir, seperti Ibn Katsîr yang tetap menjelaskan beberapa keterangan pendapat pendahulunya yang menjelaskan bahwa yang berhak melaksanakan dakwah adalah para sahabat yang terpilih, mujahid dan para ulama. Pun dalam penafsiran M. Quraish Shihâb yang menggarisbawahi bahwa pelarangan yang sempurna haruslah dipegang oleh kelompok khusus mengingat problematika keumatan di era ini yang banyak menghadapi arus informasi menyesatkan yang tidak kemudian sembarang orang bisa menanganinya, akan tetapi kewajiban mengingatkan tetap menjadi kewajiban tiap individu sesuai kadar kemampuan yang dimiliki. Kadar kemampuan yang dimiliki juga menjadi hal yang peneliti garisbawahi sebab kedua mufasir menyinggung soal hal ini terhadap kewajiban pelarangannya terutama ketika menyinggung kewajiban melaksanakan pelarangan secara individu.

Kedua, melalui kacamata strukturalisme genetik peneliti melihat bahwa kecenderungan penafsiran secara umum dan khusus mengenai kewajiban pelarangan atau melarang tidak bisa dilepaskan dari konteks sosiohistoris masyarakat masing-masing tempat kedua mufasir berada. Melalui asumsi-asumsi teori ini terlihat bahwa ada subjek kolektif di mana kedua mufasir selain sebagai personal dirinya adalah bagian dari struktur sosial masyarakatnya yang kemudian secara bersama-sama berproses dalam melahirkan fakta kemanusiaan mengenai kondisi masing-masing ketika itu sehingga lahir kesadaran bersama atau yang dikonsepsikan dengan pandangan dunia sebagai simpul antara mufasir dan struktur sosialnya dalam memformulasikan karya Tafsir secara umum dan kecenderungan penafsiran kewajiban pelarangan atau melarang secara khusus.

Ketiga, peneliti ingin mengatakan bahwa baik *Tafsir Ibn Katsîr* dan *Tafsir al-Mishbâh* bukan hanya karya personal dari kedua mufasir akan tetapi juga karya masyarakatnya masing-masing dan kenyataan sosial dan sejarah masyarakat pada waktu era masing-masing. Ibn Katsîr mengarahkan penafsiran pada kewajiban individu sebab kenyataan sosial pada waktu itu di tengah pesatnya pertumbuhan lembaga pendidikan pascasaruntuhnya Dinasti Abbasiyah tepat menyatukan arah kewajiban dakwah demikian sebab menjamurnya para ahli yang unggul dalam bidang keilmuan agama dan menjadi mayoritas. Sedangkan M. Quraish Shihâb menyatakan kewajiban pelarangan atau melarang sebagai kewajiban kolektif juga tepat mengingat problematika keumatan yang membutuhkan penanganan serius kelompok khusus dalam menghadapi problem-problem tadi khususnya arus informasi menyesatkan yang tidak bisa dipegang oleh sembarang orang.

B. Implikasi Hasil Penelitian

Penelitian ini sesungguhnya membuka khazanah keilmuan baru tentang dimensi lain dari sebuah kewajiban yang kajiannya menyentuh ranah sandaran hukum yang sangat apriori mengenai pelaksanaan perintah tersebut. Penelitian ini dapat melihat bahwa segmentasi pemahaman larangan menistakan agama dewasa ini sangat berbeda dan mengalami transformasi yang sangat masif terutama beriringan dengan perkembangan teknologi informasi dan komunikasi. Hal demikian membuat kompleksitas metode pelarangan maupun problem keumatan yang dihadapi mengalami eskalasi yang signifikan. Tentunya fenomena itu semua harus diikuti juga dengan peningkatan kualitas para penyeru kebaikan. Artinya secara sederhana di era ini kebutuhan terhadap para dai yang dalam keilmuannya betul-betul darurat diperlukan dan memang harus ada sekelompok orang yang fokus melaksanakan itu semua. Tidak bisa kemudian setiap orang diberikan legalitas menyampaikan dakwah dalam hal ini cara melarang supaya tidak terjadi penistaan terhadap agama, apalagi tanpa dibekali dengan perangkat-perangkat ilmu yang menunjang. Dikhawatirkan jika semua diberikan kesempatan yang sama bias informasi bohong, menyesatkan dan bernada provokasi yang menjadi musuh masyarakat zaman ini menjadi tidak mudah dibendung dan secara samar justru ikut dalam muatan dakwah karena kurangnya kapabilitas dai menangani arus informasi yang masif tersebut. Penelitian ini mendorong kepada para dai juga untuk mengembangkan sayap keilmuannya dengan terus belajar dan mendalami agama termasuk di dalamnya fikih dakwah, serta kepada lapisan masyarakat yang diberikan anugerah keilmuan untuk turun gunung bahu-membahu membantu masyarakat menyelesaikan berbagai problematika yang ada.

C. Saran

Besertaan dengan tuntasnya penelitian ini, belajar dari berbagai dinamika proses yang terjadi selama penelitian peneliti memberikan beberapa saran, di antaranya kepada para pembaca, penggiat penyeru kebaikan baik personal maupun kelembagaan dan tentunya para akademisi keilmuan Tafsir khususnya. Saran-saran tersebut juga teralamat untuk pribadi peneliti sendiri yang mudah-mudahan dengan penelitian ini menjadi awal bagi peneliti pribadi untuk konsisten dalam memberikan kontribusi akademis berupa karya ilmiah khususnya pada bidang keilmuan Tafsir maupun dakwah.

Pertama, kepada para penggiat dakwah. Agar terus berupaya berjuang dalam medan dakwah dengan spirit-spirit keramahan dan kebaikan serta dengan tetap meng-*upgrade* diri baik dari sisi keilmuan, karakter dan strategi terutama kepada para dai-dai muda yang baru saja

turun ke medan dakwah. Gunakanlah cara-cara yang santun dan selalu menilai diri dalam keadaan kurang sehingga tidak segan untuk terus memperbaikinya dengan mendalami keilmuan dakwah dan agama lebih mendalam lagi dan mengingat bahwa tugas dakwah adalah tugas yang mulia baik secara kolektif untuk menjalankan dakwah yang komprehensif dan secara individu untuk selalu mengingatkan. Kepada lembaga-lembaga dakwah atau lembaga yang menaungi dan berorientasi pada dakwah serta organisasi masyarakat yang berkecimpung dalam dakwah hendaknya melihat dakwah dan perangkatnya lebih mendalam terutama soal fikih dakwah dan keilmuan. Untuk teori pasti lembaga-lembaga dakwah sudah ahlinya termasuk dalam praktik akan tetapi mengawinkan teori dan praktik inilah yang kemudian menjadi tantangan tersendiri terutama dalam melihat problematika dai kekinian. Perlu peningkatan objektivitas dalam menilai dan melihat para dai guna memberikan standar kompetensi yang terbaik dengan *output* tentunya dai benar-benar dapat menjadi seorang yang teduh dan mengarahkan dalam masyarakat.

Kedua, kepada para akademisi keilmian Tafsir. Kiranya untuk selalu menggali berbagai problem keumatan yang ada untuk kemudian dicarikan solusinya dalam Al-Qur'ân termasuk juga penafsiran para mufasir agar pesan-pesan Al-Qur'ân terus dapat secara simultan tersampaikan kepada masyarakat. Peneliti juga masih melihat minimnya kajian Tafsir yang menyangkut penelitian dakwah baik secara tematis maupun kecenderungan corak penafsiran, ke dapan hal ini dapat ditingkatkan sebagai bahan pegangan untuk para dai.

Ketiga, Kepada para pembaca secara umum. Peneliti akui penelitian ini masih banyak terdapat kekurangan baik dari penulisan, redaksi kata, logika berpikir, analisis data penelitian, penempatan problem dengan sosulusi dan ketepatan melihat literatur yang ada. Peneliti harapkan kesalahan dan kekurangan tadi bisa kiranya menjadi bahan evaluasi pribadi untuk peneliti, maka apabila ditemukan kesalahan-kesalahan terkait aspek-aspek tadi atau aspek lainnya di luar pengetahuan peneliti, kritik dan perbaikan amat peneliti butuhkan untuk diarahkan secara langsung kepada peneliti agar di lain kesempatan tidak kembali terjadi hal-hal demikian. Kemudian kiranya kepada para pembaca untuk membaca secara seksama, objektif dan proporsional seluruh bagian dalam karya ilmiah ini terutama pada poin bagian kecenderungan penafsiran para mufasir yang diteliti.

DAFTAR PUSTAKA

BUKU

- Ali, Yasin bin. *Hukum-hukum Amar Makruf Nahi Munkar*. Bogor: Pustaka Thariqul Izzah, 2005
- Baidan, Nashrudin dan Erwati Aziz. *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- , *Metode Penafsiran Al-Qur'an: Kajian Kritis terhadap Ayat-ayat yang Beredaksi Mirip*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009
- Baqi, Fuad Abd. *al-Mu'jam al-Mufaharras li Alfâdz Al-Qur'ân*, Mesir: Dar al-Kutub Misriyah, 1945
- Basyit, Hikmat dkk, *Tafsir Muyassar*, Jakarta: Darul Haq, 2018
- al-Bayanuni, Abu al-Fath. *al-Madkhal ila al-'Ilm ad-Da'wah*, Beirut: ar-Resalah Publishing
- ad-Dawudi, *Thabaqât al-Mufasssirîn*, Kairo: Beirut: Dâr al-Kotob alIlmiyah 193
- adz-Dzahabi, Muhammad Husain. *at-Tafsir wa al-Mufasssirûn*, Kairo: Maktabah Wahbah, 2000

- al-Fairuzabadi, Muhamman bin Ya'qub, *Tanwîr Al-Miqbâs min Tafsir Ibn Abbas*, Singapura: al-Haramain, t.th
- Faruk, Widada. *Pengantar Sosiologi Sastra: Dari Strukturalisme Genetik sampai Post-Modernisme*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010
- al-Fath al-Bayanuni, Abu. *al-Madkhol ila al-'Ilm ad-Da'wah*. Beirut: ar-Resalah, 2001
- Ghalwusy, Ahmad. *ad-Da'wah al-Islâmiyah*, Kairo: Dar al-Kitab alMishri, 1997.
- al-Ghulayaini, Mustafa. *Jâmi ad-Durûs al-'Arabiyyah*, Beirut: Maktabah Asriyyah, t.th
- Hadi, Sutrisna. *Metodologi Research*. Yogyakarta: Andi Offset, 1989.
- Hakim, Abdul Hamid. *Mabâdî Awwaliyah*, Jakarta: Sa'adiyah Putra.
- Harun, Salman. *Kaidah-kaidah Tafsir*, Jakarta: Qaf Media Kreativa, 2020
- Hidayati, Nurul. *Metodologi Penelitian Dakwah dengan Pendekatan Kualitatif*. Jakarta: UIN Jakarta Press, 2006
- Ibn Faris, *Mu'jam Muqâyis al-Lughah*, Beirut: Darul Fikr
- Imam Ghazali, *Ihyâ Ulûm ad-Dîn*. Kairo: Maktabah Syuruq adDawliyah.
- Izzan, Ahmad. *Metodologi Ilmu Tafsir*. Bandung: Tafakkur, 2009.
- al-Jabbar, Umar bin Abd. *Khulâshah Nûr al-Yaqîn*, Suarabaya: Salim Nabhan, t.th,
- al-Khallal, Abu Bakar. *al-Amru bi al-Ma'rûf wa an-Nahyu an alMunkâr*, Kairo: Maktabah at-Tabi'in, 2005
- Katsîr, Ibn. *Tafsir Al-Qur'ân al-'Adzhîm*, Beirut: Dâr al-Kotob alIlmiyah, 2020.
- Kementerian Agama RI. *Al-Qur'ân dan Tafsirnya*, Bandung: PT Sinergi Pustaka Indonesia, 2012

- Kementerian Wakaf dan Urusan Keislaman Kuwait. *al-Mausû'ah alFiqhiyah*. Jilid 6, Kuwait: Dzat as-Salasil, 1986
- Kriyantono, Rahmat. *Teknik Praktis Riset Komunikasi*. Jakarta: Kencana, 2007
- Luthfi, Atabik. *Tafsir Da'awi: Tadabbur Ayat-ayat Dakwah untuk para Dai*, Jakarta: al-I'tishom, 201.
- al-Mahalli, Imam Jalaludin dan as-Suyuthi. *al-Jalâlain li al-Imâmmain*, Jilid 1, Bandung: Syarikah al-Ma'arif, t.th
- , *Tafsir Jalâlain*, Bandung: Sinar Baru Algensindo, 2018
- Mahmud, Ahmad. *Dakwah Islam*, diterjemahkan oleh Mahbubah dari judul *ad-Da'wah ila al-Islâm*. Bogor: Pustaka Thariqul Izzah, 2011
- al-Maktabah asy-Syarqiyah, *al-Munjid fî al-Lughah*, Lebanon: Dar al-Masyriq, 2005
- al-Maraghi, Mustafa. *Tafsir Marâghî*, Mesir: Mustafa al-Babi alHalabi, 1946
- Maswan, Nur Faizin. *Kajian Deskriptif Tafsir Ibnu Katsîr: Membedah Khazanah Klasik*. Yogyakarta: Menara Kudus, 2002
- Muaz, Abdullah. *et al, Khazanah Mufasir Nusantara*, Jakarta: Institut PTIQ, t. th
- Muhadjir, Noeng. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Yogyakarta: Rake Sarasin, 2000
- Munawwir, Ahmad Warson. *Kamus Munawwir*, Surabaya: Pustaka Progresif, 1984
- Munir, Muhammad dan Wahyu Ilahi. *Manajemen Dakwah*. Jakarta: Prenada Media Group, 2015
- Munir, Samsul. *Ilmu Dakwah*, Jakarta: Amzah, 2009
- Mustaqim, Abdul. *Metode Penelitian Al-Qur'ân dan Tafsir*. Yogyakarta: Idea Press, 2019

- an-Nawawi. *Terjemah Syarah Shahîh Muslim*, Jakarta: Mustaqim, 2000
- Nazir, Mohammad. *Metode Penelitian*. Bandung: Ghalia Indonesia, 2009.
- Nur, Afrizal. *Tafsir al-Mishbâh dalam Sorotan: Kritik terhadap Karya Tafsir Prof. M. Quraish Shihâb*, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2018
- Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Pusat Bahasa, 2008
- al-Qaththan, Manna. *Pengantar Studi Ilmu Al-Qur'an*, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2004
- Saputra, Wahidin. *Pengantar Ilmu Dakwah*. Jakarta: Rajagrafindo Perkasa, 2011
- ash-Shabuni, Imam Ali. *Shafwat at-Tafâsîr*, Mesir: Dar ash-Shabuni, 2009
- Shawi, Imam. *Hasyiat ash-Shâwî*, Surabaya: Daar al-Ilmi, t.th
- Shihâb, M. Quraish. *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat AlQur'an*. Tangerang: Lentera Hati, 2013
- . *Tafsir al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2002
- . *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan pustaka, 2007
- Singarimbun, Masri dan Sopian Efendi. *Metodologi Penelitian Survey*. Jakarta: LP3ES, 1989
- Siregar, Latief dkk *Cahaya, Cinta dan Canda: M. Quraish Shihâb*. Tangerang: Lentera Hati, 2015
- Sofyan, Muhammad. *Tafsir wa al Mufasssirun*. Medan: Perdana Publishing, 2015

- Solahudin, Muhammad. *Tapak Sejarah Kitab Kuning: Biografi para Mushannif dan Penyebaran Karya Mereka di Dunia Islam dan Barat*, Kediri: Zam-zam, 2014
- Sugiono. *Memahami Penelitian Kualitatif*. Bandung: Alfabeta, 2007
- Suhandang, Kustadi. *Ilmu Dakwah*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2013
- as-Suyuthi, *Lubâb an-Nuqûl fî Asbâb an-Nuzûl*, Beirut: Dâr al-Kotob al-Ilmiyah, 2012
- Syaikh, Abdullah Ishaq Alu. *Lubâb at-Tafsir min Ibn Katsîr*, Jakarta: Pustaka Imam Syafi'i, 2008
- Tanthawi, Sayyid. *Tafsir al-Wasîth*, t.tp: Darus Sa'adah, 2007
- al-USairy, Ahmad. *Sejarah Islam sejak Zaman Nabi Adam hingga Abad XX*, Jakarta: Akbar Media Eka Sarana, 2006
- Yahya Oemar, Toha. *Dakwah Islam*. Jakarta: Wijaya, 1983.
- Zein Muhammad, Zainudin. *Rahasia Keberhasilan Dakwah*, Surabaya: Ampel Suci, 1994

JURNAL

- Ansori, “*al-Hakam al-Khams* sebagai Klasifikasi dan Kerangka Nalar Hukum Islam: Teori dan Perbandingan”, dalam *Jurnal Pakuan Law Review*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2017
- Chiriyah, “Amar Makruf Nahi Mungkar dalam Perspektif Syekh Abd Somad al-Palimbani dalam Kitabnya Sairussalikin ila Ibadah Rabbal ‘Alamin: Relevansinya terhadap Aktivitas Dakwah”, dalam *Jurnal Wardah*, Vol. 20 No. 2 Tahun 2019
- Efendi, Lalu Muchsin. “Pertautan Epistimologi Filsafat dan Tasawuf: Telaah Sistem pemikiran Abdul halim Mahmud”, dalam *Jurnal Ulumuna*, Vol. 17 No. 1 Tahun 2013
- Goldmann, Lucienn. “The Sociology od Literature: Status and Problem Methods”, dalam *International Social Science Journal*. Vol. 19 No. 4 Tahun 1967

- Iqbal, Muhammad. “Metode Penafsiran Al-Qur’ân M. Quraish Shihâb” dalam *Jurnal Tsaqafah*, Vol. 6 No.2 Tahun 2010
- Kusroni. “Mengenal Ragam Pendekatan, Metode dan Corak dalam Penafsiran Al-Qur’an” dalam *Jurnal Kaca*. Vol. 9 No. 1 Tahun 2019
- Lufaei, “Tafsir al-Mishbâh: Tekstualitas, Rasionalitas dan Lokalitas Tafsir Nusantara”, dalam *Jurnal Substantia*, Vol. 21 No. 1 Tahun 2009
- Maliki, “*Tafsir Ibn Katsîr: Metode dan Bentuk Penafsirannya*,” dalam *Jurnal el-Umdah*, Vol. 01 No. 1 Tahun 2018
- Nawawi, Abdul Muid, “Hermetika Tafsir *Maudhû’i*,” dalam *Jurnal Suhuf*, Vol. 9 No.1 Tahun 2016
- , “Dakwah Islam Moderat dan Realitas Politik Identitas dalam Masyarakat Meme” dalam *Jurnal Bimas Islam*, Vol .12 No .1 Tahun 2019
- Permana, Agus. *et al*, “Jaringan Habaib di Jawa Abad 20”, dalam *Jurnal al-Tasaqafa*, Vol. 15 No. 2 Tahun 2018
- Rouf, Abdul. “Al-Qur’ân dalam Sejarah (Diskursus Soal Sejarah Penafsiran Al-Qur’an)” dalam *Jurnal Mumtâz*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2017
- Subandi, Ahmad. “Hakikat dan Konteks Dakwah”, dalam *Jurnal AlQalam*, Vol. 18 No. 90-91
- Syeikh, Abdul Karim. “Rekonstruksi Makna dan Metode Penerapan Amar Ma’ruf Nahi Munkar Berdasarkan Al-Qur’an” dalam *Jurnal al-Idarah*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2018
- Wartini, Atik. “Corak Penafsiran M. Quraish Shihâb dalam Tafsir alMishbah”, dalam *Jurnal Studi Islamika*, Vol. 11 No. 1 Tahun 2014

WEB

<https://tirto.id/quraish-Shihâb-terima-penghargaan-dari-pemerintahmesir-evsn> diakses pada 23 Januari 2023, pukul 21.03.

<https://www.google.com/search?client=firefoxbd&q=bin+bilang+pen+ceramah+radikal> diakses pada 3 Maret 2023, pukul 12.37.

<https://jalandamai.org/dakwah-digital-ustadz-medsos-danpendangkalan-islam.html> diakses pada 15 Maret 2023, pukul 09.33

<https://Tafsir.app/ibn-taymiyyah/3/104> diakses pada 04 Maret 2023, pukul 17.04

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Nama : Lalu Muhammad Idham Khalid
Tempat, Tanggal Lahir : Mangkung, 17 Agustus 1982
Jenis Kelamin : Laki-laki
Alamat : Jl. Jatipadang RT/RW 007/009 Jatipadang Pasar
Minggu, Jakarta Selatan.
Email : idhamkhalid2018@gmail.com

Riwayat Pendidikan:

1. SDN 2 Mangkung Praya Barat Lombok Tengah.
2. SMPN 3 Kateng Praya Barat Lombok Tengah.
3. MA Pondok Pesantren Nurul Hakim Lombok Barat.
4. Sekolah Tinggi Agama Islam Indonesia Jakarta Jurusan Pendidikan Agama Islam, Fakultas Pendidikan Agama Islam

Riwayat Pekerjaan:

1. Guru di SMPIT Nurul Fikri Depok Kelapa Dua.
2. Pimpinan Rumah Qur'an Nurul Fikri Peduli Depok Kelapa Dua.