

KEWAJIBAN DAKWAH DALAM AL-QUR'AN ANTARA FARDU AIN
DAN FARDU KIFAYAH
(STUDI KOMPARATIF ATAS *TAFSIR IBN KATSÎR* DAN *TAFSIR
AL-MISHBÂH*)

TESIS

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



Oleh:
KABIR AL FADLY HABIBULLAH
NIM: 192510032

PROGRAM STUDI:
MAGISTER ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
KONSENTRASI ILMU TAFSIR
PROGRAM PASCASARJANA
INSTITUT PTIQ JAKARTA
2021 M /1443 H

ABSTRAK

Kabir Al Fadly Habibullah: Kewajiban Dakwah dalam Al-Qur'an antara Fardu Aindan Fardu Kifayah (Studi Komparatif atas *Tafsir Ibn Katsir* dan *Tafsir al-Mishbâh*)

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 dan bagaimana hukum sesungguhnya berdasarkan perspektif Al-Qur'an. Berdasar permasalahan tersebut peneliti tertarik untuk menggali bagaimana penafsiran Ibn Katsir dan M. Quraish Shihab terkait kewajiban dakwah serta implikasi dari latar sosio-historis 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 pisau bedah 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'an terkait dakwah dan kewajiban dakwah juga digunakan untuk mempertajam analisis penelitian ini.

Hasil penelitian menunjukkan ada perbedaan kecenderungan penafsiran sekaligus penafsiran antara Ibn Katsir dengan M. Quraish Shihab. Ibn Katsir mengarahkan kewajiban dakwah sebagai kewajiban individu sementara M. Quraish Shihab mengarahkan kecenderungan tafsir kewajiban dakwah 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 tidak bisa dilepaskan dari konteks sosio-historis masyarakat masing-masing tempat kedua mufasir berada. *Tafsir Ibn Katsir* 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: Kewajiban Dakwah, Strukturalisme Genetik, Studi Komparatif, *Tafsîr Ibn Katsîr* dan *Tafsir al-Mishbâh*

ABSTRACT

Kabir Al Fadly Habibullah: The Obligation of Da'wah in the Qur'an between Fardu Ain and Fardu Kifayah (Comparative Study of *Tafsir Ibn Katsîr* and *Tafsir al-Mishbâh*)

Today, at a time when the general problem is increasingly complex and the need for religious references is escalation, there is a spirit to answer this with the da'wah movement both individual and collective. This condition according to the researchers is very good, but there is often a fundamental understanding bias about who is actually entitled and obliged to deliver Da'wah and how the law actually discriminates against the perspective of the Qur'an. Based on this problem, researchers are interested in exploring how ibn Katsir and M. Quraish Shihab's interpretation of the obligation of Da'wah and the implications of the socio-historical background of both interpretations in comparative analysis

The approach used in this study is qualitative with comparative study methods. Data collection techniques in the form of library studies and observations are analyzed in the form of descriptive analysis techniques with analytical-comparative methods.

The theory used to strengthen as a research scalpel is the theory of genetic structuralism of Lucien Goldmann who explains that work or text is the work of the author, in this case, Mufasir as the author of the text as well as the fact of history that conditioning the emergence of such a work or text. The concepts of da'wah, the obligation of da'wah, Amar Makruf Nahi Munkar, the dialectics of experts and Mufasir concerning the obligation of da'wah and verses of the Qur'an related to da'wah and the obligations of da'wah are also used to sharpen the analysis of this research.

The results showed that there is a difference in interpretation tendency as well as interpretation between Ibn Katsir and M. Quraish Shihab. Ibn Katsir directed the obligation of da'wah as an individual obligation while M. Quraish Shihab directed the tendency to interpret the obligation of da'wah as a collective obligation also with some similar interpretations of which remain accommodating obligations that are not used as a tendency to interpretation.

This study is also based on assumptions in genetic structural theory that see that the tendency of interpretation in general and specifically regarding the obligation of da'wah can not be separated from the socio-historical context of the respective societies where the two Mufasir are located. *Tafsîr Ibn Katsîr* and *Tafsir al-Mishbâh* are not only personal works of the two Mufasir but also the work of their respective societies and the social and historical realities of society at the time of their respective eras.

Keywords: The Obligation of Da'wah, Genetic Structuralism, Comparative Studies, Tafsir Ibn Katsîr and Tafsir al-Mishbâh

خلاصة

كبير الفضل حبيب الله: وجوب الدعوة في القرآن بين فرض عين وفرض كفاية (دراسة مقارنة بين تفسير ابن كثير وتفسير المصباح)

اليوم ، في حين الذي تزداد فيه مشاكل الناس تعقيدًا وتتصاعد الحاجة إلى المراجع الدينية، ظهر شغف للإجابة على هذا الأمر من خلال حركة الدعوة، فرديًا كان أم جماعيًا. ووفقًا للباحث، فإن هذا الحال جيد جدًا، ولكن غالبًا ما يكون هناك انحياز في الفهم الأساسي لمن له حقًا وواجبًا في تبليغ الدعوة وكيف يستند القانون حقًا مبنياً على القرآن. وانطلاقاً من هذه الإشكاليات، فقد اهتم الباحث باستكشاف كيفية تفسير ابن كثير ومحمد قريش شهاب في وجوب الدعوة وتأثيرها من خلفية الاجتماعية والتاريخية لذلك التفسير في منهج الدراسة المقارنة.

المنهج المستخدم في هذا البحث هو منهج الدراسة المقارنة. تتمثل تقنية جمع البيانات في دراسة الأدبيات والملاحظة، وتتخذ تقنية جمع البيانات بشكل التحليل الوصفي باستخدام الطريقة التحليلية المقارنة.

أما النظرية المستخدمة لتقويتها كمشروط بحثي هي نظرية البنيوية الجينية من لوسيان جولدمان التي تشرح أن التحفة أو النص هو عمل مؤلفه، وفي هذه الحالة يكون المفسر هو صانع النص بالإضافة إلى الواقع التاريخي الذي تُشترط ظهور هذه التحفة أو النص. مفاهيم الدعوة، ووجوب الدعوة، الأمر بالمعروف ونهي عن المنكر، وديالكتيك الخبراء والمفسرين في وجوب الدعوة وآيات القرآن المتعلقة بالدعوة ووجوب الدعوة تُستخدم أيضاً لشحن تحليل هذا البحث.

بيّنت نتائج الدراسة وجود اختلافات في اتجاه التفسير وكذلك في التفسير بين ابن كثير ومحمد قريش شهاب. يوجه ابن كثير وجوب الدعوة كواجب فردي بينما يوجه ومحمد قريش شهاب

الميل إلى تفسير واجب الدعوة كالتزام جماعي بالإضافة إلى العديد من التفسيرات المماثلة التي لا تزال تستوعب الالتزامات التي لم يتم تحويلها إلى ميول التفسير.

يستند هذا البحث أيضاً إلى افتراضات في النظرية البنيوية الجينية التي ترى أن اتجاهات التفسير العام والخاص فيما يتعلق بوجود الدعوة لا يمكن فصلها عن السياق الاجتماعي والتاريخي للمجتمعات حيث يعيشان المفسران. إن تفسير ابن كثير وتفسير المصباح ليسا فقط من الأعمال الشخصية لهما، ولكنهما أيضاً عمل مجتمعاتهما الخاصة والحقائق الاجتماعية والتاريخية للمجتمع في وقت كل منهما.

الكلمات المفتاحية: وجوب الدعوة ، البنيوية الوراثية، الدراسات المقارنة، تفسير ابن كثير، تفسير المصباح.

PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Kabir Al Fadly Habibullah
Nomor Induk Mahasiswa : 192510032
Program Studi : Ilmu Al- Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir
Judul Tesis : Kewajiban Dakwah dalam Al-Qur'an antara Fardu Ain dan Fardu 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 mencatat 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, 06 Juli 2021
Yang membuat pernyataan,



Kabir Al Fadly Habibullah

TANDA PERSETUJUAN TESIS

Kewajiban Dakwah dalam Al-Qur'an antara Fardu Ain dan Fardu Kifayah
(Studi Komparatif atas Tafsir Ibn Katsir dan Tafsir al-Mishbâh)

Tesis

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

Disusun oleh:
Kabir Al Fadly Habibullah
NIM: 192510032

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

Jakarta, 06 Juli 2021

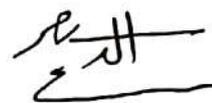
Menyetujui:

Pembimbing I,



Dr. Abd. Muid N, M.A.

Pembimbing II,



Dr. Saifuddin Zuhri, M.Ag.

Mengetahui:
Ketua Program Studi



Dr. Abd. Muid N, M.A.

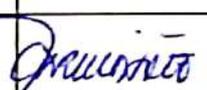
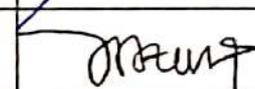
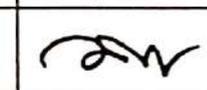
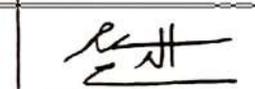
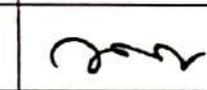
TANDA PENGESAHAN TESIS

Kewajiban Dakwah dalam Al-Qur'an antara Fardu Ain dan Fardu Kifayah
(Studi Komparatif atas Tafsir Ibn Katsir dan Tafsir al-Mishbâh)

Disusun oleh:

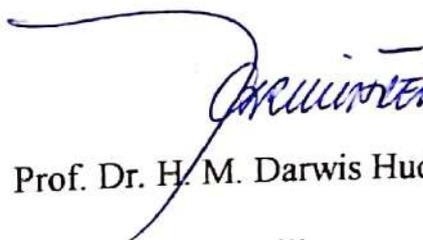
Nama : Kabir Al Fadly Habibullah
Nomor Induk Mahasiswa : 192510032
Program Studi : Ilmu Al- Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

Telah diajukan pada sidang munaqasah pada tanggal:
11 Oktober 2021

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. Ahmad Zain Sarnoto, M.A, M.Pd.I	Penguji II	
4.	Dr. Abd. Muid N, M.A	Pembimbing I	
5.	Dr. Saifuddin Zuhri, M.Ag	Pembimbing II	
6.	Dr. Abd. Muid N, M.A	Panitera/Sekretaris	

Jakarta, 17 Oktober 2021

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	h	ط	Th	و	w
خ	kh	ظ	zh	ه	h
د	d	ع	'	ء	a
ذ	dz	غ	G	ي	y
ر	r	ف	F	-	-

Catatan:

- a. Konsonan yang ber-*syaddah* ditulis dengan rangkap, misalnya: رَبِّditulis *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 *u* atau *û* atau *Û*, misalnya: القارعة ditulis *al-qâri'ah*, المساكين, ditulis *al-masâkîn*, المفحون, ditulis *al-muflihûn*.
- c. Kata sandang *alif + lam* (ال) apabila diikuti oleh huruf *qamariyah* ditulis *al*, misalnya: الكافرون 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: البقرة ditulis *al-Baqarah*. Bila di tengah kalimat ditulis dengan *i*, misalnya: زكاة المال: *zakât al-mâl*, atau ditulis سورة النساء *sûrat an-Nisâ*. Penulisan kata dalam kalimat dilakukan menurut tulisannya, misalnya: وهو خير الرازقين: *wa huwa khair ar-râziqîn*

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, segala puja dan puji bagi Allah Ta'ala 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 beriring salam semoga senantiasa terlimpah kepada manusia yang menjadi rujukan akademik dan keilmuan seluruh sivitas akademika se-dunia dan lintas masa yakni Baginda Nabi Besar Muhammad SAW, beserta keluarga, sahabat, pengikut dan siapa saja yang senantiasa merujuk baik sikap maupun keilmuannya kepada Beliau.

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 menyelesaikantesis ini dengan baik.

Sebab itu, izinkan peneliti mengucapkan terimakasih kepada:

1. Rektor Institut PTIQ Jakarta Prof. Dr. K.H. Nasarudin 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'an dan Tafsir Institut PTIQ Jakarta Dr Abd. Muid N, M.A.
4. Dosen Pembimbing Tesis yakni Dr. Abd. Muid N, M.A dan Dr. Saifuddin Zuhri, M.Ag yang telah meluangkan waktu, pikiran dan

tenaganya untuk membimbing, mengarahkan dan memotivasi kepada peneliti dalam menyusun tesis ini.

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 Bapih H. Hasanudin, BS dan Mamah Yohahah HS terimakasih atas tiap bait do'anya juga tak lupa Almh. Endang, Teh Alfi, A Kamal, A Fahmy, Teh Intan, Zamzam, Zafina, Zaydan dan Misykah, tempat pulang dan berteduh yang begitu menenangkan.
8. Keluarga Besar Pondok Pesantren Asshiddiqiyah, Abah Almaghfurlah DR. KH. Noer Muhammad Iskandar, SQ beserta keluarga, Abah KH. Muhammad Ulil Abshor, Lc, Al-Hafidzh Abi KH. Imam Mudhofir Salim, MM, Ky. Muhammad Solihin S.Pd.I KH. Zainuri Yasmin, M.Pd, beserta keluarga, para Kyai, pimpinan dan seluruh *asatidz* juga para santri atas *supportnya* selama ini.
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 Allah Ta'ala memberikan balasan yang tak terkira

Hanya harapan dan doa yang dapat peneliti langitkan, semoga Allah Ta'ala 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 ketidakberkenanan peneliti haturkan permohonan maaf dan harapan. Semoga penelitian ini dapat bermanfaat sebagai sumbangan khazanah keilmuan Al-Qur'an dan Tafsir. Amin.

Jakarta, 06 Juli 2021
Peneliti

Kabir Al Fadly Habibullah

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	xxi
BAB I	
PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Identifikasi Masalah.....	10
C. Pembatasan dan Perumusan Masalah	11
D. Tujuan Penelitian	12
E. Manfaat Penelitian	12
F. Kerangka Teori.....	13
G. Penelitian Terdahulu yang Relevan.....	15
H. Metode Penelitian	16
I. Jadwal Penelitian	21
J. Sistematika Penelitian	22
BAB II	
KONSEP DAKWAH DAN KEWAJIBAN DAKWAH	25

A. Dakwah dan Kewajiban Dakwah.....	25
B. Amar Makruf dan Nahi Mungkar sebagai Bagian dari Dakwah.....	35
C. Ayat-ayat Al-Qur'an tentang Kewajiban Dakwah.....	41
D. Pendapat Ulama tentang Dakwah sebagai Kewajiban <i>'Ain</i> dan <i>Kifayah</i>	64
BAB III	
BIOGRAFI IBN KATSIR DAN M. QURAIISH SHIHAB.....	73
A. Ibn Katsir.....	73
1. Biografi Ibn Katsir	73
2. Latar Belakang Historis dan Sosiologis Pemikiran Ibn Katsir.....	77
3. Karya-karya Ibn Katsir.....	80
4. Profil, Sejarah dan Metodologi Tafsir Ibn Katsir	83
B. M. Quraish Shihab.....	90
1. Biografi M. Quraish Shihab.....	90
2. Latar Belakang Sosiologis dan Historis Pemikiran M. Quraish Shihab	93
3. Karya-karya M. Quraish Shihab.....	100
4. Profil, Sejarah dan Metodologi <i>Tafsir al-Mishbâh</i>	102
BAB IV	
ANALISIS KOMPARATIF PENAFSIRAN IBN KATSIR DAN M. QURAIISH SHIHAB TENTANG AYAT-AYAT YANG BERKAITAN DENGAN KEWAJIBAN DAKWAH.....	111
A. Penafsiran Ibn Katsir tentang Ayat-ayat Seputar Kewajiban Dakwah	111
B. Penafsiran. M. Quraish Shihab tentang Ayat-ayat Seputar Kewajiban Dakwah.....	125
C. Analisis Komparatif Penafsiran Tentang Kewajiban Dakwah antara Ibn Katsir dan M. Quraish Shihab.....	143
D. Analisis Latar Belakang Keilmuan, Pemikiran dan Sosio-Historis Ibn Katsir dan M. Quraish Shihab serta Implikasinya dalam Penafsiran tentang Kewajiban Dakwah.....	162
BAB V	
PENUTUP	189
A. Kesimpulan.....	189
B. Implikasi Hasil Penelitian.....	191
C. Saran.....	191
DAFTAR PUSTAKA.....	193
LAMPIRAN	
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Pada saat problematika keumatan sekarang ini semakin kompleks dan kebutuhan akan rujukan keagamaan mengalami eskalasi, timbul sebuah semangat untuk menjawab hal demikian dengan gerakan dakwah baik individu maupun kolektif. Kondisi demikian menurut hemat peneliti sangat baik, namun kerap terjadi bias pemahaman mendasar tentang siapa sebetulnya yang berhak dan berkewajiban untuk menyampaikan risalah dakwah tadi. Melihat yang terjadi di lapangan, tanpa batasan, setiap orang memiliki kesempatan dan merasa punya otoritas untuk menyampaikan ajaran Islam melalui dakwah, walaupun secara ideal belum mencukupi syarat-syarat keilmuan dasar tentang syariat Islam lebih-lebih Fikih Dakwah dan strategi serta kapabilitas keilmuan lainnya yang dapat menunjang proses dakwah itu sehingga betul-betul –orang yang menyampaikan pesan-pesan dakwah– dapat menjawab tantangan keagamaan yang semakin hari semakin kompleks. Tentunya, jika semua orang –diizinkan– menyampaikan pesan dakwah tanpa ada latar belakang keilmuan yang mampu menopangnya akan terjadi kekacauan dan kebiasaan masyarakat dalam mencari rujukan keagamaan. Terlebih di

era ini otoritas keilmuan yang variatif tidak bisa dikuasai oleh seorang ulama saja secara komprehensif, tidak seperti dulu saat kondisi para sarjana Muslim mampu menguasai berbagai disiplin ilmu. Pada era ini saat ilmu terjadi spesialisasi, semakin menyempit namun mendalam. Bahkan terkadang satu persoalan rumpun keilmuan saja diampu oleh bukan seorang ulama akan tapi sebuah lembaga ulama yang secara *concern* mendalami hal tersebut.

Sebagai contoh konkrit untuk problem awal tadi Greag Fealy dan Sally White dalam bukunya *Expressing Islam: Religious Life and Politics in Indonesia* menyebutkan bahwa fenomena tele-dai atau dai-dai dadakan di televisi, pun di berbagai kanal media sosial muncul sebagai pertemuan dari perkembangan dakwah Islam dengan kepentingan kapitalistik industri media semata. Sesuatu yang terjadi di media sosial adalah efek domino terhadap sesuatu yang sudah terjadi terlebih dahulu di media *mainstream*. Agama dan dakwah menjadi terlihat hanya sekedar komodifikasi yang tidak dapat dinafikan tanpa prinsip-prinsip keilmuan yang mendalam. Efek domino lainnya adalah menjamur ustaz-uztaz baru yang rajin melakukan gerakan dakwah digital yang tidak diimbangi pendalaman pemahaman agama sehingga yang timbul adalah konten dakwah yang menyimpang, menyinggung suatu kelompok bahkan membuat resah umat dan melahirkan perpecahan.¹

Belum lagi soal perseteruan antar umat sebab masalah sederhana berimbas luar biasa seperti perbedaan pilihan politik hingga politik identitas. Muaranya kebenaran tidak lagi penting sebab kalah oleh pembenaran bahkan melahirkan istilah *post truth* yang melihat betapa kebenaran tidak lagi penting.² Ini juga problem keumatan yang membutuhkan pendekatan metode dakwah yang tepat dalam menghadapinya. Salah-salah bukan terselesaikan justru dakwah akan membuat suasana menjadi semakin rumit dan api permusuhan antar lapisan masyarakat semakin panas.

Al-Qur'an sebagai sumber rujukan tertinggi dalam agama Islam sebetulnya sudah memberikan sinyal mengenai siapa sesungguhnya yang berhak melaksanakan dakwah. Kemudian, padarealitanya terjadi perbedaan pendapat maupun penafsiran tentang bagaimana ayat Al-Qur'an itu dimaknai dan ke mana arah kewajiban

¹ <https://jalandamai.org/dakwah-digital-ustadz-medsos-dan-pendangkalan-islam.html> diakses pada 15 April 2021, pukul 09.31

² Abdul Muid Nawawi, "Dakwah Islam Moderat dan Realitas Politik Identitas dalam Masyarakat Meme" dalam *Jurnal Bimas Islam*, Vol. 12 No. 1 Tahun 2019, hal. 70

dakwah sesungguhnya ditujukan. Merujuk dalam *Ensiklopedia Fiqih* terbitan 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-munkar* pada hakikatnya adalah 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 masing-masing ulama mengambil tempat soal ini menurut pandangannya.³ Secara mendasar perbedaan itu disebabkan pada masing-masing pendapat atau penafsiran dalam menafsirkan *lafadz minkum* pada ayat di atas. Sekelompok penafsir menyatakan bahwa *minkum* diartikan sebagai *li at-tab'îd* atau menyebarkan, maka implikasi tafsirnya adalah ayat tersebut tertuju pada sebagian kelompok saja untuk melaksanakan kewajiban dakwah, sampai sini dakwah dapat dikatakan sebagai kewajiban *kifâyah* atau kolektif. Sementara kelompok penafsir dan ulama lain, memformulasikan makna *minkum* dalam arti *li at-tabyîn* atau menjelaskan. Pendapat itu tentu berimplikasi bahwa kewajiban dakwah ditujukan kepada siapapun tanpa terkecuali, ini menjadikan dakwah sebagai kewajiban 'ain atau individual. Dalam hal ini, pengkajian utamanya adalah peneliti mencoba mendialogkan penafsiran Ibn Katsir dalam tafsirnya dan M. Quraish Shihab juga dalam tafsirnya untuk menggali apa sesungguhnya pendapat dan formulasi penafsiran keduanya dalam merumuskan tafsiran tentang kewajiban dakwah.

Dasar perbedaan dua sisi itulah yang kemudian peneliti gali untuk mencari titik tengah pada sisi mana dakwah merupakan kewajiban individual dan pada sisi mana dakwah menjadi kewajiban kolektif, serta mengapa sebagian ulama –khususnya Ibn Katsir– menyatakan dakwah adalah kewajiban individual dan sebagian lain –dalam hal ini M. Quraish Shihab– menyatakan kewajiban kolektif, sebab jika masih rancu dan bias tentang kewajiban dakwah dipahami dari sisi individu dan kolektif akan terjadi kerancuan pula dalam mengambil tindakan selanjutnya. Ketika suatu hukum telah ditentukan atau terjadi perbedaan, katakanlah kewajiban dakwah antara wajib individual dan wajib kolektif pasti masing-masing memiliki implikasi

³ Kementerian Wakaf dan Urusan Keislaman Kuwait, *al-Mausû'ah al-Fiqhiyah*. Jilid 6, Kuwait: Dzat as-Salasil, 1986, hal. 248. Dialog lebih lengkap dan komprehensif soal kewajiban dakwah akan dibahas di bab-bab selanjutnya.

hukum selanjutnya, hukum turunan serta efek domino berdasar penentuan hukum tersebut.

Sederhananya, jika dakwah dikatakan sebagai kewajiban individual bagi tiap orang Islam, maka tiap orang Islam punya otoritas melaksanakan dakwah apapun latar belakang dan kondisi keilmuannya, tidak pandang dia orang biasa, ulama, orang kaya, orang miskin, orang fasik, guru, murid, pekerja dan siapapun itu yang menyatakan Islam berarti berkewajiban menyampaikan dakwah dan melaksanakannya. Pun ketika kewajiban dakwah tersebut dikategorikan sebagai kewajiban kolektif maka implikasi hukum selanjutnya adalah, jika itu kolektif, lantas siapa yang dialamatkan untuk mengemban tugas dakwah, apa saja syaratnya, dari golongan mana dan kualifikasi keilmuan apa saja yang harus dimiliki untuk melaksanakan kewajiban dakwah tersebut.

Ada sebuah pernyataan yang cukup menenangkan peneliti walaupun setelahnya kembali timbul keresahan untuk terus kemudian tetap menggali kedalaman perihal ini. Adalah pernyataan Ibn an-Najjar yang menyatakan bahwa terlepas dari apakah dakwah itu wajib *'ain* atau *'kifayah* keduanya memiliki alasan logis yang juga berbeda soal perkara yang dituntut. Jika sifatnya *'aini* atau individual maka pelakunya diuji dengan kewajiban tersebut untuk melaksanakan kemudian mendapatkan pahala dan kebaikan serta diberi sanksi jika meninggalkan perkara tersebut, dalam hal ini dakwah. Sedangkan, yang sifatnya *kifâ'i* terealisirnya kewajiban itulah yang menjadi tujuan inti dan siapa yang melakukannya pun hanya menjadi soal terusan bukan soal inti.⁴

Peneliti mencoba membangun argumen diawali dari mengikuti trek Ibn an-Najjar bahwa dakwah secara kolektif poin utamanya adalah soal bagaimana realisasi itu dapat terwujud, namun setelah itu dalam hemat peneliti pelaku dakwah atau dai harus benar-benar dilihat dan perhatikan siapa yang menjalankan peranan tersebut dan apa kapasitasnya. Sampai sini, peneliti ingin membangun –sebatas– argumen awal dan memiliki kecenderungan bahwa dakwah adalah kewajiban yang sifatnya kolektif dan dilaksanakan tidak oleh setiap orang, sebab jika kewajiban ini dinisbatkan pada tiap orang apalagi di era di mana permasalahan umat Islam semakin kompleks maka sangat berbahaya jika seseorang yang tidak memiliki kapasitas keilmuan menyampaikan sesuatu yang –katakanlah– dapat menjadi tuntunan untuk banyak orang.

⁴ Yasin bin Ali, *Hukum-hukum Amar Makruf Nahi Munkar*, Bogor: Pustaka Thariqul Izzah, 2005, hal. 22

Secara logika bagaimana seorang dai bisa menyampaikan sesuatu apalagi pesan dakwah jika ilmunya terbatas bahkan tidak menguasai dalam suatu bidang ilmu. Akan terjadi bukan hanya subjektifitas tapi hawa nafsu yang dibalut ketidaktahuan menyebabkan seseorang bisa berkata apa saja tanpa ilmu. Kemudian jika dicerminkan dengan keadaan kini, saat ini dakwah dijadikan alat sebagai upaya terdepan dalam mempertahankan identitas keagamaan dan upaya penyebarluasan agama. Tentu ini tidak keluar dari esensi dakwah yakni sebagai ajakan kepada orang lain untuk meyakini dan mengamalkan akidah dan syariat Islam yang terlebih dahulu diyakini dan diamalkan oleh pendakwah itu sendiri.⁵

Realita di lapangan terkadang banyak ditemukan berbagai macam problem seputar keadaan dan kualifikasi para dai. Tidak heran hilang timbul wacana sertifikasi para dai yang gencar dilakukan pemerintah dalam hal ini Kementerian Agama. Tanpa menyinggung kelompok manapun dialog kritis tentang kapabilitas dai sering dikemukakan baik dalam forum ilmiah, pernyataan lembaga tertentu atau survey yang dilakukan beberapa pihak. Bahkan, Badan Intelijen Negara pernah suatu waktu mengeluarkan pernyataan –walaupun perlu pendiskusian dan pembuktian ilmiah lebih dalam– bahwa ada sekian puluh pendakwah atau dai tepatnya 50 dai yang disebutkan BIN terpapar radikalisme.⁶ Apapun tujuan pernyataan tersebut, bisa dilihat bahwa ada semacam bias pemahaman di lingkungan masyarakat Muslim terutama menyangkut para dai dan kualifikasinya, bagaimana bisa secara idealitas seseorang yang mengajak kepada kebaikan dan tuntunan agama mengajak juga pada tindakan dan paham radikal apalagi sampai ke arah terorisme, sungguh sesuatu yang disesalkan dan menjadi pekerjaan rumah bersama.

Dakwah sebetulnya jika dilihat secara etimologis berasal dari bahasa Arab yakni *da'â*, *yad'û*, *da'watan* yang berarti mengajak. Akar kata dakwah ini juga bisa diartikan sebagai menyeru, memanggil, meminta dan memohon tergantung susunan dan konteks kalimat yang menyertainya. Kata dakwah dalam berbagai bentuk derivasinya atau *wazan* di dalam Al-Qur'an sendiri disebutkan lebih dari 100 kata.

⁵ M. Munir dan Wahyu Ilahi, *Manajemen Dakwah*, Jakarta: Prenada Media Group, 2015, hal.7

⁶[https://www.google.com/search?client=firefoxbd&q=bin+bilang+pencera mah+radikal](https://www.google.com/search?client=firefoxbd&q=bin+bilang+pencera+mah+radikal) diakses pada 3 Desember 2020, pukul 12.37. Ini hanya salah satu indikasi dari berbagai macam indikasi yang ada terutama survey-survey dan analisis yang bertebaran di media baru baik internet maupun sosial media, atau bahkan mulai diangkat di forum-forum diskusi baik di luar kampus maupun di kalangan akademisi menyikapi hal ini.

Konteksnya tentu bermacam-macam, mulai dari ajakan dakwah, metode dakwah, keutamaan dakwah hingga sejarah dakwah.⁷

Dakwah yang hakikatnya menyeru kepada kebaikan dewasa ini mengalami transformasi luar biasa. Seiring dengan pesatnya perkembangan teknologi informasi dan komunikasi membuat cara pandang orang terhadap dakwah menjadi lebih maju dan terbuka. Dakwah kini tidak melulu soal menyampaikan ceramah di pengajian-pengajian dan tablig akbar, berpidato dari satu mimbar ke mimbar lainnya dari satu masjid ke masjid lainnya. Dakwah pada era ini dipahami dan disampaikan dengan berbagai metode dan cara. Mulai dari dakwah melalui lagu, film, salawat, kesenian bahkan olahraga. Sekalipun metode yang dilakukan adalah mainstream seperti ceramah, maka wasilah atau medianya yang bertransformasi.

Jika dahulu seorang ustaz berceramah pada satu masjid maka yang dapat mendengar pesan-pesannya adalah jemaah yang berada di dalam masjid dan lingkungan masjid, namun dengan perkembangan teknologi informasi dan komunikasi, ustaz yang berceramah di masjid tadi kini pesannya dapat diperluas tanpa batas dan dapat didengar oleh siapa saja. Salah satu *mad'û* atau pendengarnya dapat dengan mudah melakukan siaran langsung dengan perantara fitur sosial media seperti Instagram, Facebook, YouTube dan lainnya sehingga yang mendengar ceramahnya bukan hanya sekitar lingkungan masjid lagi, namun bisa meluas menembus batas teritori dan geografis.⁸

Keadaan ini yang coba dimanfaatkan oleh berbagai orang untuk meluaskan sepek terjang dakwah dan jangkauan dakwah agar dakwah betul-betul bisa diterima siapa saja, kapan saja dan di mana saja. Era ini membuat masyarakat menjadi tidak perlu berlelah-lelah duduk berjam-jam di masjid untuk mendengarkan ceramah, pasalnya hanya dengan membuka gawai yang ada di genggamannya ribuan video ceramah multi bahasa dan dari ustaz manapun yang dikehendaki akan keluar dan siap disaksikan walau dari tempat tidurnya. Ini sebuah pergeseran fenomena dakwah yang tentu pada akhirnya memunculkan dua sisi kebaikan dan keburukannya.

⁷ Wahidin Saputra, *Pengantar Ilmu Dakwah*, Jakarta: Rajagrafindo Perkasa, 2011, hal.1

⁸ Hal demikian nampaknya menjadi sesuatu yang lumrah di era ini, dakwah mengalami pergeseran pola yang sangat jauh dari sisi teknis dan *wasilah* atau *thariqahnya*. Fenomena demikian tidak bisa dipungkiri memiliki banyak efek domino baik yang positif maupun yang kurang mengenakan, terutama –sekali lagi– yang arahnya soal kapasitas kemampuan dan keilmuan dai sebagai titik ukur aktivitas dakwah.

Melihat ini, peneliti berkeyakinan setiap orang akan semakin tersetrum untuk melaksanakan kegiatan dakwah, menggebu-gebu semangatnya dalam berdakwah dan sangat *excited* untuk menyampaikan pesan-pesan dakwah, namun sementara sisi yang lainnya belum atau kurang memahami bahwa dakwah tidak hanya bermodal nekad dan berani tapi harus juga dibarengi dengan kapabilitas keilmuan penunjang yang amat beraneka ragam.

Ini yang kemudian melatarbelakangi peneliti untuk mengadakan penelitian tafsir seputar kewajiban dakwah untuk memberikan jawaban minimal paparan tentang hakikat kewajiban dakwah dari Al-Qur'an yang diutarakan para mufasir sesuai konteks zamannya ditambah pendapat-pendapat ulama yang mendukung untuk memperkuat argumen yang peneliti bangun sekaligus melihat latar belakang sehingga bisa lahir pendapat-pendapat demikian. Peneliti tidak mengingkari pendapat bahwa dakwah adalah kewajiban individual, dalam sisi sekedar memberi peringatan dan mengajak menuju kebaikan atau mencegah perbuatan buruk. Akan tetapi dakwah yang simultan, komprehensif dan terstruktur serta terlembaga tidak serta merta setiap orang diberikan keleluasaan untuk menyampaikan dakwah dengan penekanan demikian.

Kegalauan yang lain dalam hati peneliti adalah soal irisan antara kajian tafsir dan dakwah yang jarang sekali bertemu secara komprehensif. Terlebih dahulu diketahui bersama dalam kajian tafsir itu sendiri, tafsir dikelompokkan menjadi beberapa kategori pembagi. Ada kalanya dikategorikan melalui sumber seperti *bi al-ma'tsûr*, *bi ar-ra'yi* dan *isyâri*. Pada sisi lain tafsir juga dikembangkan melalui pendekatan metodologisnya atau cara penyajian tafsir. Menurut M. Quraish Shihab dikenal empat metode umum yakni *tahlily* atau analisis, *ijmâly* atau global, *muqârin* atau perbandingan dan *maudhû'iy* atau tematik⁹. Peneliti melihat, jika penelitian ini dikembangkan dengan serius, ada potensi untuk melahirkan sebuah karya baru yang dapat memberi sumbangsih pada pengembangan ilmu tafsir terutama tafsir tematik soal ayat-ayat dakwah yang keberadaannya sangat sedikit dibanding dengan katakanlah tafsir tematik soal ayat-ayat hukum, *i'jâz Al-Qur'ân*, *nâsikhah-mansûkhah*, *amtsâl*, *aqsâm* dan tema-tema lainnya. Karya-karyanyapun bertebaran seperti *at-Tibyân fii Aqsâm Al-Qur'ân* karya Ibn al-Qayyim, *Majaz Al-Qur'ân* karya Abu Ubaidah, *Mufradât Al-Qur'ân* karya ar-Raghib al-Ashfahani, *an-*

⁹ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat Al-Qur'an*, Tangerang: Lentera Hati, 2013, hal. 321

Nâsikh wa al-Mansûkh karya Abu Ja'far an-Nahas, *Ahkâm Al-Qur'an* karya al-Jasshash, *Asbâb an-Nuzûl* karya Abu al-Hasan al-Wahidi dan karya-karya tafsir tematik lainnya.¹⁰

Begitupun dari sisi corak atau konten penafsiran Al-Qur'an, dikenal juga dengan kecenderungan mufasir (*ittijâh*) dalam menjelaskan tafsirnya seperti tafsir bercorak fikih atau *fiqhi*, filsafat atau *falsâfi*, ekonomi atau *iqtisâdi* bahasa atau *lughâwi*, ilmiah atau *'ilmî*, sosial budaya atau *adab ijtimâ'i*.¹¹ Keprihatinan peneliti berlanjut ketika melihat hampir di setiap contoh tentang pembahasan tafsir dari sisi corak atau kecenderungannya, tidak pernah terlihat contoh tafsir dengan kecenderungan dakwah atau *da'âwi*. Peneliti belum sampai pada tatanan apakah tidak ada yang menulis tafsir dengan kecenderungan dakwah atau ulama-ulama dakwah tidak ada yang memiliki kecenderungan menulis tafsir dengan *background* ke-dakwah-annya, atau memang keterbatasan peneliti dalam menemukan rujukan dan *marâji'* perihal demikian.

Pada saat didiskusikan soal penafsiran dari sudut pandang manapun itu, maka problem utamanya adalah bagaimana sebuah teks dalam Al-Qur'an itu diberi makna saat dibaca walaupun Al-Qur'an sendiri telah lahir dari masa yang sudah lampau. Melalui itu mufasir sebetulnya dituntut untuk sekadar mengulang makna-makna masa lampau atau melahirkan inovasi-inovasi makna yang lebih kreatif dan kekinian sesuai dengan tuntunan zaman.¹² Ini yang perlu kiranya para mufasir ataupun penggiat dakwah mulai mengarahkan kepada kecenderungan itu untuk menggali lebih banyak lagi spirit-spirit dakwah yang digariskan oleh Al-Qur'an sebagai rujukan hukum yang paling tinggi.

Berangkat dari sana upaya kecil peneliti ini diniatkan dapat membantu memberikan nuansa dan menambah khazanah keilmuan tafsir yang dipotret dari sisi dakwah pun sebaliknya, dakwah atau keilmuan dakwah juga dapat dipotret dengan keilmuan tafsir seperti tafsir begitu banyak dipotret melalui karya-karya tafsir dengan corak bahasa katakanlah seperti *Tafsir Jalâlain* karya Imam Jalal ad-Din al-

¹⁰ Manna Al-Qaththan, *Pengantar Studi Ilmu Al-Qur'an*, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2004, hal. 430-431. Secara pribadi peneliti jarang sekali menemukan kitab atau buku yang menghimpun atau berbicara soal ayat-ayat dakwah secara komprehensif, jikapun ada keberadaannya hanya satu dua seperti *Tafsir Da'âwi* karya Atabik Luthfi, dan tentu itu adalah keterbatasan bacaan dan pengetahuan peneliti soal referensi terkait tafsir tematik bidang dakwah.

¹¹ Kusroni, "Mengenal Ragam Pendekatan, Metode dan Corak dalam Penafsiran Al-Qur'an" dalam *Jurnal Kaca*, Vol.9 No.1 Tahun 2019, hal. 87

¹² Abdul Rouf, "Al-Qur'an dalam Sejarah (Diskursus Soal Sejarah Penafsiran Al-Qur'an)" dalam *Jurnal Mumtâz*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2017, hal. 11

Mahali dan Jalal ad-Din as-Suyuthi, corak fikih seperti *al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur'ân* karya monumental al-Qurtubi atau corak sufi seperti *Lathâif al-Isyârah* karya al-Qushairi.¹³

Latar problematis inilah yang ingin coba peneliti gali dalam penelitian ini disandingkan dengan kondisi pelaksanaan dakwah yang telah dijelaskan sebelumnya tentang status kewajiban dakwah teralamat kepada siapa sesungguhnya. Melalui penelitian ini, peneliti ingin mencoba menggali dan memaparkan porsi-porsi sesuai kapabilitas masing-masing dan kadar kemampuan dalam berkewajiban menyampaikan dakwah dengan antaran ilmu tafsir khususnya pendapat dua tokoh tafsir kompatibel pada zamannya dan mewakili situasi zamannya. Diharapkan dengan itu tafsir atau upaya bersama ini khususnya peneliti memahami tafsir serta ayat-ayat dakwah melalui tafsiran Ibn Katsir dan M. Quraish shihab mampu menegaskan bahwa tafsir benar-benar mampu memberi jawaban di tengah kegalauan dan kerancuan tindak keagamaan khususnya dalam memutuskan, kapasitas berdakwah sesuai dengan kapasitas diri.

Ketika paparan sudah disampaikan dan tafsir telah menjelaskan, jangan sampai ada dan timbul lagi kesan otorisasi dalam menggelorakan semangat dakwah yang tidak berbanding lurus dengan kualitas keilmuan yang dimiliki dai agar ke depannya mampu untuk benar-benar menjadi *problem solver* terhadap berbagai kesulitan yang di hadapi umat bukan justru memperkeruh keadaan dengan keterbatasan keilmuan yang dimiliki.

Maka peneliti berharap penelitian ini mampu benar-benar membawa suatu diskursus baru yang memberikan khazanah keilmuan baru baik dalam pengembangan keilmuan tafsir Al-Qur'an pun terhadap dakwah itu sendiri yang dalam hal ini sedang dan akan dipotret melalui kacamata perbandingan (*muqârin*) antara *Tafsîr Ibn Katsîr* dan *Tafsîr al-Mishbâh* serta alat-alat bantu lain dari kedua sisinya termasuk *pendapat* mufasir 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'an dan dampak pula pada keberlangsungan dakwah. Berdasarkan latar belakang tersebut peneliti memformulasikan sebuah judul penelitian tesis, yakni **“Kewajiban**

¹³ Ahmad Izzan, *Metodologi Ilmu Tafsir*, Bandung: Tafakkur, 2009, hal. 200. Lagi-lagi peneliti pribadi belum menemukan contoh corak penafsiran dari sisi dakwah atau *da'awi*. Tidak seperti coral fikih, sufi dan bahasa yang begitu kaya karya-karya serta ulama yang menulisnya.

Dakwah dalam Al-Qur'an antara Fardu Ain dan Fardu Kifayah (Studi Komparatif atas *Tafsîr Ibn Katsîr* dan *Tafsîr Al-Mishbâh*)

B. Identifikasi Masalah

Berawal dari terjadinya *gap* atau ketidaksesuaian antara *das sein* (realitas) dan *dan sollen* (idealitas)¹⁴ yang terjadi soal dakwah membuat peneliti tergelitik untuk menggali permasalahan ini menjadi lebih dalam. Identifikasi masalah ini peneliti uraikan sebagai berikut:

1. Kacamata peneliti berpandangan bahwa idealnya pada kompleksitas masalah yang dihadapi dewasa ini tidak setiap orang punya otoritas dalam berdakwah sebab dibutuhkan berbagai macam perangkat ilmu dalam menunjang kegiatan dakwah tersebut, katakanlah seorang ulama, tentu akan beririsan dengan berapa lama dia belajar, siapa guru-gurunya, apa rumpun keilmuannya, seberapa banyak pengalaman dalam memecahkan masalah terkait bidang keilmuannya dan kriteria-kriteria lain yang mensyaratkan dan mengisyaratkan seseorang untuk mengemban tugas dakwah.
2. Pada kenyataan atau realitanya kini, siapa saja seolah punya kebebasan dalam menyampaikan dakwah tanpa ada latar belakang keilmuan yang mumpuni dan kredibel, siapa gurunya, dari mana dia belajar, banyak yang kemudian hanya bermodal internet lantas bergelar ustaz dan mengisi ceramah serta kajian di mana-mana.
3. Ini semua menjadi problem mendasar dalam hemat peneliti yang kemudian ingin peneliti *review* dan identifikasi kembali bagaimana sesungguhnya kewajiban dakwah itu ditetapkan dan siapa saja yang berhak mengemban tugas dan kewajiban dakwah tersebut.
4. Berangkat dari sana peneliti ingin memotret dua sisi kontekstualitas zaman yang masing-masing diwakili oleh penafsir yang teramat *masyhur* sampai kini. Pada satu sisi peneliti akan banyak menggali dan memotret bagaimana Ibn Katsîr dengan karyanya *Tafsîr Al-Qur'ân al-'Adzhîm* atau yang masyhur dengan nama *Tafsîr Ibn Katsîr* seorang penafsir salaf kelahiran 700 H atau 1301 M¹⁵ dan

¹⁴ Nashrudin Baidan dan Erwati Aziz, *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009, hal. 84. Ini merupakan salah satu definisi dari masalah penelitian yang paling umum didengar, yakni jarak atau ketidaksesuaian antara harapan dan realita, harapan atau idealitasnya begini namun yang terjadi di lapangan sebaliknya, itulah akar sesungguhnya masalah yang bisa digali lebih dalam dalam penelitian sehingga menemukan formulasinya untuk memecahkan kesenjangan tersebut.

¹⁵ Nur Faizin Maswan, *Kajian Deskriptif Tafsir Ibnu Katsîr: Membedah Khazanah Klasik*, Yogyakarta: Menara Kudus, 2002, hal. 35

M. Quraish Shihab ulama tafsir kontemporer Indonesia kelahiran Rappang, Sulawesi Selatan, 16 Februari 1944¹⁶ lewat Tafsirnya yang fenomenal *Tafsir al-Mishbâh* memetakan dan memformulasikan rumusan tentang kewajiban berdakwah *plus* latar belakang keilmuan dan pemikiran serta sosio-historis keduanya sehingga lahir sebuah formulasi tafsiran tentang kewajiban berdakwah.

C. Pembatasan dan Perumusan Masalah

1. Pembatasan Masalah

Penelitian ini dibatasi dan difokuskan untuk melihat tentang penafsiran Ibn Katsir dan M. Quraish Shihab tentang ayat-ayat dakwah terutama soal kewajiban dakwah menurut Ibn Katsir dan M. Quraish Shihab dalam memotret dan menjelaskan ayat-ayat tentang kewajiban dakwah seperti Surat Ali ‘Imrân ayat 104 dan al-Ma’idah ayat 67 sebagai ayat kewajiban dakwah dan ayat-ayat bertema dakwah lainnya sekaligus mencoba menggali latar belakang baik keilmuan, pemikiran dan sosio-historis kedua penafsir sehingga terlahir penafsiran tentang kewajiban dakwah dalam bingkai tafsiran masing-masing sesuai konteks zaman dan keadaan masyarakatnya. Peneliti batasi hanya pada penafsiran Ibn Katsir dan M. Quraish Shihab, sekalipun mempertimbangkan penafsiran lainnya, itu hanya sebagai penguat dan juga bahan pembandingan terhadap kedua penafsiran utama.

2. Perumusan Masalah

Berdasarkan paparan yang dijelaskan di atas baik latar belakang, identifikasi maupun pembatasan masalah, maka peneliti merumuskan permasalahan menjadi bentuk pertanyaan sebagai berikut:

- a. Bagaimana hukum kewajiban dakwah menurut penafsiran Ibn Katsir dan M. Quraish Shihab dalam tafsirnya?
- b. Bagaimana latar belakang keilmuan, pemikiran dan sosio-historis keduanya sehingga melahirkan penafsiran masing-masing dalam menafsirkan ayat-ayat seputar kewajiban dakwah?
- c. Bagaimana analisis komparatif penafsiran Ibn Katsir dan M. Quraish Shihab serta implikasi dari latar belakang

¹⁶ Latief Siregar, *et.al*, *Cahaya, Cinta dan Canda: M. Quraish Shihab*. Tangerang: Lentera Hati, 2015, hal. 7

keilmuan, pemikiran dan sosio-historis terhadap penafsiran tentang kewajiban dakwah?

D. Tujuan Penelitian

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

1. Untuk mengetahui tentang hukum kewajiban dakwah menurut penafsiran Ibn Katsir dan M. Quraish Shihab dalam tafsirnya
2. Untuk menjelaskan latar belakang keilmuan, pemikiran dan sosio-historis keduanya sehingga melahirkan penafsiran masing-masing dalam menafsirkan ayat-ayat seputar kewajiban dakwah.
3. Untuk menganalisis komparasi penafsiran keduanya serta implikasi dari latar belakang keilmuan, pemikiran dan sosio-historis terhadap penafsiran tentang kewajiban dakwah

E. Manfaat Penelitian

Manfaat penelitian ini dibagi 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 dakwah yang ada 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, pun terhadap dakwah itu sendiri yang dalam hal ini sedang dan akan dipotret melalui kacamata studi perbandingan (studi komparatif) antara *Tafsîr Ibn Katsîr* dan *Tafsîr 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 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 kegiatan dakwah. Para penggiat dakwah dan siapapun termasuk peneliti sudah tidak perlu lagi gusar dalam menjalankan dakwah mengingat setelah penelitian ini ada jalan tengah yang menengahi posisi untuk menentukan pelaksanaan kegiatan dakwah baik dari sisi individual dan kolektif sesuai dengan porsi-porsi yang ada berdasarkan uraian-uraian lengkap dari para mufasir ditambah latar belakang keilmuan

dan sosio-historis para mufasir dalam memformulasikan tafsirannya sehingga ada pelajaran yang bisa diambil melihat konteks keadaan masyarakat yang mewakili masing-masing mufasir. Melalui penelitian ini juga diharapkan agar kiranya semua terus belajar dan meng-*upgrade* keilmuan dan kemampuan diri agar terus mampu menjawab tantangan dakwah yang kian hari semakin kompleks.

F. Kerangka Teori

1. Teori Strukturalisme Genetik

Strukturalisme Genetik adalah sebuah teori yang peneliti 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 di mana teks atau karya itu lahir.¹⁷ Ini merupakan formulasi dari teori sebelumnya strukturalisme genetik yang melihat sebuah karya sastra hanya pada tataran apa yang ada di dalam karya sastra itu sendiri, belum melihat kenyataan-kenyataan sosial dan sejarah yang membangun dan mendukung lahirnya karya sastra tersebut.

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. Latar sejarah akan membukakan mata dan pandangan peneliti terutama pada kerangka keragaman (*diversity*), perubahan (*change*) dan kesinambungan (*continuity*) sedang pada tataran filosofis struktur dasar dan pemikiran kedua tokohlah yang

¹⁷ Lucien Goldmann, "The Sociology of Literature: Status and Problem Methods", dalam *International Social Science Journal*, Vol. 19 No. 4 Tahun 1967, hal 493

menjadi tampil dominan.¹⁸ Ini yang kemudian peneliti coba gali, melihat tafsir Ibn Katsir dan tafsir M. Quraish Shihab soal pentafsiran tentang ayat-ayat kewajiban dakwah baik dari intrinsik tafsir itu sendiri sekaligus melihat apa sesungguhnya yang ada di belakang panggung penafsiran tersebut baik pemikiran keduanya juga konteks sosio-historis masyarakat ketika tafsir itu lahir dalam menyikapi keadaan sosial masyarakat 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 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.

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 diidentifikasi sebagai sebuah kelompok dalam sejarah yang telah menciptakan suatu pandangan lengkap dan menyeluruh tentang kehidupan dan banyak

¹⁸ Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Yogyakarta: Rake Sarasin, 2000, hal. 303-304. Teori dari kajian sastra ini banyak dipinjam dalam penelitian bernuansa teks termasuk teks kitab suci Al-Qur'an pun penelitian tafsir, seperti disertasi karya Abdul Mustaqim berjudul *Epistemologi Tafsir Kontemporer (Studi Komparatif antara Fazlur Rahman dan Muhammad Syahrur)* dan disertasi Ilyas Daud berjudul *Kritik Hamka atas Komunisme dalam Tafsir 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 tafsir tersebut diformulasikan.

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. 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.¹⁹ Melalui teori ini penelitian tentang teks tafsir Ibn Katsir dan M. Quraish Shihab akan peneliti 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, peneliti juga melakukan kajian pustaka sederhana untuk menemukan penelitian-penelitian yang memiliki irisan dengan penelitian yang dilakukan peneliti. Penelitian-penelitian tersebut memiliki kaitan dengan apa yang akan peneliti teliti namun secara konteks dan masalah tentu sangat berbeda, diantaranya adalah:

1. Tesis dengan judul “Konsep *Khilâfah* dalam Al-Qur’an (Studi Komparatif terhadap *Tafsir Ibn 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 khilafah dalam Al-Qur’an dengan mengomparasi penafsiran tafsir *Ibn Katsîr* dan *al-Mishbâh*, lahir dari kegelisahan dan keprihatinan terhadap kondisi kepemimpinan di Indonesia dan umumnya dunia. Persamaan tesis

¹⁹ Widada Faruk, *Pengantar Sosiologi Sastra: Dari Strukturalisme Genetik sampai Post-Modernisme*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010, hal. 13-15

ini dengan penelitian yang akan peneliti laksanakan adalah objek kajiannya yakni sama-sama mengomparasi tafsir *Ibn Katsîr* dan *al-Mishbâh* dengan teori dan pendekatan perbandingan atau studi komparatif namun pembahasan utamanya sangat berbeda, peneliti membahas tentang kewajiban dakwah 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’an dan Tafsir UIN Sunan Ampel Surabaya tahun 2015. Membahas soal metode dakwah dalam Al-Qur’an dalam bingkai komparasi antara penafsiran Sayyid Qutub dan M. Quraish Shihab, ada kemiripan dengan penelitian peneliti soal kesamaan membahas tentang dakwah, hanya saja peneliti membahas tentang hukum dakwah yakni kewajiban individual dan kolektifnya sedangkan penelitian ini memfokuskan diri pada metode dakwah yang disiapkan Al-Qur’an terutama lewat kacamata kedua tokoh di atas, berbeda dengan peneliti melihat dalam kacamata Ibn Katsîr dan M. Quraish Shihab, penelitian ini memotret pandangan tafsir Sayyid Qutub dan M. Quraish Shihab.
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 tafsirnya secara epistemologis dan bercorak rasional. Kesamaan dengan penelitian peneliti beririsan pada dakwah secara umum dan penggunaan tafsir dalam menggali atau menjelaskan sebuah konsep tentang dakwah, hanya saja penelitian ini lebih umum tentang dakwah namun mendalam sedangkan penelitian peneliti lebih khusus dan sempit yakni hanya membahas soal kewajiban dakwah 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 peneliti.

H. Metode Penelitian

1. Pemilihan Objek Penelitian

Penelitian ini mencoba mengarahkan objek penelitian kepada penafsiran Ibn Katsîr maupun M. Quraish Shihab tentang

ayat-ayat yang menjelaskan kewajiban dakwah sekaligus menggali latar belakang pemikiran dan sosio-historis keduanya sehingga lahir formulasi pemikiran demikian.

Objek penelitian dan juga masalah-masalah yang mengitarinya akan coba peneliti 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.²⁰ 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.²¹

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 terciri 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 peneliti sampaikan sebelumnya.²² Tentu dalam hal ini daftar kepustakaan dan sumber yang akan digali adalah soal penafsiran kewajiban dakwah dan sumber lainnya yang mendukung penggalian informasi terhadap hal itu yang masih ada kaitannya dengan ruang lingkup Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir.

Semenetara metode analisis komparatif guna menjembatani dua konsep yang akan didialogkan pada penelitian ini adalah sebuah

²⁰ Sugiono, *Memahami Penelitian Kualitatif*, Bandung: Alfabeta, 2007, hal. 88

²¹ Rachmat Kriyantono, *Teknik Praktis Riset Komunikasi*, Jakarta: Kencana, 2007, hal.58

²² Nashrudin Baidan dan Erwati Aziz, *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir* . . . , hal. 28. Dewasa ini penelitian kepustakaan berkembang dengan semakin tumbuh kembangnya era komunikasi digital. Bahan-bahan yang dahulunya identik dengan perpustakaan, usang dan membosankan, sekarang hanya dengan gawai dan PC yang dimiliki data-data penelitian dari seluruh dunia dengan mudahnya diakses secara digital. Ditambah di masa pandemi seperti ini, kesulitan akses untuk ke perpustakaan menjadi tantangan sendiri. Data-data dan sumber rujukan digital bisa menjadi alternatif permasalahan demikian.

penelitian deskriptif yang mencoba mencari jawaban secara mendasar tentang sebab-akibat dengan menganalisis faktor-faktor penyebab terjadi atau munculnya fenomena tertentu.²³ Lebih spesifiknya penelitian ini merupakan penelitian yang membandingkan sesuatu yang memiliki kesamaan fitur untuk menjelaskan gagasan atau sebuah prinsip (*a comparasion between things which have similar features, often used to help a principal or idea*).²⁴

Metode penelitian ini amat sering digunakan dalam penelitian berbasis tafsir maupun Al-Qur'an termasuk di dalamnya sebagai metode penafsiran Al-Qur'an yang sering disebut sebagai (*muqârin*). Praktiknya, penelitian ini dapat mengkaji soal perbandingan teks atau *nash* ayat-ayat Al-Qur'an yang memiliki kesamaan atau kemiripan redaksi dalam satu kasus yang sama. Bisa juga digunakan untuk membandingkan Al-Qur'an 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'an²⁵ dan inilah yang digunakan peneliti untuk membandingkan dan mendialogkan penafsiran Ibn Katsir dan M. Quraish Shihab untuk kemudian dilihat irisan di antara formulasi penafsiran keduanya.

Penelitian ini selain beririsan dengan metode komparatif (*muqârin*) sedikit banyak juga mengambil dan meminjam prinsip-prinsip tafsir *maudhû'i*. Irisan itu terjadi sebab ada sebuah tema besar yang peneliti ambil yakni soal kewajiban dakwah kemudian memilah ayat-ayat mana saja kiranya yang terkait dengan tema besar itu kemudian dianalisis dengan perangkat-perangkat yang dipaparkan di atas. –Perlu jadi catatan– bahwa peneliti mengambil prinsip-prinsip utamanya saja dalam tafsir *maudhû'i* untuk mengategorisasi tema dan ayat-ayat yang berkesesuaian untuk kemudian diperbandingkan penafsiran di atas kertas serta atmosfer ketika penafsiran demikian disusun. Langkah demikian adalah step paling mendasar dari tafsir *maudhû'i* untuk menentukan tema serta

²³ Moh. Nazir, *Metodologi Penelitian*, Bogor: Ghalia Indonesia, 2009, hal. 58

²⁴ Abdul Mustaqim, *Metode Penelitian Al-Qur'an dan Tafsir*, Yogyakarta: Idea Press, 2019, hal. 132

²⁵ Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran Al-Qur'an: Kajian Kritis terhadap Ayat-ayat yang Beredaksi Mirip*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009, hal. 59-60. Jika merujuk pada pendapatnya M. Quraish Shihab tentang metode penafsiran secara umum, metode komparasi termasuk dari empat metode yang ada dalam menafsirkan Al-Qur'an yang memang sudah digunakan sejak lama oleh penafsir dalam mengembangkan penafsiran Al-Qur'an yakni *tahlily* atau analisis, *ijmâly* atau global, *muqârin* atau perbandingan dan *maudhû'iy* atau tematik.

pengumpulan semua ayat yang memiliki tema sama meskipun dengan latar belakang turun yang berbeda.²⁶

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 *Tafsîr Al-Qur'ân al-'Adzhîm* atau lebih terkenal dengan *Tafsîr Ibn Katsîr* karya Abu al-Fida Isma'il ibn Amr ibn Zara' ad-Dimasyqi atau akrab dengan sebutan Ibn Katsir termasuk kitab-kitab terjemahan dan ringkasannya seperti *Lubâb at-Tafsîr min Ibn Katsîr* karya Abdullah bin Muhammad Alu Syaikh yang diterjemahkan oleh Abdul Ghoffar atau kitab *Taisiru al-Aliyyu al-Qadîr li Ikhtishâr Tafsîr Ibn Katsîr* karya Muhammad Nasib ar-Rifa'i yang diterjemahkan ke Bahasa Indonesia oleh Syihabuddin menjadi *Kemudahan dari Allah: Ringkasan Tafsir Ibnu Katsir*. Sumber primer selanjutnya adalah kitab tafsir M. Quraish Shihab yang berjudul *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*. Peneliti juga meniatkan mengambil rujukan primer tambahan berupa wawancara langsung dengan M. Quraish Shihab guna menguatkan apa-apa yang dipaparkan oleh M. Quraish Shihab dalam tafsirnya.

Sedangkan sumber data sekunder meliputi kitab-kitab tafsir dan juga pendapat-pendapat ulama tafsir dalam tafsirnya masing-masing seperti *Tafsîr 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 yang mendukung penelitian ini terutama soal dua konsep yang akan dikomparasikan juga buku-buku lain terkait konsep dakwah, metodologi dan konteks pendukung sosio-historis 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

²⁶ Abdul Muid Nawawi, Hemeneutika Tafsir *Maudhû'i*, dalam *Jurnal Suhuf*, Vol. 9 No. 1, 2016, hal. 9

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.²⁷ 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 Shihab. Hemat peneliti, 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.²⁸ Praktiknya peneliti 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 Shihab 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.²⁹ Data yang peneliti dapatkan berupa data-data tulisan hasil kajian kepustakaan maupun wawancara jika memungkinkan, akan dikumpulkan dan diseleksi serta dikaji dengan menggunakan metode analisis komparatif sebagai ruh dasar penelitian ini. Peneliti akan mencoba mendialogkan dan menghubungkan data-data yang ada satu dengan yang lainnya sambil melihat irisan-irisan kesamaan yang

²⁷ Nurul Hidayati, *Metodologi Penelitian Dakwah dengan Pendekatan Kualitatif*, Jakarta: UIN Jakarta Press, 2006, hal.63

²⁸ Sutrisna Hadi, *Metodologi Research*, Yogyakarta: Andi Offset, 1989, hal. 139

²⁹ Masri Singarimbun dan Sopian Efendi, *Metodologi Penelitian Survey*, Jakarta: LP3ES, 1989, hal. 4

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. Peneliti 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 peneliti lakukan selain dengan mencoba meminta pendapat pakar yang kompatibel dalam urusan tafsir sebagai upaya menguji data yang ada agar tidak terjadi subjektivitas dalam diri peneliti 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.³⁰

I. Jadwal Penelitian

Penelitian ini diniatkan dan dijadwalkan rampung dalam kurun waktu tiga sampai enam bulan, terhitung dari Januari 2021 sampai Maret dengan tenggat waktu target peneliti paling akhir pada Juni 2021. Penelitian studi pustaka ini akan difokuskan dalam pencarian data di perpustakaan-perpustakaan dan koleksi buku pribadi peneliti maupun data-data atau referensi digital yang keberadaannya tidak terbatas, serta jika memungkinkan dengan kondisi pandemi yang mulai mereda, penelitian ini akan dikuatkan dengan penggalian data langsung dari sumber primer yakni M. Quraish Shihab di Pusat Studi Qur'an atau diupayakan secara daring untuk komunikasi dan mengambil data langsung dari M. Quraish Shihab.

³⁰ Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran Al-Qur'an: Kajian Kritis terhadap Ayat-ayat yang Beredaksi Mirip . . .*, hal. 65

J. Sistematika Penelitian

Bagian ini memberikan penjelasan secara singkat tentang skema dan sistematika penelitian 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, serta sistematika penelitian. Bab awal selalu menjadi pijakan sekaligus alat yang dapat membedah penelitian menjadi lebih tajam dan komprehensif, alat-alat itu akan coba peneliti uraikan secara detail agar pada penyusunan bab-bab selanjutnya konektivitas pemikiran dan pembedahan permasalahan tetap dapat dilakukan.

BAB II: Konsep Dakwah dan Kewajiban Dakwah, pada bab yang kedua ini, uraian terdiri dari konsep dakwah dan konsep kewajiban dakwah secara umum, mengaitkan juga dengan *amar ma'rûf nahî munkar* sebagai bagian dari dakwah, disoroti juga ayat-ayat Al-Qur'an tentang kewajiban dakwah serta berbagai khazanah pendapat ulama tentang kewajiban dakwah baik yang mendukung dakwah sebagai kewajiban *'ain* maupun *kifâyah*. Pada bagian ini penjelasan tentang konsep dakwah menjadi penting sebab dari sini peneliti berangkat dan menggali permasalahan yang ada untuk diketemukan solusi atau minimal jalan tengah terhadap persoalan aplikatif dakwah yang muaranya bersumber pada biasanya penjelasan atau kelemahan masing-masing secara teoritis menyangkut kewajiban dakwah bahkan dakwah itu sendiri.

BAB III: Biografi Ibn Katsir dan M. Quraish Shihab. Bagian ini berisi uraian biografi kedua tokoh baik Ibn Katsir maupun M. Quraish Shihab 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 Katsir dan M. Quraish Shihab tentang Ayat-ayat yang Berkaitan dengan Kewajiban Dakwah. Bagian ini merupakan bab inti atau pembahasan utama tentang penelitian tesis yang menguraikan tentang penafsiran

keduanya tentang ayat-ayat kewajiban dakwah, latar belakang keilmuan, pemikiran dan sosio-historis keduanya sehingga lahir pemikiran demikian tentang kewajiban dakwah dalam penafsiran masing-masing serta analisis komparatif dan jalan tengah tentang penafsiran keduanya menyangkut permasalahan utama yakni kewajiban dakwah. Bagian ini menjadi ruh utama dalam penelitian hasil penelitian tesis ini, dari bagian ini peneliti mencoba menggali titik tengah dengan uraian latar belakang yang dijelaskan di bab tiga dipadukan dengan konsep-konsep yang mendukung di bab dua, 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 dilaksanakan, ditambah saran bagi peneliti pribadi, pembaca, penggiat tafsir, penggiat dakwah dan seluruh sivitas akademik kampus serta berisi juga tentang implikasi penelitian ini untuk pengembangan keilmuan tafsir dan kegiatan dakwah.

BAB II

KONSEP DAKWAH DAN KEWAJIBAN DAKWAH

A. Dakwah dan Kewajiban Dakwah

Dakwah secara *lughâwîy* berasal dari kata “*da’wah*” yang berarti panggilan, seruan atau ajakan berarti juga sebagai penuntutan dan doa.¹ Bentuknya dalam bahasa Arab disebut sebagai *mashdâr*. Sedang kata kerjanya atau dalam bahasa Arab disebut *fi’l* yakni *da’â*. *yad’û da’watan* yang berarti mengajak, menyeru atau memanggil. 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:

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

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

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

أَدْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ^٤

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

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 pengebangannya 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 gamblang dan jelas “*حثُّ الناس على الخير والهدى . والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر*.”

⁶ bermakna ajakan dan dorongan kepada 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 masalah dan kebaikan dampai akhirat.

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

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

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

Zainudin MZ seorang dai terkemuka pada masanya memberikan pandangannya tentang definisi dakwah sebagai usaha memberikan jawaban kepada umat dalam sudut pandang Islam terhadap segala peroaalan yang terjadi, di mana dari langkah tersebut melahirkan jalan-jalan yang diseru oleh para dai.⁸ Sementara 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 lebih-lebih di akhirat kelak.⁹

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

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

⁸ Zainudin M Zein, *Rahasia Keberhasilan Dakwah*, Surabaya: Ampel Suci, 1994, hal.110

⁹ Toha Yahya Oemar, *Dakwah Islam*, Jakarta: Wijaya. 1983, hal.1

manapun.¹⁰ 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-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, *Forum Group Discussion (FGD)*, pengajian, *liqâ'*, *halâqah*, majelis taklim, majelis zikir dan lainnya. Ini adalah bentuk dakwah yang paling umum dilakukan oleh masyarakat. Selanjutnya adalah 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. Bahkan di era digital ini bentuk dakwah *bi al-qalam* juga merambah pada dunia elektronik seperti dakwah di *web*, *blog*, media sosial, portal daring dan media elektronik lainnya. Pada sisi ini dakwah menemukan wajah barunya yang bisa menjangkau masyarakat lebih luas lagi. 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.¹¹ Hal lain yang tidak bisa ditinggalkan ketika membahas soal dakwah adalah

¹⁰ Kustadi Suhandang, *Ilmu Dakwah*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2013, hal.12-14

¹¹ Samsul Munir, *Ilmu Dakwah*, Jakarta: Amzah, 2009, hal.11. Dakwah *bi al-hâl* dewasa ini sedang dikembangkan sedemikian rupa menjadi sebuah proyek keislaman dan kemasyarakatan yang aktual dan tepat sasaran dalam membawa misi dakwah. Dikatakan demikian sebab dakwah model seperti ini mampu menjawab kebutuhan masyarakat dan kebingungan umat terutama soal kesejahteraan ekonomi apalagi di masa pandemi seperti ini. 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 sebagai dakwah Islam. Unsur-unsur tersebut terdiri atas:¹²

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 dakwah tersebut. Ruang lingkungannya 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 problematiknya 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 merka 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:

¹² M. Munir dan Wahyu Ilahi, *Manajemen Dakwah*, Jakarta: Pranadamedia Group, 2006, hal. 23

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 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 perkaranya 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 tingkatan¹³ 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 strategi 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.¹⁴

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

¹³ Lihat Surat Fâthir/35:32:

ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذِنَ اللَّهُ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ

Kemudian, Kitab Suci itu Kami wariskan kepada orang-orang yang Kami pilih di antara hamba-hamba Kami. Lalu, di antara mereka ada yang menzalimi diri sendiri, ada yang pertengahan, dan ada (pula) yang lebih dahulu berbuat kebaikan dengan izin Allah. Itulah (dianugerahkannya) kitab suci adalah) karunia yang besar.

¹⁴ M. Munir dan Wahyu Ilahi, *Manajemen Dakwah . . .*, hal. 23-24

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 diinginkan 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* dijadikan rujukan yakni Surat an-Nahl/16:125, ayatnya:

أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ قَوْلٍ
 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.

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).¹⁵

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 pembeahasan 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*¹⁶. Secara sederhana istilah wajib bermakna sebagai sesuatu yang ditetapkan perintah untuk melakukannya dan mendapat konsekuensi ketika meninggalkannya. Contoh konkritnya adalah seperti salat lima waktu dan puasa bulan Ramadan.¹⁷ Dalam *Kamus Munjid* disebutkan bahwa kata *wâjib*

¹⁵ Kustadi Suhandang, *Ilmu Dakwah . . .*, hal.19-24

¹⁶ Kesembilan hukum itu adalah wajib, sunah, makruh, mubah, sah, batil, *rukhsah* dan *'azimah*. Peneliti tidak akan menjelaskan itu semua satu persatu sebab bukan tatarannya secara habis mengupas tentang disiplin ilmu *ushul fiqh*. Pada posisi ini, peneliti hanya sedang memetakan dari mana dan seperti apa kewajiban itu diambil sebagai sebuah konsep dari kajian yang ilmiah dan akademis.

¹⁷ Abdul Hamid Hakim, *Mabâdî Awwaliyah*, Jakarta: Sa'adiyah Putra, hal. 6

yang berkedudukan sebagai *fâ'il* dengan *mashdar wujûb* berasal dari akar kata *wajaba* yang bermakna sesuatu yang ditetapkan keharusannya.¹⁸ 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.¹⁹ 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.²⁰

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.²¹

Pendapat yang mewajibkan antara dakwah atau *al-amru bi al-ma'rûf wa an-nahyu an al-munkâr*²² merupakan pendapat yang kuat

¹⁸ al-Maktabah asy-Syarqiyah, *al-Munjid fi al-Lughah*, Lebanon: Dar al-Masyriq, 2005, hal. 887

¹⁹ 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

²⁰ Pusat Bahasa Kementerian Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* . . . , hal. 1613

²¹ Kementerian Wakaf dan Urusan Keislaman Kuwait, *al-Mausû'ah al-Fiqhiyyah*. Jilid 6, Kuwait: Dzat as-Salasil, 1986, hal. 248

²² Pada subbab selanjutnya setelah ini, peneliti akan coba mendudukkan dan mendialogkan antara dakwah dan *al-amru bi al-ma'rûf wa an-nahyu an al-munkâr* yang di kebanyakan literatur peneliti 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.²³

Sekalipun –jika ada– yang berpendapat dengan mengambil pemahaman bahwa dakwah hanya amalan sunah dan tidak ada indikasi ke arah kewajiban²⁴ seperti yang termaktub dalam riwayat berikut:

وأما ما روي عن بعض العلماء مما يفهم منه عدم وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والقول بأنه نافلة. كالذي روي عن عبد الواحد بن زياد قال: " قلت للحسن (البصري): يا أبا سعيد أ رأيت الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أفريضة هو قال: لا، يا بني كان فريضة على بني إسرائيل فرحم الله هذه الأمة وضعفهم فجعله عليهم نافلة²⁵

Dan adapun riwayat dari sebagian ulama tentang apa yang dipahami dari tidak wahibnya amar makruf nahi mungkar, bahwa sesungguhnya hukumnya adalah Sunnah. Seperti yang diriwayatkan oleh Abdul Wahid bin Ziyad. Beliau berkata: Aku bertanya pada Hasan al-Bashri, wahai Abu Sa'id apakah pandanganmu tentang amar makruf nahi mungkar apakah merupakan sebuah kewajiban? Beliau menjawab: Tidak, wahai anakku yang menjadi kewajiban adalah amar makruf nahi mungkar yang diperintahkan kepada Bani Israil dan Allah SWT merahmati ummat ini dengan menjadikan perkara itu sebagai Sunnah.

nahyu an al-munkâr ini adalah sesuatu yang sama (hanya lain penyebutan dan kebakasaannya 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.

²³ 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

²⁴ 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

²⁵ Riwayat ini menjelaskan bahwa Abd al-Wahid bin Ziyad bertanya kepada Hasan al-Bashri mengenai pendapatnya tentang *al-amru bi al-ma'rûf wa an-nahyu an al-munkâr* apakah hukumnya sebagai sebuah kefarduan, jawaban al-Bashri adalah bahwasanya *al-amru bi al-ma'rûf wa an-nahyu an al-munkâr* diwajibkan kepada Bani Israil dahulu dan merahmati umat ini dengan memberikan keringanan hukum menjadikannya sebagai amalan sunah.

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*.²⁶ 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.

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. Sejarah mencatat diskursus dan praktik ini dari masa ke masa, seperti yang disampaikan Imam Nawawi:

مِنْ أَرْزَمَانَ وَأَعْلَمَ أَنَّ هَذَا الْبَابَ . أَغْنَى بَابَ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ . فَذُصِّحَ أَكْثَرُهُ
مُتَطَاوِلَةً . وَلَمْ يَبْقَ مِنْهُ فِي هَذِهِ الْأَرْزَمَانَ إِلَّا رُسُومٌ قَلِيلَةٌ جِدًّا²⁷

Ini menjelaskan bahwa hendaknya diketahui tentang bab ini –yaitu bab tentang *al-amru bi al-ma’rûf wa an-nahyu an al-munkâr*– telah banyak dilaksanakan dalam kurun waktu yang panjang. 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

²⁶ 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

²⁷ Kalau boleh menambahkan, 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.

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 nahi mungkar.²⁸

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. Beserta 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 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, 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.²⁹

Merujuk para pakar tafsir, dua kata ini banyak diberikan *ta'rîf* di dalam tafsir masing-masing. Imam Ali ash-Shabuni semisal dalam

²⁸ Ahmad Mahmud, *Dakwah Islam*, diterjemahkan oleh Mahbubah dari judul *ad-Da'wah ila al-Islâm*. Bogor: Pustaka Thariqul Izzah, 2011, hal. 17

²⁹ 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.

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.³⁰ 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'*.³¹ 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.³² Mustafa Maraghi menjelaskan bahwa makruf adalah sesuatu yang dianggap baik oleh syariat dan akal sehat sedangkan mungkar adalah kebalikannya.³³ 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.

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 larangan³⁴, maka sedangkan nahi berasal dari *mashdar an-nahyu* yang memiliki arti sampai batas yang dari sini terbentuk atau menjadi akar

³⁰ Imam Ali ash-Shabuni, *Shafwat at-Tafâsîr*, Jilid 1, Mesir: Dar ash-Shabuni, 2009, hal. 201

³¹ Imam Shawi, *Hasyiat ash-Shâwî*, Jilid 2, Surabaya: Daar al-Ilmi, *t.th*, hal. 196

³² Imam Shawi, *Hasyiat ash-Shâwî*, Jilid 1 . . . , hal. 228

³³ Mustafa al-Maraghi, *Tafsir Marâghî*, Jilid 4, Mesir: Mustafa al-Babi al-Halabi, 1946, hal. 25. Penafsiran atau penjelasan tentang *ta'rîf* 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.

³⁴ Ibn Faris, *Mu'jam Muqâyis al-Lughah*, Jilid 1, Beirut: Darul Fikr, hal. 137

dari kata *nihâyah* yang berarti akhir batas sesuatu atau lazim juga dikatakan sebagai *al-muntahâ* yang berarti puncak atau akhir tujuan jika dihubungkan dengan sesuatu yang dicegah bermakna akhir dari hal yang dilarang atau dicegah tersebut.³⁵ 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.³⁶ 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.³⁷

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 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 syariat 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'*,

³⁵ Ibn Faris, *Mu'jam Muqâyis al-Lughah*, Jilid 7 . . . , hal. 359

³⁶ Yasin bin Ali, *Hukum-hukum Amar Makruf Nahi Munkar* . . . , hal. 63

³⁷ Pusat Bahasa Kementerian Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* . . . , hal. 49

'*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 jangkau hanya terhadap Muslim saja dan tidak keluar dari garis tersebut.³⁸

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 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'âdah* di dunia lebih-lebih di akhirat kelak baik bagi para subjek dakwah dan amar makruf nahi mungkar maupun terhadap para objeknya 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

³⁸ 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.

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 Ghzali tersebut untuk lebih menguatkan diskusi tentang subbagian yang khusus membahas amar makruf nahi mungkar sebagai bagian 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:³⁹

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 Fih*

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 tertentu.

3. *Muhtasab '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

³⁹ Imam Ghazali, *Ihyâ Ulûm ad-Dîn*, Jilid 2, Kairo: Maktabah Syuruq ad-Dawliyah, hal. 375

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-'Âlim* atau mengetahui terhadap perkara yang diperintah, apapun 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.⁴⁰

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

Bagian ketiga dalam bab kedua ini peneliti petakan dan kumpulan 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

⁴⁰ 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

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 ۗ وَأُولَٰئِكَ 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 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*⁴¹ sebab kemasukan *âmil 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.

⁴¹ Bisa dilihat di *Nadzhâm ‘Alfiyah Ibn Malik* bait ke-696 yang menerangkan tentang *lâm amar* yang men-*jazm*-kan *fi’îl mudhârî*.

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.⁴²

2. Surat Ali 'Imrân /3:110

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ
وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ
وَآكْثَرُهُمُ 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 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.

⁴² Atabik Luthfi, *Tafsir Da'awi: Tadabbur Ayat-ayat Dakwah untuk para Dai*, Jakarta: al-I'tishom, 2011, hal. 11

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 تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ. 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.⁴³ 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.⁴⁴

3. Surat Ali ‘Imrân /3:114

يَوْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ
وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ

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.

⁴³ Yasin bin Ali, *Hukum-hukum Amar Makruf Nahi Munkar . . .*, hal. 5

⁴⁴ 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 terbaik.

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 sama⁴⁵, di antara mereka ada golongan yang lurus atas perintah Allah Ta'ala dan beriman kepada Baginda Nabi, mereka bangun malam dan memepribanyak ibadah serta munajat dan melantunkan ayat-ayat Al-Qur'an di malam harinya dan *istiqâmah* dalam menunaikan ibadah salat.⁴⁶

4. Surat an-Nisâ'/4:114

﴿لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّنْ نَّجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ
بَيْنَ النَّاسِ ۗ وَمَن يَفْعَلْ ذَلِكَ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا
عَظِيمًا﴾

Tidak ada kebaikan pada banyak pembicaraan rahasia mereka, kecuali (pada pembicaraan rahasia) orang yang menyuruh bersedekah, (berbuat) kebaikan, atau mengadakan perdamaian di antara manusia. Siapa yang berbuat demikian karena mencari rida Allah kelak Kami anugerahkan kepadanya pahala yang sangat 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

⁴⁵ Tafsir atau keterangan dalam menjelaskan ayat 113 surat Ali 'Imrân yang merupakan bagian tidak terpisahkan dari ayat sebelum dan sesudahnya.

⁴⁶ Hikmat Basyit dkk, *Tafsir Muyassar*, Jilid 1, Jakarta: Darul Haq, 2018, hal. 191

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.⁴⁷

5. Surat al-Mâ'idah/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 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

⁴⁷ Muhamman bin Ya'qub al-Fairuzabadi, *Tanwîr Al-Miqbâs min Tafsîr Ibn Abbas*, Singapura: al-Haramain, t.th, hal. 64-65

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.⁴⁸

6. Surat al-Mâ'idah/5:67

﴿ يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ ﴾

Wahai Rasul, sampaikanlah apa yang diturunkan Tuhanmu kepadamu. Jika engkau tidak melakukan (apa yang diperintahkan itu), berarti engkau tidak menyampaikan risalah-Nya. Allah menjaga engkau dari (gangguan) manusia. Sesungguhnya Allah tidak memberi petunjuk kepada kaum 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.⁴⁹ 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 meliaui 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

⁴⁸ Atabik Luthfi, *Tafsir Da'awi: Tadabbur Ayat-ayat Dakwah untuk para Dai . . .*, hal. 142

⁴⁹ Imam Jalaludin al-Mahalli dan as-Suyuthi, *Tafsir Jalalain*, Jilid 1 . . ., hal. 460

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.⁵⁰

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.⁵¹

7. Surat al-Mâ'idah/5:78-79

لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ
مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ
لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ

Orang-orang yang kufur dari Bani Israil telah dilaknat (oleh Allah) melalui lisan (ucapan) Daud dan Isa putra Maryam. Hal itu karena mereka durhaka dan selalu melampaui batas. Mereka tidak saling mencegah perbuatan mungkar yang mereka lakukan. Sungguh, itulah seburuk-buruk apa yang selalu mereka lakukan.

Ayat ini menjelaskan tentang dilaknatnya Bani Israil oleh Allah sebab –salah satunya– tidak melaksanakan pencegahan terhadap kemungkar. Logikanya, jika perintah nahi mungkar bukanlah suatu hal yang wajib, tidak mungkin Bani Israil mendapatkan laknat dari Allah Ta'ala ketika meninggalkannya, sebab laknat adalah ungkapan murka Allah yang paling dahsyat dan biasanya terjadi ketika suatu perintah ditinggalkan dan suatu larangan dilaksanakan. Kaitannya dengan perkara yang wajib dan

⁵⁰ Atabik Luthfi, *Tafsir Da'awi: Tadabbur Ayat-ayat Dakwah untuk para Dai . . .*, hal. 38-39

⁵¹ Imam Jalaludin al-Mahalli dan as-Suyuthi, *Tafsir Jalalain*, Jilid 1 . . ., hal. 499

perkara yang haram tidak dalam tataran sunah, makruh atau kebolehan.⁵²

8. Surat al-A'raf/7:157

الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي
التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ
الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبِيثَاتِ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي
كَانَتْ عَلَيْهِمْ ۗ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي
أُنزِلَ مَعَهُ ۗ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ۗ

(Yaitu,) orang-orang yang mengikuti Rasul (Muhammad), Nabi yang ummi (tidak pandai baca tulis) yang (namanya) mereka temukan tertulis di dalam Taurat dan Injil yang ada pada mereka. Dia menyuruh mereka pada yang makruf, mencegah dari yang mungkar, menghalalkan segala yang baik bagi mereka, mengharamkan segala yang buruk bagi mereka, dan membebaskan beban-beban serta belenggu-belenggu yang ada pada mereka. Adapun orang-orang yang beriman kepadanya, memuliakannya, menolongnya, dan mengikuti cahaya terang yang diturunkan bersamanya (Al-Qur'an), mereka itulah orang-orang beruntung.

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 melangengkan

⁵² Yasin bin Ali, *Hukum-hukum Amar Makruf Nahi Munkar . . .*, hal. 10

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.

9. Surat at-Taubah/9:67

الْمُنْفِقُونَ وَالْمُنْفِقَاتُ بِعُضُوبٍ مِّنْ بَعْضِ يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ
الْمَعْرُوفِ وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ إِنَّ الْمُنْفِقِينَ هُمُ
الْفٰسِقُونَ

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 Allah melupakan mereka. Sesungguhnya orang-orang munafik adalah orang-orang yang fasik.

Ayat ini menjadi karakter pembeda antara sifat orang-rang mukmin dengan sifat orang-orang munafik.⁵³ 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 sama-sama menyeru kepada yang mungkar seperti kemaksiatan dan kekafiran dan melarang perbuatan baik seperti keimanan dan ketaatan pada Allah Ta'ala. Mereka juga apatis dalam hal berinfak di jalan Allah Ta'ala dan teramat jauh dari mengingat Allah, mereka lupa kepada Allah. Konsekuensi logisnya adalah Allah juga lupa atau melupakan mereka dan menggolongkan mereka ke dalam golongan orang-orang yang fasik.⁵⁴

10. Surat at-Taubah/9:71

⁵³ Ibn Katsir. *Tafsîr Al-Qur'ân al-'Adzhîm*, Beirut: Dâr al-Kotob al-Ilmiyah, 2020, Jilid 2, hal. 335

⁵⁴ Imam Jalaludin al-Mahalli dan as-Suyuthi, *al-Jalâlain li al-Imâmain*, Jilid 1, Bandung: Syarikah al-Ma'arif, t.th, hal. 163

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 Allah dan Rasul-Nya. Mereka akan diberi rahmat oleh Allah. Sesungguhnya Allah Mahaperkasa lagi Mahabijaksana.

Sementara ayat yang satu ini kebalikan dari ayat sebelumnya yakni ayat 67. Ayat ini 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 Allah dan Rasul-Nya. Konsekuensi logisnya adalah mereka akan diberikan rahmat oleh Allah Ta'ala.

Dua ayat di atas memetakan titik seberang atau perbedaan karakter mendasar antara orang mukmin dan munafik. Amar makruf nahi mungkar Allah jadikan sebagai karakter pembeda di anatar dua golongan tersebut. Ketika orang beriman fokus dan secara berkesinambungan menggelorakan prinsip dana mar makruf nahi mungkar, di sisi lain orang munafik aktif dan secara terus menerus menggaungkan prinsip amar mungkar nahi makruf.⁵⁵

11. Surat at-Taubah/9:112

التَّائِبُونَ الْعَبْدُونَ الْحَمِيدُونَ السَّائِحُونَ الزَّكَّاءُونَ السَّجِدُونَ
الْأَمْرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالتَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْحَفِظُونَ لِحُدُودِ
اللَّهِ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ

⁵⁵ Yasin bin Ali, *Hukum-hukum Amar Makruf Nahi Munkar . . .*, hal. 12

(Mereka itulah) orang-orang yang bertobat, beribadah, memuji (Allah), mengembara (demi ilmu dan agama), rukuk dan sujud, menyuruh berbuat makruf dan mencegah berbuat mungkar, serta memelihara hukum-hukum Allah. Sampaikan kabar gembira kepada orang-orang yang beriman.

Ayat ini masih menjelaskan karakter orang-orang beriman yang disebut di ayat 111. Karakter utamanya antara lain adalah senantiasa bertaubat, beribadah, memuji Allah, merantau dalam rangka mencari ilmu Allah, rukuk dan sujud tentu juga ber-amar makruf nahi mungkar juga menjaga hukum-hukum Allah. Ini adalah paket lengkap dan karakter utama orang beriman, dengan pujian dan konsekuensi logis dari Allah berupa kabar gembira untuk mereka yang melaksanaka hal-hal demikian.

Tafsir al-Marâghîy memberikan komentar terhadap penggalan-penggalan ayat ini berupa penjelasan bahwa kelompok ayat yang menyertai ayat 112 ini adalah perincian Allah tentang keadaan orang-orang yang beriman setelah terlebih dulu menyebutkan keadaan-keadaan orang munafik terutama yang turut serta dalam Perang Tabuk. Karakter amar makruf nahi mungkar di sini dijelaskan sebagai orang-orang yang menyeru atau berdakwah kepada keimanan dan amal-kebaikan serta melarang dari perbuatan menyekutukan Allah dan jalan-jalan menuju kemaksiatan serta kejelekan. Apresiasi yang diberikan oleh Allah terhadap orang beriman dengan *ahwâl* demikian adalah kabar gembira berupa kebaikan dunia dan kebaikan akhirat.⁵⁶ Sementara dalam *Tafsir Jalâlain* apresiasi berupa kabar gembira yang dijanjikan Allah adalah surga-Nya kelak.⁵⁷

12. Surat at-Taubah/9:122

﴿ وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ۙ ﴾

⁵⁶ Ahmad Mustafa Maraghi, *Tafsir al-Marâghîy*, Jilid 4, Beirut: Dar al-Kotob al-Ilmiyah, hal. 177

⁵⁷ Imam Jalaludin al-Mahalli dan as-Suyuthi, *Tafsir Jalâlain*, Jilid 1 . . . , hal. 770

Tidak sepatutnya orang-orang mukmin pergi semuanya (ke medan perang). Mengapa sebagian dari setiap golongan di antara mereka tidak pergi (tinggal bersama Rasulullah) untuk memperdalam pengetahuan agama mereka dan memberi peringatan kepada kaumnya apabila mereka telah kembali, agar mereka dapat menjaga dirinya?

Jalaluddin as-Suyuthi menjelaskan bahwa lafaz terakhir (*la'allahum yahdzarûn*) adalah mampu menjaga diri dari siksaan Allah Ta'ala dan ini bisa didapatkan dengan mengerjakan perintahnya dan menjauhi larangannya.⁵⁸ Tentu itu semua bisa terjadi setelah ada orang yang secara komprehensif memisahkan diri dari masyarakat semata-mata untuk memperdalam ilmu agama dan kemudian kembali ke masyarakatnya memberikan peringatan berupa ajakan dan dakwah serta amar makruf nahi mungkar melalui kapasitas keilmuan yang dimilikinya. Ayat ini umumnya menjadi rujukan mengenai urusan proses menuntut ilmu seperti mondok di pesantren dan kegiatan keilmuan lainnya. Perlu diingat, setelah belajar, sekolah dan mondok ada kewajiban yang diidentifikasi oleh ayat ini untuk memberi peringatan kepada kaum yang ditinggal selama memperdalam ilmu Agama.

13. Surat Yûsuf/12:108

قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو 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 Allah dengan bukti yang nyata. Mahasuci Allah dan aku tidak termasuk golongan orang-orang musyrik.”

Ayat ini –menurut komentar Mustafa Maraghi– merupakan salah satu *tharîqah* dakwah yang diperintahkan oleh Allah kepada Rasul-Nya untuk mengabarkan kepada manusia menuju tauhid atau mengesakan Allah serta 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

⁵⁸ Imam Jalaludin al-Mahalli dan as-Suyuthi, *Tafsir Jalalain*, Jilid 1 . . . , hal. 770

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 apa-apa yang dikatakan termasuk kepada orang-orang setelahnya yang mengikuti, mengimani dan membenarkan Baginda Nabi.⁵⁹

Atabik Luthfi dalam *Tafsir Da'awinya* menjelaskan bahwa kata kunci dalam ayat ini adalah *bashîrah* yang dijadikan acuan profesionalitas dalam dakwah Islam. Semakin tajam *bashîrah* atau argumen seorang dai maka akan semakin profesional ia mengemban kewajiban dakwah tersebut. Apalagi konteks ayat ini sedang melihat dakwah 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 Katsir menjelaskan bahwa *bashîrah* adalah sebuah keyakinan yang berlandaskan argumentasi syariat dan akal yang kuat bukan *taqlîd* buta semata.⁶⁰

14. Surat al-Hijr/15:94

فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ

Maka, sampaikanlah (Nabi Muhammad) secara terang-terangan segala apa yang diperintahkan kepadamu dan berpalinglah dari orang-orang musyrik.

Dalam kitab *Khulâshah Nûr al-Yaqîn* karya Umar bin ‘Abd al-Jabbar –dijelaskan dalam bab *ad-Da’wat Jahrâ* atau Dakwah Terang-terangan– bahwa ayat ini adalah cikal bakal atau permulaan berupa perintah Allah kepada Baginda Nabi untuk memulai melaksanakan dakwah secara terang-terang, setelah sebelumnya selama tiga tahun Baginda Nabi melaksanakan dakwah dengan metode *sir* atau sembunyi-sembunyi dan menunjukkan hasil yang memuaskan melalui masuknya beberapa pembesar dan petinggi kafir Quraisy ketika itu.⁶¹

⁵⁹ Ahmad Mustafâ Maraghi, *Tafsîr al-Marâghîy*, Jilid 5 . . . , hal. 42

⁶⁰ Atabik Luthfi, *Tafsir Da’awi: Tadabbur Ayat-ayat Dakwah untuk para Dai . . .*, hal. 101-102

⁶¹ Umar bin Abd al-Jabbar, *Khulâshah Nûr al-Yaqîn*, Jilid 1, Suarabaya: Salim Nabhan, t.th, hal. 21

Mustafa Maraghi menjelaskan bahwa ayat ini bermakna serulah atau siarkanlah apa yang telah Allah wahyukan dengan penyampaian yang baik termasuk di dalamnya syariat dan kewajiban kepada orang-orang musyrik tanpa harus gentar dan berpaling terhadap *feedback* yang mereka sampaikan, juga jangan takut dan khawatir sebab Allah yang akan mencukupi dan menjaga Baginda Nabi dari orang-orang yang akan menyakitinya.⁶²

Melalui penjelasan ini peneliti mengambil garis bawah bahwa berdakwah merupakan sebuah kewajiban yang harus disampaikan secara terang-terangan. Ketakutan demi ketakutan serta kekhawatiran akan negatifnya respon dakwah mau tidak mau harus siap untuk dihadapi sebagai konsekuensi logis dari proses dakwah itu sendiri. Tentunya Allah memberikan penguatan melalui tuntunannya dalam Al-Qur'an dan Sunnah Baginda Nabi agar tetap yakin bahwa pertolongan Allah akan datang dan menjaga siapapun yang berjalan dalam *manhaj* dakwah ini.

15. Surat an-Nahl/16:90

﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾

Sesungguhnya Allah menyuruh berlaku adil, berbuat kebajikan, dan memberikan bantuan kepada kerabat. Dia (juga) melarang perbuatan keji, kemungkaran, dan permusuhan. Dia memberi pelajaran kepadamu agar kamu selalu ingat.

Ayat ini mengidentifikasi padanan kata lain yang digunakan dalam rangka menyuarakan kemakrufan dan mencegah kemungkaran. Untuk kemakrufan yang menjadi padanan adalah kata *ihsân* yang disandingkan dengan kata '*adl* terlebih dahulu. Sedangkan kemungkaran padanan kata yang bisa digunakan dan umumnya dipakai adalah *al-fahsyâ*' dan *al-baghy* yang sedikit peneliti singgung dalam catatan kaki di subbab sebelumnya. Intinya, jika boleh berkomentar, ayat ini –kembali– menjelaskan perintah Allah kepada hambaNya untuk senantiasa melaksanakan amar makruf nahi mungkar yang kali ini disandingkan dengan beberapa padanan kata yang mirip serta menutup ayat ini dengan keterusmenerusan Allah dalam memberikan pelajaran dan nasihat agar senantiasa manusia ingat dan mampu mengambil pelajaran.

⁶² Ahmad Mustafa Maraghi, *Tafsîr al-Marâghîy*, Jilid 5 . . . , hal. 99

16. Surat an-Nahl/16:125

أُدْعُ 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.

Ini adalah ayat yang paling lazim dirujuk dalam menjelaskan tentang ruang lingkup dakwah 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 kepada selain manusia seperti bangsa jin namun keterangan ini teruntuk objek yang sifatnya lahiriyah saja yakni manusia.⁶³ 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 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 metode-metode yang dijelaskan pada lanjutan redaksi ayatnya.⁶⁴

Melalui keterangan di atas peneliti menilai bahwa ayat ini juga merupakan bagian dari kewajiban dakwah secara umum sebab

⁶³ Imam Shawi, *Hasyiat ash-Shâwî*, Jilid 2, Surabaya: Daar al-Ilmi, t.th, hal. 411-413

⁶⁴ Sayyid Tanthawi, *Tafsir al-Wasîth*, Jilid 8, t.tp: Darus Sa'adah, 2007, hal. 262

fi'il amr yang digunakan sebagai kata perintah untuk menunjukkan betapa pentingnya tugas ini. Sampai-sampai Allah 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 ditujukan. Peneliti lebih jauh akan memberikan paparan dan analisis apakah dakwah diarahkan ke kewajiban kolektif atau justru individu.

17. Surat al-Hajj/22:41

الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا
بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ ۗ وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ

(Yaitu) orang-orang yang jika Kami beri kemantapan (hidup) di bumi, mereka menegakkan salat, menunaikan zakat, menyuruh berbuat yang makruf, dan mencegah dari yang mungkar. Hanya kepada Allah kesudahan segala urusan.

Ayat ini masih berangkai dengan ayat-ayat sebelumnya tentang kondisi yang menceritakan tentang pengusiran terhadap orang-orang beriman dan diizinkan ber jihad untuk pertama kalinya.⁶⁵ Sebab pengusiran mereka dari Makkah ke Madinah hanya karena mereka mengikrarkan *Rabbunâ Allâh* (Tuhan kami adalah Allah Ta'ala).⁶⁶ Keadaan orang beriman ketika itu sungguh terjepit sebab kezaliman, kejahatan, boikot dan penyiksaan yang dilakukan oleh kafir Quraisy. Kejadian ini bukanlah karena dosa atau keburukan yang dibuat oleh orang-orang yang beriman (pengikut Baginda Nabi), hanya saja dengan alasan bahwa mereka menyembah atau beribadah kepada Allah dan mengesakan-Nya dari segala yang disekutukan terhadap Allah.⁶⁷

Berangkat dari sana Allah Ta'ala memberikan apresiasi dan pujian terhadap orang-orang yang menolong agama Allah dengan pertolongan yang juga akan diberikan oleh Allah kepada orang-orang yang beriman. Barulah kemudian di ayat 41 ini orang-orang beriman atau yang menolong agama Allah disifati dengan orang-orang yang jika Allah teguhkan kedudukannya di bumi, mereka

⁶⁵ Bisa dilihat di dalam ayat-ayat sebelumnya surat al-Hajj, ayat 38, 39 dan 40.

⁶⁶ Imam Jalaludin al-Mahalli dan as-Suyuthi, *Tafsir Jalalain*, Jilid . . ., hal. 172

⁶⁷ Ahmad Mustafa Maraghi, *Tafsîr al-Marâghîy*, Jilid 6 . . ., hal. 239

melaksanakan salat, menunaikan zakat dan tentunya beramar makruf nahi mungkar. Lagi-lagi, prinsip amar makruf nahi mungkar tidak bisa lepas dan bebas dari keadaan atau karakter orang-orang yang beriman.

18. Surat asy-Syu'arâ/26:214

وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ^٧

Berilah peringatan kepada keluargamu yang terdekat.

Ini adalah perintah Allah kepada Baginda Nabi untuk menyampaikan dakwah kepada keluarga terdekatnya. Baginda Nabi menyampaikan risalah Tuhan-Nya, mengajak untuk mengesakan Allah dan beribadah kepada-Nya dan memberi peringatan tentang adanya siksa Allah yang dahsyat di hari kemudian. Keluarga serta kerabatpun merespon dengan *feedback* yang lembut dan baik terkecuali paman Beliau Abu Lahab, Abu Lahab memusuhi Nabi dan menolak dengan kata-kata yang buruk dan meminta keluarganya untuk tidak mempercayai Baginda Nabi dan menolak ajarannya.⁶⁸

19. Surat Luqmân/31: 17

يٰبُنَيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأَصْبِرْ عَلَىٰ مَا
أَصَابَكَ إِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ^{٧٩}

Wahai anakku, tegakkanlah salat dan suruhlah (manusia) berbuat yang makruf dan cegahlah (mereka) dari yang mungkar serta bersabarlah terhadap apa yang menimpamu. Sesungguhnya yang demikian itu termasuk urusan yang (harus) diutamakan

Ayat ini merupakan bagian dari untaian berbagai macam hikmah dan pelajaran yang disampaikan Luqman kepada anaknya.⁶⁹ Memerintahkan kepada salat dan juga amar makruf

⁶⁸ Umar bin Abd al-Jabbar, *Khulâshah Nûr al-Yaqîn*, Jilid 1, Suarabaya: Salim Nabhan, t.th, hal. 22-23

⁶⁹ Dalam beberapa literatur termasuk di *Tafsir Jalâlain* dan *Ibn Katsîr* banyak dijelaskan tentang kisah-kisah dan profil dari Luqman, seseorang yang namanya diabadikan dalam Al-Qur'an. Nama lengkapnya Luqman bin 'Anqa bin Sadun, ulama berbeda pendapat tentang siapakah Ia –dalam arti– apakah termasuk rasul dan nabi yang diutus atau hanya seorang kekasih Allah yang diberikan hikmah dan ilmu yang mendalam. Masing-masing ulama punya pandangan tentang itu, yang jelas di anatar pesan dan untaian hikmahnya yang

nahi mungkar serta sabar terhadap apa-apa yang akan ditimpakan oleh Allah. Ayat ini ditutup dengan penjelasan bahwa tiga hal demikian tadi termasuk perkara yang harus diutamakan. Imam Jalaludin al-Mahalli dalam tafsirnya menjelaskan bahwa kalimat *min 'azmi al-umûr* bermakna ditekankan pelaksanaannya sebab hal-hal demikian adalah suatu kewajiban untuk melaksanakannya (*ma'zûmâtihâ allatî ya'zimu 'alaihâ li wujûbihâ*).⁷⁰ Maka tidak mengherankan jika pilihan diksinya menyatakan bahwa perkara demikian –yang di dalamnya terdapa untaian hikmah tentang ajakan amar makruf nahi mungkar– merupakan urusan atau perkara yang harus diutamakan.

20. Surat al-Ahzâb/33:45-46

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا^{٧٠} وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ
وَسِرَاجًا مُنِيرًا

Wahai Nabi (Muhammad), sesungguhnya Kami mengutus engkau untuk menjadi saksi, pemberi kabar gembira, dan pemberi peringatan. Dan untuk menjadi penyeru kepada (agama) Allah dengan izin-Nya serta sebagai pelita yang menerangi.

Ayat 45 dan 46 ini menjelaskan beberapa karakter dari Baginda Nabi yang langsung disifati oleh Allah Ta'ala dari begitu banyaknya karakter-karakter yang ada pada diri Beliau. Dalam dua ayat ini Baginda Nabi dijelaskan sebagai orang yang *syâhid*, *mubasysyir*, *nadzîr* dan *dâ'î* bahkan di akhir disifati sebagai *sirâj munîr* atau pelita yang menerangi. Artinya ini jugalah salah satu ayat yang secara eksplisit menyebutkan kata dai sebagai diksinya dan secara otomatis menjelaskan fungsi kenabian salah satunya sebagai dai atau penyeru kepada –agama– Allah Ta'ala. Kemudian jika kembali kepada kaidah *amrun li ar-rasûl amrun li ummatihî* maka sifat-sifat atau karakter demikian juga perlu dimiliki oleh umat Baginda Nabi.

Ibn Katsir menjelaskan dalam tafsirnya karakter-karakter demikian dengan penjelasan yang cukup singkat dan jelas. Baginda Nabi sebagai *syâhid* atau saksi dalam arti sebagai yang menyaksikan keesaan Allah dan menjadi saksi bahwa tiada Tuhan

panjang lebar dalam surat Luqmân salah satu di antaranya adalah berisi tentang anjuran amar makruf nahi mungkar

⁷⁰ Imam Jalaludin al-Mahalli dan as-Suyuthi, *Tafsir Jalalain*, Jilid 2 . . . , hal. 477

selain Allah. Selain itu, juga menjadi saksi terhadap amal umat manusia kelak di hari kiamat sesuai dengan penjelasan dalam surat al-Baqârah/2:143.⁷¹ Kemudian *mubasysyir* adalah pembawa kabar gembira dalam makna menyampaikan kabar gembira kepada orang-orang beriman dengan pahala yang berlimpah dan *nadzîr* atau pemberi peringatan kepada orang-orang kafir dengan siksaan yang mengerikan. Sifat selanjutnya adalah *dâ'î* yang bermakna penyeru kepada agama Allah dengan menyeru seluruh makhluk untuk menyembah Tuhan Yang Satu. Tentunya ini berdasarkan perintah dari Allah yang ditujukan kepadanya untuk menyampaikan hal tersebut.

Sedangkan *sirâj munîr* dimaknai oleh Ibn Katsir sebagai kebenaran yang disampaikan dengan jelas dan gamblang dengan perumpamaan –kejelasan dan kegamblangannya– laksana sinar mentari. Tiada satupun yang mengingkarinya kecuali hanya orang-orang yang membangkang atau tidak mau tunduk kepada kebenaran.⁷² Seperti orang yang buta dalam melihat cahaya mentari yang terang.

21. Surat Sabâ'/34:28

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ

Tidaklah Kami mengutus engkau (Nabi Muhammad), kecuali kepada seluruh manusia sebagai pembawa berita gembira dan pemberi peringatan. Akan tetapi, kebanyakan manusia tidak mengetahuinya.

Ayat ini juga masih cenderung mirip dengan ayat di atas yang membicarakan tentang fungsi pemberi kabar gembira dan pemberi peringatan yang disifati Allah kepada Rasul-Nya. Redaksi yang digunakan adalah Allah tidak mengutus Baginda Nabi kecuali dengan dua tugas tersebut, hanya saja kebanyakan manusia tidak

71

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا

Demikian pula Kami telah menjadikan kamu (umat Islam) umat pertengahan) agar kamu menjadi saksi atas (perbuatan) manusia dan agar Rasul (Nabi Muhammad) menjadi saksi atas (perbuatan) kamu.

⁷² Ibn Katsir. *Tafsîr Al-Qur'ân al-'Adzhîm*, Jilid 3 . . . , hal. 443-444

mengetahui tentang itu dalam arti tidak mengimani Baginda Nabi dan apa-apa yang dibawa serta disur lebih khusus lagi tentang kabar gembira yang dibawa dan peringatan yang diperingatkan.

22. 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 Allah Ta'ala. Allah membuka dengan kata tanya atau *istifham* dengan makna *nafti* atau peniadaan. Ketika Allah bertanya siapakah yang paling baik perkataannya ketimbang yang menyeru kepada kebaikan, mengerjakannya dan orang-orang yang berserah diri pada hakikatnya Allah sedang mengabarkan bahwa *tidak ada* orang yang lebih baik ketimbang orang-orang yang mengerjakan hal demikian.

ash-Shabuni dalam tafsirnya *Shafwat at-Tafâsir* menjelaskan bahwa yang dimaksud mengajak dalam ayat ini adalah mengajak kepada tauhid dan taat kepada Allah Ta'ala dengan ucapan, perbuatan dan keadaan (aksi sosial) serta mengerjakan amal-amal baik juga menjadikan Islam sebagai agama dan cara-cara hidupnya. Masih melalui *Shafwat at-Tafâsir* ash-Shabuni mengutip penafsiran az-Zamakhsyari dalam tafsirnya yang mengatakan bahwa siapa saja yang mampu melaksanakan tiga hal dalam ayat ini, pantaslah bagi orang tersebut berada pada kedudukan para ulama yang mengamalkan ilmunya (*al-'ulamâ al-'âmilîn*)⁷³

23. Surat asy-Syurâ/42:15

⁷³ Imam Ali ash-Shabuni, *Shafwat at-Tafâsir*, Jilid 3, Mesir: Daar ash-Shabuni, 2019, hal. 114

فَلِذَلِكَ فَادَعُ^ع وَاسْتَقِمْ كَمَا أَمَرْتُ^ع وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ^ع وَقُلْ أَمَنْتُ بِمَا أَنْزَلَ^ع
 اللَّهُ مِنْ كِتَابٍ وَأَمَرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمْ^ق اللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ^ق لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ^ق
 أَعْمَالُكُمْ^ق لَا حِجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ^ق اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ^ق

Oleh karena itu, serulah (mereka untuk beriman), tetaplal (beriman dan berdakwah) sebagaimana diperintahkan kepadamu (Nabi Muhammad), dan janganlah mengikuti keinginan mereka. Katakanlah, “Aku beriman kepada kitab yang diturunkan Allah dan aku diperintahkan agar berlaku adil di antara kamu. Allah Tuhan kami dan Tuhan kamu. Bagi kami perbuatan kami dan bagimu perbuatanmu. Tidak (perlu) ada pertengkaran di antara kami dan kamu. Allah mengumpulkan kita dan kepada-Nyalah (kita) kembali.”

Ayat ini menjelaskan tentang seruan untuk beriman kepada Allah dan istikamah dalam seruan atau dakwah itu sebagaimana yang diperintahkan oleh Baginda Nabi serta agar tidak mengikuti hawa nafsu dan orang-orang yang ingin membujuk meninggalkan ketauhidan atau keimanan yang diseru. Redaksi selanjutnya memberikan petunjuk untuk tidak menghiraukan amal mereka dalam arti menyendirikan diri dalam ihwal masing-masing dengan amal yang diperbuat (*lanâ a'mâlunâ wa lakum a'mâlukum*) serta jangan sekali-kali membuat sengketa atau pertengkaran dengan mereka. Tentunya ayat ini turun sebelum ada perintah untuk berjihad melawan kafir Quraisy ketika itu. Pada akhir ayat Allah memberikan keterangan bahwa kepada Allahlah semua akan dikumpulkan dan tentunya diberikan peradilan yang sesuai dengan amal yang diperbuat tadi.⁷⁴

24. Surat al-Muddatstsir/74:1-2

يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ^ص قُمْ فَأَنْذِرْ^ص وَرَبِّكَ فَكَبِيرٌ^ص

Wahai orang yang berselimut (Nabi Muhammad). Bangunlah, lalu berilah peringatan! Tuhanmu, agungkanlah!

⁷⁴ Imam Jalaludin al-Mahalli dan as-Suyuthi, *Tafsir Jalalain*, Jilid 2, . . ., hal. 761-

Ayat ini merupakan gerbang dan maklumat awal dari Allah yang kemudian dijadikan landasan oleh Baginda Nabi dalam memulai dakwahnya walaupun masih menggunakan metode sembunyi-sembunyi (*sirr*). Setelah ayat itu turun Baginda Nabi mengambil langkah dengan berdakwah atau menyeru kepada keluarganya dan orang-orang teguh dari rekan-rekannya yang beritikad dalam membenarkan Nabi. Nabi mengajak untuk beribadah kepada Allah dan mengesakan-Nya, kemudian berkasih sayang sesama manusia, bersatu dan meninggalkan peperangan.⁷⁵ Melalui ayat ini bisa dipelajari bahwa kondisi yang nyaman dengan keadaan yang dihadapi digambarkan seperti orang yang berada di dalam selimut hendaknya mulai bangun dan membuka mata bahwa ada jalan dakwah yang harus diseru dan dilalui serta ada umat yang harus dibimbing dan diarahkan serta diberi peringatan. Sampai sini, dalam benak peneliti dakwah masih menjadi sebuah kewajiban dengan berbagai model redaksi dan perintah yang disiapkan oleh Allah dalam ayat-ayat Al-Qur'an, salah satunya lewat dua ayat sudart al-Muddatstsir ini.

Melihat ayat-ayat di atas yang menjelaskan tentang kewajiban dakwah 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 beberapa kelompok ayat:

1. Kewajiban Dakwah
Meliputi ayat: Ali 'Imrân/3:104 dan al-Mâ'idah/5:67
2. 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
3. Keutamaan Dakwah dan Amar Makruf Nahi Mungkar serta Apresiasi kepada para Dai
Meliputi ayat: Ali 'Imrân /3:110 dan Fusshilat/41:33
4. Konsekuensi Meninggalkan Dakwah dan Amar Makruf Nahi Mungkar
Meliputi ayat: al-Mâ'idah/5:78-79
5. Metode Dakwah dan Tahapan Dakwah Rasul

⁷⁵ Umar bin Abd al-Jabbar, *Khulâshah Nûr al-Yaqîn*, Jilid 1, Suarabaya: Salim Nabhan, t.th, hal. 19

- Meliputi ayat: Yûsuf/12:108, al-Hijr/15:94, an-Nahl/16:125, asy-Syu'arâ/26:214 dan al-Muddatstsir/74:1-2
6. Karakteristik Dai Secara Khusus dan Orang Beriman Secara Umum Dilihat dari Perspektif Dakwah
Meliputi ayat: al-Ahzâb/33:45-46 dan Sabâ'/34:28
7. Komprehensifitas Dakwah
Meliputi ayat: al-Mâ'idah/5:2, at-Taubah/9:122 dan asy-Syurâ/42:15

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 dakwah peneliti petakan dengan memasukkan Ali 'Imrân/3:104 dan al-Mâ'idah/5:67 walaupun an-Nahl/16:125 selain menjadi ayat tentang metode dakwah juga bisa masuk kedalam penggolongan ayat yang mengindikasikan kewajiban dakwah, inilah yang peneliti sebut sebagai irisan antara satu dengan yang lain. Contoh lain semisal at-Taubah/9:71 dan at-Taubah/9:112 yang peneliti masukkan ke dalam kelompok ayat amar makruf nahi mungkar, pada kacamata lainnya juga bisa dikelompokkan ke dalam ayat-ayat tentang karakteristik dai secara khusus dan orang beriman secara umum, dalam arti orang yang beriman yang melaksanakan kegiatan dakwah (sepaket). Hanya saja, peneliti ingin melihat lebih proporsional dengan memasukkan satu ayat atau beberapa ayat yang berhimpitan ke dalam satu kelompok saja sebagai sebuah kecenderungan pemetaan walaupun bisa secara lentur dikelompokkan dalam peta ayat dakwah lainnya. Pun dengan ayat-ayat lainnya di luar itu, masih banyak ayat-ayat yang mengindikasikan ke arah dakwah baik dari sisi karakteristik dai, prinsip dakwah sampai metodologi seperti surat Yâsîn/36:17, Nûh/71:5-9, al-Anbiyâ:21/107, al-Qashas/28:87 dan ayat-ayat lainnya.

D. Pendapat Ulama tentang Dakwah sebagai Kewajiban *'Ain dan Kifayah*

Setelah cukup banyak berdiskusi tentang ayat-ayat yang berkaitan dengan dakwah dan amar makruf nahi mungkar baik dari sisi hukum, metodologi dan keutamaan, 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 Katsir maupun M. Quraish Shihab 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 sudah peneliti sampaikan, hanya saja itu baru sebatas kajian leksikologi baik etimologi maupun terminologi konsep kewajiban dakwah. Ada juga pembahasan soal kelompok kecil ulama yang keluar dari kelompok besar dalam mengelompokkan dakwah bukan bagian dari kewajiban, tentu ini bersebrangan dengan pendapat Ibn Hazm dan Imam Nawawi yang menjelaskan kesepakatan para ulama soal wajibnya 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 dakwah.

Mengawali diskusi, peneliti mengutip pendapat asy-Syaukani yang menyatakan bahwa 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 dakwah disamakan dengan pelaku kemaksiatan yang berhak mendapatkan kemarahan dan siksa Allah Ta'ala sebagaimana yang ditimpakan kepada orang Yahudi.⁷⁶ Sungguh Allah telah merubah wujud mereka yang tidak ikut serta melakukan kemaksiatan akan tetapi tidak mengingkarinya sebagaimana pelaku yang melakukan, sehingga Allah rubah bentuk mereka menjadi kera dan babi dan Allah cela sikap antipati mereka terhadap amar makruf nahi mungkar dengan celaan di akhir ayat al-Mâ'idah/5:79. Celaan itu berupa anggapan buruk Allah terhadap apa-apa yang mereka perbuat sebab mereka tidak mengingkari apa yang seharusnya merekaingkari.⁷⁷

Penjelasan cukup panjang peneliti ambil dari *natijah* pemikiran Abu al-Fath al-Bayanuni dalam kitabnya *al-Madkhal ilâ 'Ilm ad-Da'wah*. al-Bayanuni banyak menyebutkan berbagai macam keterangan termasuk di dalamnya dalil-dalil yang memperkuat baru kemudian menarik kesimpulan atau *natijah* dari berbagai pandangan yang ada.

Paling awal sekali 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. Setiap kelompok menguraikan pendapatnya dengan dalil-dalil yang terdapat dalam teks-teks agama maupun dalil-dalil logika atau akal. Berangkat dari sana kemudian

⁷⁶ 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

⁷⁷ Yasin bin Ali, *Hukum-hukum Amar Makruf Nahi Munkar . . .*, hal. 10

banyak penelitian yang membahas dua kutub perbedaan tersebut ke arah menjauhkan atau mempertentangkan dua pendapat tersebut yang berpengaruh besar dalam tataran aplikasi atau pelaksanaan dakwah itu sendiri. al-Bayanuni mencoba melihat kelanjutan dari dua pandangan ini beserta dalil-dalil yang dikemukakan di antara keduanya terutama dalam tataran teoritis dan mempersempit gap perbedaan tadi pada ranah aplikasi. Maka, sebelum menyampaikan tentang pandangannya terlebih dahulu al-Bayanuni mengedepankan pandangan global tentang asal perbedaan dalam masalah tersebut dengan masing-masing dalil yang memperkuat.⁷⁸

Kemudian al-Bayanuni membagi dalil-dalil tersebut menjadi dua kelompok. Pandangan yang menyatakan bahwa dakwah adalah kewajiban individual didasari pada empat hal:

1. Penggunaan lafaz *min* dalam ayat 104 surat Ali Imrân 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 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.
4. Keumuman hadits *liyuballigh asy-syâhid al-ghâib fa inna asy-syâhid 'asâ an yuballigha man huwa aw'â lahu minhu* yang menjelaskan tentang keharusan untuk orang yang hadir –sebab menggunakan *lam amr*– menyampaikan hal kepada yang tidak hadir.

Sedangkan untuk pandangan yang menyatakan bahwa dakwah adalah kewajiban kolektif didasari pada tiga hal⁷⁹, yakni:

1. Penggunaan lafaz *min* dalam ayat 104 surat Ali Imrân yang bermakna *lit-tab'id* atau bermakna menyebarkan. Melalui

⁷⁸ Abu al-Fath al-Bayanuni, *al-Madkhal ila al-'Ilm ad-Da'wah*, Beirut: ar-Resalah Publishing, 2001, hal. 31

⁷⁹ Ini masih bagian dari penjelasan Abu al-Fath al-Bayanuni yang terlebih dahulu menjelaskan tentang dalil-dalil kedua pandangan baru kemudian memberikan pandangannya dengan proporsional.

aturan ini maka konsekuensinya mengikuti bahwa dakwah hanya kewajiban segelintir orang saja (sebagian orang).

2. Pemahaman soal ayat 122 surat at-Taubah yang menjelaskan bahwa hendaknya ada sekelompok orang dari tiap golongan untuk mengemban tugas memperdalam agama dan mengamalkannya.
3. 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 dakwah dibebankan kepada orang-orang yang punya kualifikasi di atas tadi. Ketika dakwah sudah dilaksanakan oleh sebagian orang itu maka yang lain menjadi gugur kewajibannya dan tidak dikenakan dosa.⁸⁰

Masih dalam paparannya al-Bayanuni bahwa para ulama juga berbeda pendapat dalam memilih salah satu di antara pendapat keduanya. Sebagian ada yang memilih pendapat pertama dan sebagian lain pada pendapat yang kedua. al-Bayanuni tidak menilai alasan untuk masuk atau memilih di antara keduanya selama perbedaan terjadi di tataran teoritis secara ringan dan bukan berpengaruh pada pelaksanaan dakwah yang lebih besar atau kegiatan dakwah itu sendiri. Berdasarkan keterangan-keterangan di atas, al-Bayanuni menyimpulkan:

1. Dua pandangan tadi tidak bersepakat dalam asal atau pokok kewajiban dakwah.
2. Kelompok yang menyatakan dakwah sebagai kewajiban kolektif bersepakat dengan yang lain bahwa ketika tidak mampu melaksanakan kewajiban *kifâyah* yang lainnya atau yang tidak mengerjakan kewajiban tersebut tentu terbebas dari dosa. Maka jika demikian ketika dakwah ditetapkan sebagai kewajiban kolektif atau *kifâyah* tak ada satupun yang melaksanakan maka seluruhnya terkena konsekuensi dosa sebab kewajiban tadi sifatnya sudah kolektif.
3. Kelompok yang menyatakan dakwah sebagai kewajiban individual mengisyaratkan atau bergantung pada kemampuan. Ketika seseorang tidak memiliki kapasitas keilmuan dengan hukum-hukum yang diseru atau diperingati maka tidak terhitung sebagai orang yang mampu dalam kesepakatan kelompok ini. Maka, ketika ada orang yang lemah dalam arti tidak memiliki kekuatan untuk mencegah yang mungkar maka gugurlah kewajibannya dan tidak dikenakan dosa sebagaimana pendapat yang mengatakan berdosa ketika tidak mampu melaksanakan

⁸⁰ Abu al-Fath al-Bayanuni, *al-Madkhal ila al-'Ilm ad-Da'wah* . . . , hal. 32-33

dakwah dalam pandangan kelompok dakwah sebagai kewajiban individual.

4. Ketika gugur kewajiban dakwah disebabkan orientasi kolektifannya, maka yang belum melaksanakannya tergolong ke dalam melaksnakan kesunahan. Artinya disunahkan untuk seluruh orang Islam untuk melaksanakan dakwah juga merujuk kepada dalil surat Fushhilat ayat 33 tentang keutamaan dan pahala besar yang diberikan kepada orang yang melaksnakan dakwah tersebut.⁸¹

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 Allah Ta’ala membatasi dengan kata tersebut dikarenakan tentu tidak semua kebagian apresiasi yang diberikan Allah tersebut sebab tidak semua orang juga dapat melaksanakan kewajiban tersebut. Sampai sini Imam Ghazali menyatakan bahwa dakwah dan amar makruf nahi mungkar itu fardu 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 melaksnakannya. Kemudian Imam Ghazali mengutip ayat yang tidak berjauhan dengan ayat di atas yakni surat Ali Imrân ayat 113 dan 114 untuk menguatkan argumennya.⁸²

Jelaslah sampai posisi ini mulai banyak ditemukan satu dua kelompok dengan pandangannya masing-masing, al-Bayanuni yang terlihat netral dalam meberikan 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.

⁸¹ Abu al-Fath al-Bayanuni, *al-Madkhal ila al-‘Ilm ad-Da’wah . . .*, hal. 33-34

⁸² Imam Ghazali, *Ihyâ Ulûm ad-Dîn*, Jilid 2, Kairo: Maktabah Syuruq ad-Dawliyah, hal. 3..

Kesepakatan ulama tentang wajibnya dakwah juga didasari pada *sighat lam amr* atau yang menunjukkan arti perintah pada kalimat *waltakun*. Ini mengindikasikan bahwa dakwah dan makruf nahi mungkar yang dimaksudkan ayat Ali Imran ini merupakan sebuah kewajiban, sesuai kaidah dalam Usul Fikih *al-ashlu fi al-amr li al-wujub*.⁸³ Dialog akademis lain datang dari perdebatan al-Maraghi dan Muhammad Abduh. Konklusi dari al-Maraghi menjelaskan bahwa, selain *minkum* dalam ayat tersebut bermakna menyebarkan, *ummat* dalam ayat tersebut juga bermakna *thâ'ifat* atau golongan sehingga seolah-olah makna ayat tersebut berbunyi *waltakun minkum thâ'ifatun mumayyizatus bi ad-da'wah wa al-amru bi al-ma'rûf wa an-nahyu 'an al-munkar*. Dalam hal ini kewajiban dakwah sebatas pada orang yang memiliki keahlian soal agama dan menghayati serta mengamalkan apa yang didakwahkan tersebut sementara dalam realita tentu tidak semua orang Islam punya kapabilitas demikian. Ulama katakanlah yang pas memegang tugas ini, dan jika itu sudah dilakukan, maka gugurlah kewajiban Muslim yang lainnya. Sementara Abduh berpendapat bahwa *waltakun* dalam ayat yang dibahas mengandung perintah wajib mutlak tanpa syarat mengikat dan min menunjukkan arti penjelasan buka menyebarkan, dengan demikian secara otomatis kata *ummat* bermakna seluruh manusia atau *al-jama'âh*, sehingga ayat itu dalam maknanya seolah-olah berbunyi *waltakûnû minkum ta'murûna bi al-ma'rûf wa tanhauna 'an al-munkar*. Artinya perintah umum tertuju kepada khalayak umum juga, orang Islam diwajibkan mengetahui agamanya dengan sempurna dan baik serta mampu membedakan antara yang makruf dan yang mungkar artinya semuanya berkewajiban akan hal demikian.⁸⁴

Selanjutnya peneliti juga memotret penilaian Yasin bin Ali dalam kitabnya *Min Ahkâm al-Amru bi al-Ma'rûf wa an-Nahyu an al-Munkâr* yang mengarahkan pandangannya kepada kelompok yang berpandangan bahwa dakwah 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 at-Taubah ayat 71 dan 112 serta ayat-ayat lainnya.

⁸³ Pada dasarnya *amr* itu memberikan faedah hukum yang wajib

⁸⁴ Syamsuri, Ontologi Dakwah (Upaya Membangun Keilmuan Dakwah), dalam *Jurnal Hunafa*, Vol.3 No.2 Tahun 2006, hal. 196-198

2. Kesepakatan ulama soal dakwah dan amar makruf nahi mungkar yang menjadi karakter seorang Muslim, jika demikian maka pantas bila karakter tersebut disematkan pada pribadi setiap Muslim yang terusannya 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.⁸⁵

Sayyid Tanthawi dalam tafsirnya *al-Wasîth* di saat menjelaskan ayat tentang kewajiban dakwah memaparkan dengan panjang lebar dua sisi pandangan yang berbeda dalam menyikapi kewajiban dakwah sebab perbedaan dalam memaknai *lafaz min* dalam ayat tersebut (Ali Imrân/3:104). Sayyid Tanthawi kemudian menjelaskan pendapatnya dengan cenderung memosisikan diri kepada kelompok yang memaknai *lafaz min* sebagai *lit-tab'id*. Kecenderungan itu Beliau bangun dengan asumsi bahwa keseluruhan umat ini yang terdiri dari laki-laki, perempuan, orang tua dan anak-anak, tidak semuanya memiliki kapasitas terhadap kepentingan yang luhur tersebut (dakwah).⁸⁶ 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.⁸⁷ Sejalan dengan pendapat Imam Suyuthi dalam tafsirnya yang menjelaskan bahwa makna menyebagikan tersebut adalah sebuah hal yang logis sebab tidak mungkin dikenakan kewajiban dakwah pada semua anggota umat sedangkan di dalam umat tersebut terdiri dari berbagai macam orang seperti orang bodoh misalnya.⁸⁸ Tidak mungkin orang bodoh diberikan beban untuk melaksanakan dakwah dan amar makruf nahi mungkar atau golongan lainnya seperti orang yang sakit parah dan lainnya.

Sementara ash-Shabuni dalam tafsirnya bersifat lebih *soft* dalam mengetengahkan diskusi ini, namun redaksi yang digunakan adalah *da'â al-mu'minîn* atau mengajak seluruh orang-orang yang beriman untuk melaksanakan tugas dakwah (menyeru kepada –jalan– Allah) dan beramar makruf nahi mungkar serta memerintahkan untuk bersatu dan menghilangkan perpecahan denga terlebih dahulu memerintahkan untuk

⁸⁵ Yasin bin Ali, *Hukum-hukum Amar Makruf Nahi Munkar . . .*, hal. 25-27

⁸⁶ Beliau menyebutnya dengan *al-muhimmat as-sâmiyat*

⁸⁷ Sayyid Tanthawi, *Tafsir al-Wasîth*, Jilid 2 . . . , hal. 203

⁸⁸ Imam Shawi, *Hasyiat ash-Shâwî*, Jilid 1 . . . , hal. 228

berpegang kepada tali Allah dan berpegang kepada syariat yang lurus yakni agama Islam.⁸⁹

Sebetulnya masih banyak dan tidak terbatas pemaparan ulama terutama para mufasir soal diksusi ini terlebih dalam menjelaskan ayat-ayat yang disinggung tadi sebagai rujukan utama dari sisi *nash* untuk menentukan kewajiban dakwah. Hanya saja peneliti sementara cukupkan beberapa pendapat di atas untuk kemudian dipertajam di bab analisis nanti.

Sampai sini berdasarkan pendapat beberapa ulama di dalamnya termasuk para mufasir nampaknya pendapat Imam Nawawi dan Ibn Hazm di awal masih relevan yang menyatakan 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. Tinggallah peneliti mengajak untuk menuju bab selanjutnya, bab pamungkas yakni pendapat dan penafsiran Ibn Katsir dan M. Quraish Shihab 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 belakamng historis dan sosial pemikirannya serta karya-karyanya terutama karya tafsirnya.

⁸⁹ Imam Ali ash-Shabuni, *Shafwat at-Tafâsir*, Jilid 1 . . . , hal. 201

BAB III

BIOGRAFI IBN KATSIR DAN M. QURAIISH SHIHAB

A. Ibn Katsir

1. Biografi Ibn Katsir

Beliau adalah al-Imam al-Hafidz Abu al-Fida Ismail ibn ‘Amr ibn Katsir ibn Dhau ibn Katsir ibn Dara’ al-Qurasyi. Ibn Katsir dilahirkan tahun 703 H dan wafat pada tahun 774 H.¹ Ibn Katsir 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 Katsir 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 Katsir lahir di desa Mijdal yang berada di kawasan Bashrah yang kemudian juga menjadi predikat beliau sebagai al-Bushrawi atau orang yang berasal dari Bashrah. Ibn Katsir lahir

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

² Manna al-Qaththan, *Mabâhith fi ‘Ulûm Al-Qur’ân*, Riyadh: Mansyûrât al-Ashr al-Hadîts, 1990, hal. 386. Peneliti menemukan berbagai versi tahun hijriah maupun masehi kelahiran Ibn Katsir. Pada beberapa literatur disebutkan bahwa kelahiran Ibn Katsir adalah tahun 700 H atau bertepatan dengan 1301 M, ini terdapat dalam kitabnya adz-Dzahabi *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*. Tafsir Ibn Katsir sendiri pada jilid pertama menyebutkan bahwa menurut keterangan dalam Kitab *al-Bidâyah wa an-Nihâyah* Ibn Katsir 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 tafsir Ibn Katsir sendiri.

di lingkungan keluarga terhormat. Ayahnya seorang ulama terkemuka bernama 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 Katsir diajak kakaknya yaitu Kamal ad-Din ‘Abd Wahhab untuk hijrah dari Mijdal ke Damaskus, di Damaskuslah Ibn Katsir tinggal hingga penghujung usianya. Sebab hijrah sampai meninggalnya Ibn Katsir di kota Damaskus, maka selain al-Bushrawi beliau juga mendapat *laqab* ad-Dimsyiqi atau orang Damaskus.³

Kepindahan Ibn Katsir dari Irak ke Suriah mempertemukan Ibn Katsir 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 Katsir. Kedalaman ilmu dan kebagusan akhlak Ibn Katsir yang membuat hati Jamal ad-Din tertarik dan kemudian menjadikannya sebagai menantu. Permulaan tinggal di Damaskus Ibn Katsir hidup sederhana dan tidak dikenal banyak orang. Namanya mulai dikenal orang banyak ketika Ibn Katsir 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 *zindiq* 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 Katsir dan meluaskan karir ilmiahnya. Beberapa posisi penting diraihnya, seperti menggantikan gurunya Muhammad ibn Muhammad adz-Dzahabi untuk mengajar hadits di sebuah lembaga pendidikan bernama Turba Umm Shalih. 756 H Ibn Katsir diberi amanah mengampu lembaga pendidikan hadits bernama Dâr al-Hadîts asy-Syarafiyah menggantikan Taqiy ad-Din 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 Katsir diamanahi gubernur Mankali Buga untuk menjadi guru besar di Masjid Ummayah

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

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

Para ulama dan ahli setelah Ibn Katsir menyandangkan banyak gelar keilmuan kepada Ibn Katsir 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 Katsir 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 Katsir dalam mengurai peristiwa-peristiwa sejarah dalam karyanya seperti *al-Bidâyah wa an-Nihâayah*, *Qishas al-Anbiyâ* dan lainnya yang akan peneliti jelaskan kemudian.
- e. *al-Mufassir*, adalah seorang ulama yang ahli dan paripurna menguasai bidang ilmu tafsir dan perangkat-perangkatnya berupa ilmu-ilmu Al-Qur'an 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 Katsir di berbagai fan keilmuan. Ini terlihat ketika beliau mendemonstrasikan keahlian-keahliannya

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

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 Katsir dan tidak menjadi keliru di satu momen disandingkan dengan salah satu atau beberapa gelar tersebut sebelum namanya.⁵

Muhammad Husain adz-Dzahabi memuji Ibn Katsir sebagai seorang yang memiliki kedudukan yang tinggi dari sisi keilmuan dan para ulama menjadi saksi terhadap keluasan dan kedalaman ilmu Ibn Katsir serta penguasaannya materi keilmuannya terutama dalam bidang tafsir, hadits dan sejarah.⁶ Semua ulama sepakat tentang kapabilitas keilmuan Ibn Katsir terutama dalam bidang Al-Qur'an, seorang muridnya mengatakan bahwa Ibn Katsir 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 Katsir adalah seorang imam, mufti, pakar hadits, spesialis fikih dan ahli hadits yang cermat serta mufasir yang kritis. Ibn Hubaib menyifati Ibn Katsir 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 Katsir merupakan bukti dari kedalaman pengetahuan Ibn Katsir di berbagai disiplin keilmuan Islam mulai dari fikih, sejarah, hadits dan studi al-Qur'an serta tafsirnya. Bukti lainnya adalah berlimpahnya coretan emas karya-karya Ibn Katsir 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 Ibn Katsir*.

Selama hidup, beliau didampingi seorang istri yang begitu dicintainya bernama Zainab putri gurunya al-Mizzi. Pada

⁵ Nur Faizin Maswan, *Kajian Deskriptif Tafsir Ibnu Katsir* . . . , hal. 36-38

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

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

akhirnya setelah melewati rihlah keilmuan yang panjang dan dinamis, 26 Sya'ban 774 H atau Februari 1373 M pada hari Kamis, Beliau, Ibn Katsir berpulang kehadirat Allah Ta'ala dan dimakamkan di Maqbarah Sufiyah, Damaskus dekat gurunya Ibn Taimiyah.⁸

2. Latar Belakang Historis dan Sosiologis Pemikiran Ibn Katsir

Hijrahnya Ibn Katsir 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 Katsir 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 Katsir, 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 Katsir dalam menimba Ilmu.¹⁰

⁸ Nur Faizin Maswan, *Kajian Deskriptif Tafsir Ibnu Katsir . . .*, hal. 38-39

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 Tafsir Ibnu Katsir . . .*, hal. 36

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 Katsir juga belajar secara komprehensif kepada Ibn Taimiyyah.¹¹ Ibn Katsir begitu terpesona dan cinta terhadap gurunya yang satu ini, sehingga Beliau kerap mendapatkan ujian sebab besarnya kecintaan Beliau pada Ibn Taimiyyah. Ibn Qadhi Syuhbah dalam kitabnya menyebut bahwa Ibn Katsir 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 Katsir 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 fi Ushûl at-Tafsîr* seolah tercetak ulang dalam mukadimah kitab tafsir Ibn Katsir sendiri. ad-Dawudi dalam kitabnya *Thabaq al-Mufasssîrîn* menyebut bahwa Ibn Katsir adalah seorang yang menjadi panutan bagi para ulama dan ahli penghafal Al-Qur’an pada masanya serta menjadi rujukan bagi orang-orang yang menekuni bidang ilmu *ma’ânî* dan *alfâdz*.¹²

Pada usia 11 tahun Ibn Katsir telah selesai menghafal Al-Qur’an dan melanjutkan memperdalam ilmu *qira’at*. Selama pengembaran ilmiyahnya, Ibn Katsir 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 Katsir mendalami fikih dengan mengkaji kitab *at-Tanbih* karya asy-Syirazi dan kitab-kitab lain baik *furû’* maupun *ushûl* di antaranya kitab *Mukhtashâr Ibn Hajib* dalam bidang *ushûl al-fiqh*.

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 Katsir yang lahir di permulaan abad 14 M menjadikan Beliau dan ulama-ulama di era itu memiliki karakteristik khusus yang menjadi cermin terhadap pemikirannya.

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

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

Perihal hadits, Ibn Katsir berguru kepada ulama Hijaz dan mendapat ijazah dari al-Wani serta meriwayatkan langsung dari *huffâdzh* masyhur pada masanya seperti Najm ad-Din ibn al-Atsqalani dan Syihab ad-Din al-Hajjar 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 *Tahdzib al-Kamâl* bidang ilmu *rijâl al-hadîts*. Ibn Katsir juga berguru kepada Muhammad bin Muhammad adz-Dzahabi yang di atas telah dijelaskan bahwa Ibn Katsir menggantikannya mengampu pelajaran hadits selain juga menjadi pengampu lembaga pendidikan pengganti Taqiy ad-Din as-Subki. Terkait hadits, Ibn Katsir ditunjuk mengorganisir pengkajian terhadap kitab *Shahîh al-Bukhâri*. Pada bidang sejarah Beliau berguru pada sejarawan besar di kota Syam yakni al-Birzali. Kitab gurunyalah yang kemudian menjadi rujukan utama bagi Ibn Katsir untuk mengurai peristiwa-peristiwa sejarah dalam karya-karyanya. Sebab pengaruh al-Birzali, Ibn Katsir 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 al-Mufasssirînnya* menyebutkan banyak sekali guru-guru yang menjadi rujukan Ibn Katsir 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

¹³ Nur Faizin Maswan, *Kajian Deskriptif Tafsir Ibnu Katsir . . .*, hal. 39

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

¹⁵ Nur Faizin Maswan, *Kajian Deskriptif Tafsir Ibnu Katsir . . .*, hal. 39-40

- l. ad-Dabusi
- m. al-Wani
- n. al-Hutni
- o. al-Ashfahani
- p. al-Hajjar¹⁶

Pemikiran Ibn Katsir 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 Katsir dan kakaknya dalam mencari sebanyak-banyaknya guru dan rujukan belajar lintas disiplin ilmu. Latar historis perpindahannya dari Irak ke Suriah yang dengan itu Ibn Katsir berjumpa dengan banyak guru dan lembaga pendidikan yang mapan sekali lagi menjadi penyumbang luasnya perjalanan pemikiran dan rihlah intelektual Ibn Katsir disamping kecerdasan alamiahnya yang memang sejak kecil sudah hafal dengan Al-Qur'an dan selalau *hirsh* dengan ilmu pengetahuan.

3. Karya-karya Ibn Katsir

Kitab-kitab sebagai karya abadi Ibn Katsir pantaslah membuktikan besarnya posisi Ibn Katsir sebagai seorang ulama yang menguasai berbagai disiplin ilmu keislaman. Beribu-ribu halaman karya di berbagai disiplin ilmu menegaskan kedalaman ilmu dan keluasan pemikiran Ibn Katsir. Ibn Katsir –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 Katsir 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

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

- ini banyak mendapat pengaruh dari salah satu kitab Ibn Taimiyyah berjudul *as-Siyâsah as-Syar'iyah*.
- b. *Ahkâm*, ini adalah kitab fikih dengan rujukan utama Al-Qur'an dan Hadits.
 - c. *al-Ahkâm 'alâ Abwâb at-Tanbîh*, adalah komentar Ibn Katsir terhadap kitab *at-Tanbîh* karya as-Syirazi
 - d. *Risalat al-Jihâd*
 - e. *Kabîr al- Ahkâm*, merupakan salah satu kitab Ibn Katsir yang tidak selesai.
 - f. *at-Takmil fî Ma'rifat ats-Tsiqat wa ad-Dhu'afâ' wa al-Majâhil*, umumnya dicetak dalam lima jilid yang merupakan perpaduan antara kitab *Tahdzîb al-Kamâl* karya mertua Beliau al-Mizzi dengan kitab *Mizân al-'Itidâl* karya gurunya adz-Dzahabi. 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 inipun 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-Ahâdits 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 hadits-hadits *Shahîh al-Bukhârî* namun kitab ini tidak selesai dan dilanjutkan oleh Ibn Hajjar 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 ilmu-ilmu 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 berpikrinya dengan riwayat al-Faruq. Kitab ini juga menjabarkan riwayat-riwayat 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 Muhammad ibn Idris*¹⁷
- p. *Muqaddimât*, adalah kitab yang berisi tentang penjelasan ilmu *musthalah al-hadîts*
- q. *al-Bidâyah wa an-Nihâyah*, salah satu cetakkannya 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-Kawâkib ad-Darari* adalah kitab sejarah yang menjadi ringkasan dari *al-Bidâyah wa an-Nihâyah*¹⁸
- s. *al-Fushûl fî Sirat 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 Katsir 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'i*
- w. *Qaidah al-Ibn Katsîr fî al-Qira'ah*
- x. *Fadhâil Al-Qur'an*, berisi ringkasan sejaral Al-Qur'an dan keutamaan-keutamaan Al-Qur'an, di beberapa cetakan kitab ini disertakan di akhir *Tafsîr Al-Qur'an al-'Adzhîm* karya Beliau

¹⁷ Manna al-Qaththan, *Mabâhith fî 'Ulûm Al-Qur'an . . .*, hal. 386

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

- y. *Tafsîr 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 Katsir

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

Peneliti memulai bagian ini dengan pujian Rasyid Ridha yang terdapat di kitab *Mabâhith fi 'Ulûm Al-Qur'ân* Manna al-Qaththan yang mengatakan bahwa tafsir karya Ibn Katsir 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 –begitu– diperlukan dalam memahami Al-Qur'an secara umum maupun hukum-hukum serta *mau'idzhahnya* secara khusus.²⁰

Manna al-Qaththanpun secara pribadi menambahkan komentar positifnya terhadap tafsir karya Ibn Katsir setelah menukil pujian Rasyid Ridha dengan menyebut bahwa tafsir Ibn Katsir inilah tafsir yang paling banyak memuat ayat-ayat yang saling bersesuaian maknanya atau tafsir ayat dengan ayat²¹. Keunggulan lainnya menurut Manna al-Qaththan adalah bahwa tafsir ini mengikutkan penafsirannya terhadap hadits-hadits

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

²⁰ Manna al-Qaththan, *Mabâhith fi 'Ulûm Al-Qur'ân* . . . , hal. 386

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

marfû' yang sangat relevan dengan ayat yang ditafsirkan maknanya. Selain itu dalil-dalil lain terhadap ayat seperti *atsâr ash-shahâbah*, *qaul at-tabi'in* dan ulama-ulama *mutaqaddimîn* juga banyak mewarnai penafsiran di tafsir ini. Komentarnya terhadap tafsir karya Ibn Katsir ditutup dengan apresiasi terhadap sikap kritis Ibn Katsir dalam menempatkan kisah-kisah *Israiliyât* yang memang tidak bisa dilepaskan dari tafsir-tafsir *bi al-ma'tsûr* walaupun memang Ibn Katsir 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 Katsir 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 Katsir di berbagai disiplin ilmu diberikan namanya langsung oleh Ibn Katsir.

Beberapa ulama seperti ash-Shabuni mengatakan bahwa nama *Tafsîr Al-Qur'ân al-'Adzhîm* adalah pemberian sendiri dari mufasir yakni Ibn Katsir. Sebagian besar ulama berpendapat bahwa baik nama *Tafsîr Al-Qur'ân al-'Adzhîm* maupun *Tafsîr 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 Katsir, hanya persoalan penamaan yang tidak tertulis secara empiris terutama di karya tafsir itu sendiri.²³ Merupakan suatu kewajiban jika setiap orang berspekulasi tentang apa sesungguhnya nama tafsir itu atau mengapa Ibn Katsir tidak memberikan nama terhadap tafsirnya. Sebuah kejelasan yang sampai di tangan umat masa kini adalah bahwa kitab tafsir itu umumnya berjudul *Tafsîr Ibn Katsîr* dan *Tafsîr Ibn Katsîr*.

Pada mukadimah tidak ditemukan juga perihal sejarah dan alasan kenapa tafsir ini disusun. Mukadimah digunakan Ibn Katsir untuk membahas metode yang paling baik dalam menafsirkan Al-Qur'an serta banyak ayat dan riwayat yang mendukung soal *ahsan*

²² Manna al-Qaththan, *Mabâhith fi 'Ulûm Al-Qur'ân . . .*, hal. 387

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

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 Katsir, para pembaca hanya menemukan tulisan-tulisan Ibn Katsir 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 Katsir 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 Katsir 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 tentang tafsir Ibn Katsir, 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 Katsir ini.

²⁴ Abdullah 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 tafsir karya Ibn Katsir.

Pada mukadimah Ibn Katsir –jika peneliti boleh sedikit menganalisis dan menduga– ditemukan riwayat-riwayat yang didialogkan oleh Ibn Katsir dalam membahas pilihan para ulama dalam menafsirkan Al-Qur’an. Pada satu sisi ada ulama yang berkeberatan dalam menafsirkan Al-Qur’an tanpa pengetahuan yang dimiliki sebab khawatir tergolong ke dalam hadits yang diperingatkan oleh Rasul ketika menafsirkan Al-Qur’an dengan serampangan dengan corak penafsiran *bi ar-ra’y*. uniknya Ibn Katsir memberikan lampu hijau dan catatan dengan terlebih dahulu menjelaskan riwayat-riwayat yang mendukung soal –selagi mampu– menjelaskan atau menafsirkan Al-Qur’an atau berbicara tentang tafsir yang diketahui makna *lughowîy* dan *syar’înya*. Ibn Katsir menyatakan tidak ada dosa ketika mengikuti trek demikian. Sederhananya –dalam pandangan peneliti– Ibn Katsir ingin mengatakan tafsirkanlah Al-Qur’an 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 Katsir mengutip ayat Surat Ali ‘Imrân/3:187, sebagai berikut:

... لَتَبَيِّنَنَّ 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 Katsir, walau tidak terlihat secara eksplisit. Nampaknya, Ibn Katsir ingin menjalankan tugasnya sebagai ulama dengan banyaknya rujukan ketika itu ditambah keilmuan Beliau yang mumpuni untuk menjelaskan (menafsirkan) Al-Qur’an –tentunya– sesuai dengan keilmuan dan jalan yang Beliau yakini yakni tafsir *bi al-ma’tsûr*. Lahirlah tafsir ini sebagai konsekuensi logis pemikiran Beliau yang berpendapat bolehnya seseorang dengan pengetahuannya memberikan penafsiran atau penjelasan terhadap Al-Qur’an.

²⁵ Ibn Katsir. *Tafsîr Al-Qur’ân al-‘Adzhîm . . .*, hal. 9

Sistematika adalah bagian selanjutnya yang ingin peneliti sampaikan dari tafsir karya Ibn Katsir ini. Tafsir ini dari sisi sistematika tergolong ke dalam *tartīb mushâfi* melihat dari susunannya yang sesuai dengan tertib Al-Qur'an mulai dari surat pertama yakni al-Fâtihah hingga surat terakhir yakni an-Nâs. Melihat dari cetakan tafsir karya Ibn Katsir yang ada di tangan peneliti²⁶ dan hampir seluruh cetakan terdiri atas empat jilid. Jilid pertama memuat tafsir Al-Qur'an 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'an maupun penafsirannya. Penafsiran ini menggambarkan begitu pahamnya Ibn Katsir soal *munâsabah* ayat selain dari *munâsabah* antar ayat atau penafsiran Al-Qur'an dengan Al-Qur'an 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.²⁷

Mengenai urusan metode penulisan tafsir, ketika pembaca memperhatikan sekilas saja tentang tafsir karya Ibn Katsir ini

²⁶ Kitab yang dimiliki peneliti adalah *Tafsîr Ibn Katsîr* cetakan Dar al-Kotob al-Ilmiyah Beirut, Lebanon

²⁷ Nur Faizin Maswan, *Kajian Deskriptif Tafsir Ibnu Katsir*. . . , hal. 62

maka metode yang digunakan adalah *tahlîlîy* atau analisis. Terlihat dari kecenderungan penjelasan ayat demi ayat sesuai tertib urutan mushaf Al-Qur'an 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 Katsir dalam menyusun tafsirnya adalah metode analisis.

Quraish Shihab menjelaskan bahwa metode ini adalah sebuah metode dalam menjabarkan kandungan ayat demi ayat Al-Qur'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 Ibn Katsir 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.²⁸ Kesemuanya peneliti anggap terpenuhi dan menjadi bagian metode penafsiran yang dilakukan Ibn Katsir 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 al-ma'tsûrnya* dari sekian banyak tafsir yang pernah ditulis. Manna al-Qaththan bahkan mendudukkan tafsir karya Ibn Katsir ini pada peringkat kedua setelah tafsir *Jâmi' al-Bayân fi Tafsîr Al-Qur'ân* karya Imam Jarir ath-Thabari.²⁹

Ahli-ahli lain juga sepakat menempatkan tafsir Ibn Katsir ini ke dalam bagian dari tafsir bercorak periwayatan atau *bi al-ma'tsûr*, di antaranya adalah az-Zarqani, adz-Dzahabi, al-Farmawi termasuk di dalamnya Hasbi ash-Shiddieqy dan ahli lainnya. Kesepakatan itu didapat tentunya setelah memerhatikan bahwa tafsir karya Ibn Katsir ini secara konsisten mengategorikan atau memberikan corak penafsiran dengan bersumber pada penafsiran ayat dengan ayat, penafsiran ayat dengan hadits Nabi

²⁸ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat Al-Qur'an*, Tangerang: Lentera Hati, 2013, hal. 321

²⁹ Manna al-Qaththan, *Mabâhith fi 'Ulûm Al-Qur'ân . . .*, hal. 365

yang menjelaskan sebagian ayat yang sulit ditafsirkan, penafsiran dengan ijthad para sahabat dan tentunya penafsiran dengan ijthad para *tabi'in*. Penetapan kriteria ini adalah sebab tafsir Ibn Katsir adalah penafsiran dengan dominasi penafsiran *bi ar-riwâyah* 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.³⁰

Dilihat dari sisi nuansa penafsiran, berangkat dari latar belakang keilmuan Ibn Katsir 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 Katsir yang juga bertebaran di berbagai disiplin ilmu, maka sekali lagi tidak heran kalau tafsir Ibn Katsir dari sisi nuansa akan beririsan dengan banyak pembahasan disiplin keilmuan.

Kitab tafsir Ibn Katsir tidak bisa dipungkiri sebagai sebuah kitab tafsir yang kaya akan materi pembahasan. Isinya tidak melulu soal tafsir Al-Qur'an 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 Ibn Katsir 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'dil*, kritik hadits, *rijâl al-hadîts*. Sisi fikih juga tak luput dari perhatian Ibn Katsir, tak jarang Ibn Katsir menjelaskan panjang lebar terkait persoalan *fiqhîyah* 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'an melainkan pada objektivitas Beliau dalam menyampaikan kritik terhadap

³⁰ Nur Faizin Maswan, *Kajian Deskriptif Tafsir Ibnu Katsir*. . ., hal. 65 Tafsir Ibn Katsir dinilai sebagai tafsir yang mampu menahan diri dari menjelaskan secara detail dan panjang lebar soal disiplin keilmuan lain, walaupun tidak dipungkiri di balik *bi al-ma'tsûrnya* kitab tafsir ini Ibn Katsir 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 tafsir bergenre *bi al-ma'tsûr*.

para pendahulunya yang dianggap kurang pas. Ibn Katsir juga menambahkan kisah-kisah terutama dalam ihwal kisah-kisah yang bersumber dari *Israiliyât* secara proporsional dan kritis.³¹

Beberapa literatur melengkapi kajiannya dengan penilaian objektif terhadap tafsir karya Ibn Katsir ini. Bentuknya di antara lain soal komentar terhadap kelebihan tafsir ini di antaranya, kekritisannya terhadap riwayat serta *Israiliyât* secara khusus. Tafsir Ibn Katsir 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 Katsir 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 Katsir. 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.³²

B. M. Quraish Shihab

1. Biografi M. Quraish Shihab

Beliau adalah Muhammad Qurasih Shihab bin Habib Abdurrahman Shihab bin Habib Ali bin Habib Abdurrahman Shihab, 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

³¹ Nur Faizin Maswan, *Kajian Deskriptif Tafsir Ibnu Katsir*. . . , hal. 51-52

³² Muhammad Sofyan, *Tafsir wa al Mufasssirun* . . . , hal. 58

dari sebuah keluarga besar keturunan Arab-Bugis dari 12 orang bersaudara sebagai anak keempat.³³

Semua orang tidak meragukan lagi M. Quraish Shihab, 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 ilmunan hebat termasuk di dalamnya Mustafa Maraghi, Mahmoud Syaltout dan Syekh Muhammad Husein seorang Mufti Palestina dan ulama-ulama berpengaruh lainnya dari seluruh dunia.³⁴

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-Faqihiyyah, 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 al-Azhar, Kairo. Magisternya pun ditempuh dengan singkat di al-Azhar selama dua tahun untuk menggapai Master (MA) dalam bidang Tafsir Al-Qur'an dengan judul penelitian *al-'Ijâz at-Tasyrî'iy li Al-Qur'ân al-Karîm* (Kemukjizatan Al-Qur'an dari

³³ 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 Shyihab atau Shihab sebab lebih benar dari sisi pengucapan walaupun tidak sepopuler Syahab. Syihab berarti bintang yang merupakan penjawantahan dari kemuliaan nasab para pemiliknya yang menjadi penerang dengan sinar ilmu yang dimilikinya.

³⁴ <https://tirtoid.com/quraish-shihab-terima-penghargaan-dari-pemerintah-mesir-evsn> diakses pada 23 Januari 2021 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.

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.³⁵

Tujuh tahun mengabdikan, M. Quraish Shihab 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 al-Biqâ'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 Shihab menerima tugas di Fakultas Ushuluddin, Program Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta hingga pada akhirnya di tahun 1992-1998 adalah masa bagi M. Quraish Shihab mengembankan amanah sebagai rektor IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta.³⁶

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'an 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*,

³⁵ Muhammad Iqbal, "Metode Penafsiran Al-Qur'an M. Quraish Shihab" dalam *Jurnal Tsaqafah*, Vol. 6 No.2 Tahun 2010, hal. 250.

³⁶ Atik Wartini, "Corak Penafsiran M. Quraish Shihab dalam Tafsir al-Mishbah", dalam *Jurnal Studi Islamika*, Vol. 11 No. 1 Tahun 2014, hal. 115-116

Ulumul Qur'an dan Refleksi. Puncaknya pada 1998 M. Quraish Shihab 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.³⁷

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.³⁸ Masa-masa “pemenjaraan” inilah yang diambil kesempatannya oleh M. Quraish Shihab 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'an (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 Shihab.

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

Pemikiran akademis dan intelektual M. Quraish Shihab peneliti lihat dibangun dari tiga pondasi pendidikan utama. Melalui tiga pondasi epistemologis keilmuan dan lingkungan ini, lahir

³⁷ Latief Siregar, *et.al, Cahaya, Cinta dan Canda: M. Quraish Shihab . . .*, hal. 187-197. 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 lingkaran 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.

³⁸ Abdullah Muaz, *et al, Khazanah Mufasir Nusantara . . .*, hal. 169

karakter, pemikiran, sosok dan kepribadian seorang M. Quraish Shihab yang dikenal keparannya 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 Shihab ini dalam bingkai latar belakang sosiologis dan historis pemikiran Beliau.

M. Quraish kecil tinggal di lingkungan akademik dan keagamaan yang sangat kental. Ayahnya Abdurrahman Shihab adalah seorang cendekiawan yang pernah menjabat rektor IAIN Alaudin Makassar, sebuah kampus Islam tersohor di bumi Indonesia bagian Timur. Abdurrahman Shihab juga dikenal sebagai salah satu penggagas berdirinya Universitas Muslim Indonesia (UMI) di Makassar. Beliau adalah seorang ahli tafsir yang juga punya riwayat panjang dalam dunia perniagaan. M. Quraish Shihab 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'an dan tafsir tiada lain adalah pengaruh besar karakter ayahnya Abdurrahman Shihab.³⁹

Sedari kecil pendidikan rumah yang tegas namun humanis diterima langsung oleh M. Quraish dari ayahnya Abdurrahman Shihab. 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 Shihab) agar kiranya membaca Al-Qur'an seolah-olah Al-Qur'an 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

³⁹ Abdullah Muaz, *et al*, *Khazanah Mufasir Nusantara*, Jakarta: Institut PTIQ, *t. th*, hal. 161-162

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.⁴⁰ Satu irisan yang ditemui antara karakter ayah dan ibunda M. Quraish Shihab, 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 Shihab. Abdurrahman Shihab adalah seorang yang banyak sekali memiliki sahabat lintas generasi, etnis, agama dan kewarganegaraan. Pentingnya bersikap moderat selalu dikedepankan tanpa bermaksud menggampangkan segala sesuatu dan berupaya selalu mencari titik temu. M. Quraish menyebutnya sebagai prinsip mempertemukan.⁴¹ Pun dalam sisi kehidupan keagamaan Abdurrahman Shihab 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 Shihab yang ternyata diwarisi langsung dari ayahnya yang merupakan seorang berkepribadian lengkap mulai dari guru, akademisi, pendakwah, pedagang termasuk politisi Abdurrahman Shihab pernah menggelutinya.⁴²

⁴⁰ Latief Siregar, *et.al, Cahaya, Cinta dan Canda: M. Quraish Shihab . . .*, hal. 11-21

⁴¹ 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.

⁴² Latief Siregar, *et.al, Cahaya, Cinta dan Canda: M. Quraish Shihab . . .*, hal. 25-26. Abdurrahman Shihab pernah menjadi ketua Partai Masyumi se-Sulawesi mengantarkan

Latar belakang yang mewarnai kehidupan M. Quraish Shihab 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 Shihab.

Karakter pesantren, keluasan hati sang guru dan kedalaman ilmu Habib Abdul Qadir seolah mengikat hati dengan hati antara M. Quraish Shihab dengan gurunya. Sosok karismatik dan keikhlasan Habib Abdul Qadir dalam mendidik juga menambah kecintaan seorang santri dalam hal ini M. Quraish Shihab pada kyainya, gurunya dan habibnya yakni Habib Abdul Qadir Bilfaqih. Terbukti walau baru sebentar ikatan batin di antara keduanya sudah terikat kuat. M. Quraish Shihab 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 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'an serta hadits dalam perumpamaan yang lebih kontekstual sehingga mudah dipahami setiap masyarakat. Selama di al-Faqihiyah 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)

⁴³ 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.

kebahasaan M. Quraish Shihab di pondok ini. Kitab-kitab yang dipelajari M. Quraish Shihab di al-Faqihiyyah di antaranya *Jurumiyyah, an-Nahwu al-Wâdih, Durûs al-Fiqhiyyah, at-Targhib wa at-Tarhib, Alfiyah ibn Mâlik, Fath al-Qarib, Fath al-Muiin, Riyâdh ash-Shâlihîn* dan *Shahih Bukhâri* di berbagai disiplin keilmuan.⁴⁴

Selepas *nyantri* di Malang, M. Quraish melanjutkan rihlah intelektualnya menuju Mesir. Periode pertama M. Quraish berangkat ke Mesir dengan didampingi adiknya Alwi Shihab 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 Shihab, 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 sudut pandang M. Quraish terhadap sesuatu, tiada yang melebihi pengaruh dari dosen kesayangannya Syekh Abdul Halim Mahmud. Dekan Fakultas Ushuluddin al-Azhar yang digelar 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

⁴⁴ Latief Siregar, *et.al, Cahaya, Cinta dan Canda: M. Quraish Shihab . . .*, hal. 41-49. 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 al-Azhar. M. Quraish menganggap Habib Abdul Qadir seperti ayahnya sendiri.

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 *'alim*, 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-Ghazali⁴⁵

Berkaca pada latar sosiologis pendidikan M. Quraish Shihab di atas, paling tidak ada tiga orang guru utama yang mendominasi pemikiran M. Quraish Shihab, yakni:

a. Habib Abdurrahman Shihab bin Habib Ali

Adalah seorang sosok ayah merangkap sebagai guru untuk M. Quraish Shihab. Habib Abdurrahman Shihab lahir di Makassar 1915 sebagai seorang keturunan Arab bermarga Shihab. Putra seorang juru dakwah dan pendidikan asal Hadramaut yakni Habib Ali bin Abdurrahman Shihab yang kemudian hijrah ke Jakarta. Melalui tempaannya sebagai seorang yang sangat *multitasking* lahirlah sosok kepribadian seperti M. Quraish Shihab dan saudara-saudara Beliau lainnya yang berkicmpung di berbagai subkehidupan sosial dan subkeilmuan tanpa sedikitpun pertentangan dan memang inilah pendidikan moderasi yang diajarkan oleh Habib Abdurrhman kepada putra-putrinya.⁴⁶

b. 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 pendidikah 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'iyyat al-Ukhwah

⁴⁵ Latief Siregar, *et.al, Cahaya, Cinta dan Canda: M. Quraish Shihab . . .*, hal. 59-67.

⁴⁶ Latief Siregar, *et.al, Cahaya, Cinta dan Canda: M. Quraish Shihab . . .*, hal. 5

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-Faqihyyah 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 Shihab. Beliau Habib Abdul Qadir pernah berkata bahwa seluruh hidupnya sudah diwakafkan untuk pendidikan dan dakwah.⁴⁷

c. 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. Dikenal sebagai tokoh yang cukup lantang dalam memberikan kritik terhadap paham-paham keagamaan yang berkembang ketika itu. Ghazali Mesir dan *Abû al-'Arifîn* 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

⁴⁷ Agus Permana, *et al*, "Jaringan Habaib di Jawa Abad 20", dalam *Jurnal al-Tasaqafa*, Vol. 15 No. 2 Tahun 2018, hal 171-173

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.⁴⁸

3. Karya-karya M. Quraish Shihab

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 Shihab⁴⁹:

- a. *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 kaidah-kaidah tafsir yang dijelaskan secara mudah namun komprehensif. Buku ini juga disertai penjelasan kritis tentang Hermeneutik dalam penafsiran Al-Qur'an.
- b. *Mukjizat Al-Qur'an*, termasuk salah satu buku lama yang dicetak berkali-kali berisi tentang kemukjizatan Al-Qur'an yang ditinjau dari berbagai aspek seperti bahasa, ilmiah hingga berita gaib.
- c. *Dia di Mana-mana*
- d. *Yang Hilang dari Kita: Akhlak*
- e. *Wawasan Al-Qur'an*
- f. *Membumikan Al-Qur'an* dan *Membumikan Al-Qur'an 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'an dan bagian kedua lebih ke aplikasi pemahaman Al-Qur'an sesuai konteks dan problem yang ada. Pun buku kedua melanjutkan buku

⁴⁸ 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

⁴⁹ Abdullah Muaz, *et al*, *Khazanah Mufasir Nusantara . . .*, hal. 168-177

- pertama sambil mengambil beberapa bagian dengan suguhan yang lebih segar.
- g. *Bisnis Sukses Dunia Akhirat*
 - h. *Perempuan*
 - i. *Rasionalitas Al-Qur'an*
 - j. *Menjemput Maut*
 - k. *Tafsir Al-Qur'an*
 - l. *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.
 - m. *Fatwa-fatwa M. Quraish Shihab Seputar Al-Qur'an*
 - n. *Satu Islam, Sebuah Dilema*
 - o. *Islam yang Saya Anut*
 - p. *Islam yang Saya Pahami*
 - q. *Islam yang Disalahpahami*
 - r. *Secercah Cahaya Ilahi: Hidup Bersama Al-Qur'an*, kumpulan ceramah-ceramah M. Quraish di Istiqlal Jakarta yang diberikan kepada para eksekutif.
 - s. *Khilafah: Peran Manusia di Bumi*
 - t. *Corona Ujian Tuhan*, salah satu buku terbaru M. Quraish yang memberikan perspektif tentang pandemic yang sedang dialami seluruh umat manusia.
 - u. *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.
 - v. *Logika Agama*
 - w. *Jawabannya Adalah Cinta*
 - x. *Haji Bersama M. Quraish Shihab*, 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.
 - y. *Wasathiyyah: Wawasan Islam tentang Moderasi Beragama*
 - z. *Wawasan Al-Qur'an, Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan*
 - aa. *Kosakata Keagamaan*
 - bb. *Lentera Hati*
 - cc. *Al-Mâidah 51: Satu Firman Beragam Penafsiran*

- dd. *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.
- ee. *Islam dan Kebangsaan: Islam, Kemanusiaan dan Kewarganegaraan*
- ff. *40 Hadits Qudsi Pilihan*
- gg. *Anda Bertanya, Quraish Menjawab: Berbagai Masalah Keislaman*
- hh. *Studi Kritis Tafsir al-Manar Karya M. Abduh dan Rasyid Ridha*, adalah sebuah upaya mengetengahkan 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
- ii. *al-Lubab: Makna, Tujuan dan Pelajaran dari Surah-surah Al-Qur'an*
- jj. *al-Asmâ' al-Husnâ*
- kk. *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 Katsir. 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 Shihab 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 tafsirnya menjadi bahan utama disertasi M. Quraish Shihab. 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.⁵⁰

Dinamakan *Tafsir al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an* bukanlah tanpa alasan. Latarbelakangnya antara lain adalah kata *al-Mishbâh* yang terdapat dalam surat an-Nûr/24 ayat 35. M. Quraish menyamakan hidayah dari Allah Ta'ala 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'an sebagai wahyu dari Allah Ta'ala 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.⁵¹ M. Quraish mencita-citakan agar kiranya Al-Qur'an yang sedang disuguhkan maknanya ini mampu menjadi pelita dan penerang terhadap berbagai makna hidup dan persoalan yang dihadapi oleh manusia.⁵² Catatan lain menyebut bahwa awalnya banyak usulan keluarga untuk menamai tafsir ini dengan *Tafsir ash-Shihab* untuk merujuk kepada leluhur M. Quraish. Bukankah hal yang asing penamaan sebuah tafsir merujuk kepada nama mufasirnya termasuk Ibn Katsir 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-Shihab* yang berarti suluh cahaya.⁵³

Setelah penamaan peneliti beralih ke latarbelakang penulisan tafsir ini. Jika tafsir karya Ibn Katsir disinformasi soal

⁵⁰ Latief Siregar, *et.al, Cahaya, Cinta dan Canda: M. Quraish Shihab . . .*, hal. 286

⁵¹ Afrizal Nur, *Tafsir al-Mishbâh dalam Sorotan: Kritik terhadap Karya Tafsir Prof. M. Quraish Shihab*, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2018, hal. 3

⁵² Lufaei, *Tafsir al-Mishbâh: Tekstualitas, Rasionalitas dan Lokalitas Tafsir Nusantara*, dalam *Jurnal Substantia*, Vol. 21 No. 1 Tahun 2009, hal.31

⁵³ Latief Siregar, *et.al, Cahaya, Cinta dan Canda: M. Quraish Shihab . . .*, hal. 283

latarbelakang penulisan secara eksplisit, maka tafsir karya M. Quraish Shihab ini kaya cerita di balik penulisan. Tafsir ini selesai dalam kurun waktu kurang lebih empat tahun, mulai ditulis tertanggal 4 Rabi'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 Jakarta⁵⁴. Jauh sejak lama memang M. Quraish Shihab memiliki keinginan menulis sebuah tafsir yang komprehensif⁵⁵ 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-ditung 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.

⁵⁴ M. Quraish Shihab, M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'ân*, Jilid 15, Tangerang: Lentera Hati, 2002, hal. 759

⁵⁵ Sebelumnya M. Quraish juga memiliki banyak karya tulis di bidang tafsir namun tentu tidak sekomprensif *Tafsir al-Mishbâh*, di antaranya adalah buku berjudul *Tafsir Al-Qur'an al-Karim atas Surat-surat Pendek Berdasarkan Urutan Turunnya Wahyu*. Terbit tahun 1997 setebal 888 halaman yang menghadirkan tafsir surat-surat pendek sejumlah 24 surat, sesuai namanya tafsir ini mengikuti tertib turunnya surat. Karya-karya lain baik tafsir tematik maupun karya berupa kritik terhadap tafsir sebelumnya sering dikaryakan oleh M. Quraish, seperti beberapa karya yang sudah dijelaskan di atas.

Berjam-jam dalam sehari biasa digunakan Beliau menulis baik di kantor maupun perpustakaan di hampir tiap waktunya.⁵⁶

Laiknya tertib pembahasan tafsir karya Ibn Katsir di atas, sistematika adalah bagian selanjutnya yang ingin peneliti sampaikan dari tafsir karya M. Quraish ini. Tafsir ini dari sisi sistematika tergolong ke dalam *tartib mushâfi* –seperti Ibn Katsir– melihat dari susunannya yang sesuai dengan tertib Al-Qur’an 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 al-Hujurât. 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 10.559⁵⁷ 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 Katsir– kemudian baru diberikan penafsiran satu persatu baik secara kata, kalimat maupun ayat dengan mengulangi penulisan ayatnya di bagian penafsiran, dan

⁵⁶ Latief Siregar, *et.al, Cahaya, Cinta dan Canda: M. Quraish Shihab . . .*, hal. 281-282

⁵⁷ Afrizal Nur, *Tafsir al-Mishbâh dalam Sorotan: Kritik terhadap Karya Tafsir Prof. M. Quraish Shihab . . .*, hal. 24

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 Katsir, tafsir karya M. Quraish Shihab ini adalah sebuah 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 dimasukan sebagai metode dalam membedah keseluruhan Al-Qur’an, mengingat banyak sekali karya M. Quraish dalam metode penafsiran Al-Qur’an 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 *mushâf*nya namun di sisi lain pada tema-tema tertentu M. Quraish melakukan pendalaman dan pengayaan sesuai dengan kapabilitas keilmuannya di berbagai disiplin ilmu penunjang tafsir.⁵⁸ *Muqârin* sebagai metode untuk membandingkan berbagai literatur tafsir sebelumnya juga tidak jarang digunakan oleh M. Quraish Shihab terutama dalam merujuk pada kitab tafsir seperti *al-Jâmi’ li Ahkâm Al-Qur’ân* karya Imam Qurthubi, *al-Marâghî*, *Ibn Katsîr*, *al-Manâr* hingga *Mafâtih al-Ghaib*.⁵⁹ Termasuk rujukan ahli tafsir lainnya yang disebut M. Quraish dalam *Sekapur Sirihnya* di jilid satu *Tafsir al-Mishbâh* seperti asy-Syekh Mutawalli Sya’rawi, Muhammad Hussein Thabathaba’i, Sayyid Tanthawi, Muhammad Thahir Ibn ‘Asyur, dan tentunya Ibrahim Ibn Umar al-Biqâ’i serta ahli lainnya.⁶⁰

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.⁶¹ M. Quraish menekankan bahwa metode penyisipan yang dilakukan

⁵⁸ Latief Siregar, *et.al, Cahaya, Cinta dan Canda: M. Quraish Shihab . . .*, hal. 285

⁵⁹ Afrizal Nur, *Tafsir al-Mishbâh dalam Sorotan: Kritik terhadap Karya Tafsir Prof. M. Quraish Shihab . . .*, hal. 10

⁶⁰ M. Quraish Shihab, M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur’ân . . .*, hal. XVIII

⁶¹ Afrizal Nur, *Tafsir al-Mishbâh dalam Sorotan: Kritik terhadap Karya Tafsir Prof. M. Quraish Shihab . . .*, hal. 9

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'an baru kemudian tulisan dengan cetak tegak yang merupakan tafsir dari terjemahan makna tersebut.⁶² Sedetail itu M. Quraish menyusun metode dan 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 Al-Qur'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*. Kosakata dalam Al-Qur'an juga cukup luas dibahas dalam tafsir karya M. Quraish Shihab ini.⁶³ 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.⁶⁴

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

⁶² M. Quraish Shihab, M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an* . . . , hal. XVII Poin ini dijelaskan Beliau dalam *Sekapur Sirih Tafsir al-Mishbâh* yang berada pada jilid awal dan Beliau juga menghaturkan permohonan maaf jika dalam penggunaan cetak miring terhadap terjemahan makna ada yang kurang, terlewat atau salah. Sebuah pertanggungjawaban moril akademik yang patut diberikan apresiasi yang tinggi.

⁶³ Afrizal Nur, *Tafsir al-Mishbâh dalam Sorotan: Kritik terhadap Karya Tafsir Prof. M. Quraish Shihab* . . . , hal. 10

⁶⁴ Latief Siregar, *et.al, Cahaya, Cinta dan Canda: M. Quraish Shihab* . . . , hal. 285

menonjol. M. Quraish seolah ahli mempreteli sebuah kosa kata untuk kemudian dilihat lebih dalam, mendasar dan luas irisan-irisan dan derivasinya terhadap alternatif makna lain yang bisa digunakan.

M. Quraish mencoba menggambarkan nuansa tafsirnya 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 manusia.⁶⁵ 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.⁶⁶

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 Shihab* 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

⁶⁵ Muhammad Iqbal, “Metode Penafsiran Al-Qur’an M. Quraish Shihab” dalam *Jurnal Tsaqafah* . . . , hal. 265

⁶⁶ Latief Siregar, *et.al, Cahaya, Cinta dan Canda: M. Quraish Shihab* . . . , hal. 285

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 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.⁶⁷

⁶⁷ Muhammad Iqbal, “Metode Penafsiran Al-Qur’an M. Quraish Shihab” dalam *Jurnal Tsaqafah* . . . , hal. 264

BAB IV
ANALISIS KOMPARATIF PENAFSIRAN IBN KATSIR DAN M.
QURAISH SHIHAB TENTANG AYAT-AYAT YANG BERKAITAN
DENGAN KEWAJIBAN DAKWAH

A. Penafsiran Ibn Katsir tentang Ayat-ayat Seputar Kewajiban Dakwah

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'an 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.

¹ Abdul Muid Nawawi, Hemeneutika Tafsir *Maudhû'i*, dalam *Jurnal Suhuf*, Vol. 9 No. 1, 2016, hal. 9

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 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.

Meminjam langkah-langkah al-Farmawi dalam menyusun penafsiran tematik, ada tujuh langkah-langkah yang bisa digunakan dalam memformulasikan sebuah penilitan tafsir. *Pertama*, menetapkan masalah yang akan dibahas (tema besar atau topik), *Kedua*, mengumpulkan ayat-ayat yang bersesuaian dengan tema tersebut. *Ketiga*, mengkronologikan urutan ayat sesuai latar turunnya (*asbâb an-nuzûl*), ini opsional dan dapat dilakukan jika memungkinkan. *Keempat*, memahami relasi ayat dengan suratnya masing-masing (*munâsabah*). *Kelima*, menyusun pembahasan dengan kerangka yang sempurna dalam arti sistematis dan komprehensif. *Keenam*, melengkapi penjelasan dengan hadits pendukung yang relevan juga makalah para sahabat, ulama lainnya dan ahli-ahli dalam subilmu terkait agar pembahasan menjadi lebih hidup dan mendalam. *Ketujuh*, mempelajari ayat-ayat tersebut secara menyeluruh dengan cara menghimpun ayat-ayat yang memiliki pengertian sama atau mengompromikan antara ayat-ayat yang *'âmm* dan *khâsh* atau *muthlaq* dan *muqayyad* atau irisan-irisan lainnya sehingga dapat bertemu dalam satu muara kesatuan.²

Abdul Muid Nawawi dalam jurnalnya mengomentari bahwa langkah-langkah penafsiran di atas menunjukkan bahwa kapasitas dan wilayah bebas bagi penafsir hanya pada langkah pertama. Sedangkan, selanjutnya langkah-langkah tersebut sangat objektif dan mengikat. Namun, –dalam komentar Abdul Muid Nawawi– yang menjadi catatan bahwa objektivitas dalam tafsir *maudhû'i* tidak sama dengan objektivitas dalam tafsir *tahlîlî* di mana penafsiran hanya dibatasi pada teks tertentu saja, pun berbeda dengan tafsir *bi al-ma'tsûr* di mana kekuatan hadits, riwayat lain dan pendapat para ulama –dalam tafsir *maudhû'i*– hanya sebagai pelengkap saja.³

Melalui penjelasan di atas, menjadi jelaslah kapasitas peneliti menempatkan diri seluas-luasnya terutama dalam memilih topik yang

² Abdul Mustaqim, *Metode Penelitian Al-Qur'an dan Tafsir*, Yogyakarta: Idea Press, 2019, hal. 65-66.

³ Abdul Muid Nawawi, Hemeneutika Tafsir *Maudhû'i*, dalam *Jurnal Suhuf . . .*, hal.

menjadi jalan utama alur penelitian ini yang alasannya secara panjang lebar sudah dijelaskan di permulaan bab yang paling awal. Kewajiban dakwah 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 (kewajiban dakwah) juga ayat-ayat lain yang memiliki irisan dengan kewajiban dakwah atau dakwah dari sisi lainnya.

Ada 24 pembagian ayat yang sudah peneliti petakan di bab dua, baik berisi beberapa kelompok ayat yang berhimpit namun juga ada ayat-ayat yang tunggal. 24 pembagian itu peneliti kelompokkan lagi menjadi tujuh kelompok berdasarkan subtema tentang dakwah. Tema utama tentang kewajiban dakwah terdiri dari dua kelompok ayat dengan satu alternatif kelompok ayat. Tiga kelompok ayat itulah yang akan peneliti paparkan tafsirnya –melalui tafsir Ibn Katsir– dengan meminjam perangkat yang disusun oleh al-Farmawi. Ayat-ayat lainnya bukan tidak berfungsi atau diam statis begitu saja. Peneliti akan mencoba mengelaborasi satu dengan lainnya walaupun tidak seintens tiga ayat utama yang dibahas mengenai kewajiban dakwah. Ayat-ayat tersebut yakni:

1. Surat Ali ‘Imrân/3:104

وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ۗ وَأُولَٰئِكَ 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.

2. Surat al-Mâ'idah/5:67

﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ ۗ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ ۗ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾

Wahai Rasul, sampaikanlah apa yang diturunkan Tuhanmu kepadamu. Jika engkau tidak melakukan (apa yang diperintahkan itu), berarti engkau tidak menyampaikan risalah-Nya. Allah menjaga engkau dari (gangguan) manusia. Sesungguhnya Allah tidak memberi petunjuk kepada kaum yang kafir.

3. 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

Tiga 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 Katsir 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 Katsir tidak banyak membahas mengenai surat ini, hanya ada beberapa kalimat pembuka yang menjelaskan sekaligus mengantar surat ini. Ibn Katsir menjelaskan bahwa surat ini termasuk ke dalam kelompok *Madâniyah* atau surat-surat yang diturunkan setelah hijrahnya Baginda Nabi ke kota Madinah.⁴ Ibn Katsir melanjutkan bahwa permulaan surat ini sampai ayat ke-83 diturunkan mengenai delegasi dari Najran yang datang di tahun sembilan hijrah. Penjelasan ini akan dipaparkan –oleh Ibn Katsir– dalam tafsir ayat mengenai *Mubâhalah*, yang merupakan bagian dari penjelasan ayat-ayat tersebut. Adapun mengenai hadits-hadits dan *atsâr* yang menyangkut

⁴ Ibn Katsir, *Tafsîr Al-Qur’ân al-‘Adhîm*, Beirut: Dâr al-Kotob al-Ilmiyah, 2020, Jilid 1, hal. 312

soal keutamaan surat Ali ‘Imrân dijelaskan bersamaan dengan keutamaan surat al-Baqârah di pengantar surat al-Baqârah di awal.⁵ 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.⁶

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.⁷ Sedangkan dalam surat an-Nahl 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.⁸

Untuk surat al-Mâ’idah –dalam tafsir suratnya– Ibn Katsir 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

⁵ Teks asli dalam tafsir Ibn Katsirnya beredaksi:

تفسير سورة آل عمران . وهي مدنية لأن صدرها إلى ثلاث . وثمانين آية منها نزلت في وفد نجران . وكان قدمهم في سنة تسع من الهجرة كما سيأتي بيان ذلك عند تفسير آية المباهلة منها - إن شاء الله تعالى - . وقد ذكرنا ما . ورد في فضلها مع سورة البقرة في أول تفسير البقرة ."

⁶ Kementerian Agama RI, Al-Qur’an dan Tafsirnya, Jilid 4, Bandung: PT Sinergi Pustaka Indonesia, 2012, hal. 14

⁷ Kementerian Agama RI, Al-Qur’an dan Tafsirnya, Jilid 6 . . . , hal. 438

⁸ Kementerian Agama RI, Al-Qur’an dan Tafsirnya, Jilid 14 . . . , hal. 418

Asma binti Yazid bahwa Asma 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.⁹ Sedangkan dalam surat an-Nahl Ibn Katsir tidak memberikan pengantar maupun tafsir surat sama sekali.

Kemudian dari sisi *asbâb an-nuzûl*, dalam tafsirnya Ibn Katsir tidak menjelaskan tentang riwayat-riwayat yang menjadi latar turunnya ayat 104 surat Ali 'Imrân. Pun dalam kitab mengenai sebab-sebab turunnya ayat Al-Qur'an 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

⁹ Ibn Katsir, *Tafsîr Al-Qur'ân al-'Adzhîm*, Jilid 2 . . . , hal. 312

kelompoknya serta ayat 99 berkenaan dengan Shash dan perilaku provokasinya.¹⁰

Demikian pula dengan surat an-Nahl ayat 125, dalam kitab yang sama maupun tafsir karya Ibn Katsir 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 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. Allah memerintahkan kepada Baginda Nabi untuk menyampaikannya jika tidak maka Allah akan 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 لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ”.¹¹ Sementara riwayat lainnya menjelaskan tentang jaminan keamanan dari Allah terhadap Baginda Nabi dalam menyampaikan risalah tersebut.¹²

Ibn Katsir 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,¹³ sesuai dengan redaksinya.¹⁴ Sampai sini peneliti mulai mengarahkan penafsiran Ibn Katsir tentang ayat ini kepada asumsi bahwa Ibn Katsir berada pada pihak yang menyebut dakwah sebagai kewajiban individual. Penafsiran di atas sebetulnya masih terbuka banyak kemungkinan, sebab di awalnya

¹⁰ as-Suyuthi, *Lubâb an-Nuqûl fî Asbâb an-Nuzûl*, Beirut: Dâr al-Kotob al-Ilmiyah, 2012, hal. 45-46

¹¹ As-Suyuthi, *Lubâb an-Nuqûl fî Asbâb an-Nuzûl* . . . , hal. 83

¹² Ada 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.

¹³ Ibn Katsir, *Tafsîr Al-Qur'ân al-'Adzhîm*, Jilid 1 . . . , hal. 352

¹⁴ والمقصود من هذه الآية أن تكون فرقة من هذه الأمة متصدية لهذا الشأن وإن كان ذلك واجبا على كل فرد من الأمة بحسبه

Ibn Katsir menyebut bahwa agar hendaknya ada segolongan dari umat ini yang mengemban urusan demikian. Ini juga membuka peluang kemungkinan Ibn Katsir mengarahkan penafsiran kepada kewajiban kolektif. Termasuk perkataan adh-Dhahak yang dinukil oleh Ibn Katsir yang menjelaskan bahwa kalimat *wa ulâika hum al-muflihûn* adalah kekhususan untuk para sahabat, perawi-perawi, yakni para mujahid dan ulama.¹⁵ Keterangan-keterangan berikutnyalah yang semakin menguatkan bahwa Ibn Katsir berada pada kelompok yang menyatakan dakwah sebagai *fardy ain*.

Salah satu keterangan yang dikutip Ibn Katsir 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 هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيَعْبِرْهُ بِيَدِهِ. فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ. وَذَلِكَ أَوْعَفُ الْإِيمَانِ". وَفِي رِوَايَةٍ: "وَلَيْسَ وَرَاءَ ذَلِكَ مِنَ الْإِيمَانِ حَبَّةُ خَرْدَلٍ"¹⁶

Dari Abu Hurairah berkata, Rasulullah shalallâhu ‘alaihi wasallam bersabda: “Siapa saja di antara kalian melihat kemungkar, 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. Dalam riwayat lain dijelaskan: Dan tiadalah setelah itu semua (di belakang hati) iman walaupun hanya seberat biji sawi”. (HR. Muslim dari Abu Hurairah)

Ibn Katsir tidak memberikan komentar dan paparan terhadap hadits ini, justru hadits ini adalah paparan atau penjelasan terhadap pendapat Ibn Katsir 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 as-Syaukani 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,

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

¹⁶ Ibn Katsir, *Tafsîr Al-Qur’ân al-‘Adzhîm*, Jilid 1 . . . , hal. 352

kolektif, lembaga dan lainnya ketika melihat kemungkaran maka wajib bagi dia untuk merubah kemungkaran tersebut.¹⁷

Ada dua logika juga –masih menurut Yasin bin Ali– yang bisa digunakan dalam menegaskan arah hukum hadits ini¹⁸. *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 –sebaiknya dan seharusnya– setiap Muslim punya kapabilitas mengkontra peristiwa kemungkaran 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 kemungkaran. *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 Katsir 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 peleraian 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

¹⁷ 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

¹⁸ Yasin bin Ali, *Hukum-hukum Amar Makruf Nahi Munkar . . .*, hal. 23-25

munngkin diam begitu saja atau menunggu petugas yang tepat baru beraksi dan bereaksi.

Memperkuat hadits ini sebagai rujukan utama Ibn Katsir, peneliti mengambil beberapa pendapat dan penjelasan Imam an-Nawawi dalam *Syarah Shahih Muslim* Beliau. Hadits ini tertulis sebagai hadits ke-78 dalam *Shahih 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:

1. Kalimat *falyughayyirhu* mengandung makna perintah wajib dalam kesepakatan ulama yang beririsan kewajibannya dengan Al-Qur'an, hadits lainnya dan pendapat ulama.
2. Amar makruf nahi mungkar termasuk ke dalam konsep *din an-nashihah* atau agama sebagai nasihat yang merupakan hal yang tidak bisa dipisahkan dari agama.
3. Ayat 105 surat al-Mâ'idah tidak kontra narasi dengan semangat amar makruf nahi mungkar.
4. 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, katakanlah. Maka ini menjadi kewajiban individu untuknya sesuai kadar kemampuannya.
5. 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).
6. 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-

¹⁹ Imam an-Nawawi, *Terjemah Syarah Shahih Muslim*, Jakarta: Mustaqim, 2000, hal. 519-520

Nawawi yang mengkategorikan dakwah sebagai kewajiban individu.²⁰ Peneliti berasumsi barangkali ini juga yang menjadi bacaan Ibn Katsir dalam menempatkan hadits ini sebagai kunci penafsirannya dalam menafsirkan ayat 104 surat Ali ‘Imran, secara hitungan Imam an-Nawawi lahir jauh sebelum Ibn Katsir lahir.

Keterangan lainnya yang diangkat oleh Ibn Katsir dalam tafsirnya menjelaskan ayat 104 surat Ali ‘Imran ini adalah riwayat Abu Ja’far al-Baqir dari Ibn Murdawaih yang menjelaskan bahwa ketika Rasulullah membacakan ayat *وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ* Rasul bersabda bahwa yang dimaksud *al-khair* atau kebaikan adalah mengikuti Al-Qur’an dan Sunnah Beliau.²¹ Hadits ini jika peneliti lihat dan amati lebih dalam, ketika kebaikan adalah mengikuti dua hal tersebut yakni Al-Qur’an 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. *اتِّبَاعَ الْقُرْآنِ وَسُنَّتِي* 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 Katsir 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 adalah:

وَقَالَ الْإِمَامُ أَحْمَدُ: حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ الْهَاشِمِيُّ، أَخْبَرَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ جَعْفَرٍ، أَخْبَرَنِي عَمْرُو بْنُ أَبِي عَمْرٍو، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْأَشْهَلِيِّ، عَنْ حُذَيْفَةَ بْنِ الْيَمَانَ، أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: "وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَتَأْمُرَنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ، أَوْ لَيُوشِكَنَّ اللَّهُ أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عِقَابًا مِنْ عِنْدِهِ، ثُمَّ لَتَدْعُنَّهُ فَلَا يُسْتَجِيبُ لَكُمْ²²

Imam Ahmad telah berkata, telah menceritakan kepada kami Sulaiman al-Hasyimi, telah menceritakan kepada kami Ismail bin Ja’far, telah menceritakan kepadaku Amr bin Abu Amr, dari ‘Abdullah bin ‘Abdurrahman al-Asyhal, dari Huzaifah bin al-Yamani, bahwa Rasulullah

²⁰ Keterangan lainnya dapat dilihat di *Syarah Shahih Muslim* baik kitab aslinya maupun terjemahan seperti di Imam an-Nawawi, *Terjemah Syarah Shahih Muslim*, Jakarta: Mustaqim, 2000

²¹ Ibn Katsir, *Tafsîr Al-Qur’ân al-‘Adzhîm*, Jilid 1 . . . , hal. 352

²² Ibn Katsir, *Tafsîr Al-Qur’ân al-‘Adzhîm*, Jilid 1 . . . , hal. 352

pernah bersabda: “Demi Tuhan yang jiwaku berada dalam genggaman kekuasaan-Nya. Kalian benar-benar harus memerintahkan kepada kebaikan dan melarang perbuatan yang mungkar atau hampir-hampir Allah akan 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 Huzaifah 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 Allah akan mengirim kepada kalian siksa dari sisi-Nya*. Meskipun demikian, peringatan ini peneliti anggap keras sebagai rambu-rambu pengingat dari Allah 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 menegaskan posisi Ibn Katsir 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 Allah dalam 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*.²³ Kata tersebut bermakna sampaikanlah, terambil dari kata *al-ballâgh* atau *al-bullûgh* yaitu sampai ke suatu tujuan yang dimaksud baik tempat atau masa.²⁴ *Masdar* kalimat tersebut adalah *tabligh* artinya seruan atau ajakan dengan jelas dan terang sebab di awal Islam disampaikan secara-sembunyi-sembunyi.²⁵ 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*

²³ Kementerian Agama RI, Al-Qur'an dan Tafsirnya, Jilid 6 . . . , hal. 438

²⁴ Seperti kata *balligh* sebagai sebutan kepada anak yang sudah sampai pada masa dewasa dengan ciri-ciri yang dijelaskan secara fisik oleh fikih.

²⁵ Kata *tabligh* lumrah digunakan dalam bingkai ilmu maupun aplikasi dakwah, sebab *tabligh* adalah salah satu proses dan bagian dari pada dakwah itu sendiri.

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 al-Mâ'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 Katsir pertama-tama sekali menjelaskan dalam tafsirnya mengenai ayat ini bahwa Allah Ta'ala berfirman sekaligus ber-*khithâb* kepada hamba dan utusannya dengan menyebut kedudukan Nabi sebagai rasul atau utusan. Allah memerintahkan kepada Baginda Nabi untk menyampaikan semua yang dirisalahkan kepadanya oleh Allah melalui Beliau dan Baginda Nabi telah melaksanakannya secara sempurna. Artinya tugas dakwah dan *tabligh 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 Katsir ketika menjelaskan tafsir surat Luqmân ayat 17 yang juga menerangkan tentang amar makruf nahi mungkar.²⁶

Penjelasan Ibn Katsir 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

²⁶ Ibn Katsir, *Tafsîr Al-Qur'ân al-'Adzhîm*, Jilid 3 . . . , hal. 398. Redaksinya adalah: ثُمَّ قَالَ: ﴿يَا بَنِي آدَمُ الصَّلَاةَ﴾ أَيْ: بِحُدُودِهَا وَفُرُوضِهَا وَأَوْقَاتِهَا. ﴿وَأَمْرٌ بِالْمَعْرُوفِ وَانْتِهَاءٌ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ أَيْ: بِحَسَبِ طَاقَتِكُمْ وَجُوهَدِكُمْ. ﴿وَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا أَصَابَكَ﴾. عَلِمَ أَنَّ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيَ عَنِ الْمُنْكَرِ لَا يَدْرَأُ أَنْ يَنَالَهُ مِنَ النَّاسِ أَدَىٰ. فَأَمْرُهُ بِالصَّبْرِ

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.

Penafsiran selanjutnya dari Ibn Katsir 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 *tabligh* bukan *kitman* atau penyembunyi risalah yang diturunkan kepadanya. Salah satu riwayatnya semisal, dari *Shahih Bukhâri* yang menjelaskan bahwa Siti' Aisyah pernah berkata bahwa siapa yang mengatakan bahwa Baginda Nabi menyembunyikan sesuatu dari apa yang diturunkan oleh Allah kepadanya, sungguh yang mengatakan telah berdusta seraya membaca ayat 67 surat al-Mâ'idah ini hingga akhir ayatnya.²⁷ 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 menyampaikan pengetahuan dalam arti hal-hal yang menjadi cakupan dalam kepahaman 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 Katsir lebih menjelaskan kepada metodologi dakwah dan cara-cara yang dapat ditempuh dalam dakwah sesuai dengan tuntunan Al-Qur'an terutama ayat tersebut. Hanya saja di akhir penafsiran terhadap ayat ini, Ibn Katsir menjelaskan *فَادْعُهُمْ إِلَى اللَّهِ. وَلَا تَذْهَبْ. فَإِنَّ لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ إِنَّمَا أَنْتَ نَذِيرٌ. عَلَيْكَ الْبَلَاغُ. وَعَلَيْنَا الْحِسَابُ. فَتُشَكَّ عَلَى مَنْ ضَلَّ مِنْهُمْ حَسْرَاتٍ.* yang bermakna Baginda Nabi diminta untuk menyeru kepada orang-orang agar menyembah Allah dan janganlah merasa kecewa terhadap orang-orang yang sesat di antara mereka. Ibn Katsir 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 272.²⁸ Ini juga menjadi pelajaran buat semua umat

²⁷ Ibn Katsir, *Tafsîr Al-Qur'ân al-'Adzhîm*, Jilid 1 . . . , hal. 352

²⁸ Ibn Katsir, *Tafsîr Al-Qur'ân al-'Adzhîm*, Jilid 3 . . . , hal. 533

Baginda Nabi untuk terus berjuang menyampaikan, dan ingat kapasitasnya hanya sebagai penyampai adapun petunjuk adalah mutlak dari Allah Ta'ala.

B. Penafsiran. M. Quraish Shihab tentang Ayat-ayat Seputar Kewajiban Dakwah

Tafsir *Maudhû'i* dalam paparan M. Quraish Shihab pertama kali dicetuskan oleh Ahmad Sayyid al-Kumiy, Ketua Jurusan Tafsir pada Fakultas Ushuluddin, Universitas al-Azhar, Kairo pada 1981. Menurut M. Quraish Shihab, 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.²⁹ Sementara dalam buku *Kaidah Tafsir*, M. Quraish Shihab menambahkan dengan tambahan menghimpun semua ayat yang membicarakan suatu tema tertentu, menganalisisnya dan memahaminya ayat demi ayat lalu dihimpun kembali sesuai benak ayat yang bersifat umum dikaitkan dengan yang khusus dan yang *muthlaq* digandengkan dengan yang *muqayyad*.³⁰

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.³¹

²⁹ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan Pustaka, 2007, hal. 174

³⁰ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat Al-Qur'an*, Tangerang: Lentera Hati, 2013, hal. 328

³¹ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat . . .*, hal. 174-175

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 Shihab tentang tema kewajiban dakwah dengan cara-cara pemaparan dan penjelasan seperti teori yang dijelaskan al-Farmawi di subbab tentang penafsiran kewajiban dakwah menurut Ibn Katsir. 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 lainnya³². Pada pembahasan kali ini peneliti hanya tinggal berfokus pada tahap menjelaskan secara sistematis paparan penafsiran yang dikonstruksi oleh M. Quraish Shihab.

Ayat yang ingin sekali peneliti mulai tentunya, adalah surat Ali ‘Imrân ayat 104. Dalam tafsir *al-Mishbâh*, awal sekali M. Quraish Shihab memulai dengan menjelaskan *munâsabah* antara ayat tersebut dengan ayat-ayat sebelumnya. Lebih lanjut dijelaskan, bahwa ayat sebelumnya –menurut M. Quraish Shihab– Allah mengecam para *ahl al-kitâb* yang lebih memilih jalan kesesatan sambil terus berusaha menyesatkan orang lain. Melalui ayat 103 dan 104 inilah Allah memerintahkan kepada orang yang beriman untuk memilih jalan berbeda di luar jalan mereka, yakni jalan luas dan lurus serta mengajak orang lain menempuh jalan kebaikan dan kemakrufan.³³

Hal unik dalam penafsiran M. Quraish Shihab 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

³² Walaupun sedikit nanti di depan M. Quraish Shihab menyinggung soal *munâsabah* dan peneliti akan paparkan secara proporsional untuk menguatkan paparan penafsiran.

³³ M. Quraish Shihab, M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur’ân*, Jilid 2, Tangerang: Lentera Hati, 2002, hal. 208

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.³⁴ Inilah yang dalam catatan M. Quraish Shihab digarisbawahi sebagai inti dakwah Islamiah, melalui ini lahir kemudian tuntunan ayat 104 ini dan dari sini juga hubungannya berkaitan dengan tuntunan yang lalu.

Sebelum mengarahkan penafsiran lebih komprehensif dan kecenderungan pada orientasi dakwah sebagai kewajiban kolektif, terlebih dahulu M. Quraish Shihab 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 itulah *orang-orang yang beruntung*, mendapatkan apa yang mereka dambakan dalam kehidupan dunia dan akhirat.³⁵

Berdasarkan penafsiran ringkas ini, peneliti memberikan komentar bahwa di kalimat awal, M. Quraish Shihab sudah menyasar 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 Shihab 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 Shihab memaparkannya dengan menyebut sebagai kelompok, kelompok yang

³⁴ M. Quraish Shihab, M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'ân*, Jilid 2 . . ., hal. 209

³⁵ M. Quraish Shihab, M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'ân*, Jilid 2 . . ., hal. 209

cenderung dapat diteladani dan didengarkan 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 didengarkan nasihatnya.

Melalui tafsir ringkas ini, M. Quraish juga mendefinisikan beberapa kata dan melengkapi beberapa kata lainnya.³⁶ 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 Shihab juga menjelaskan makna-makna tersebut lebih luas lagi. Sebelumnya Beliau menjelaskan bahwa Al-Qur'an 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'an dan Sunnah.³⁷ 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*, memeritahkan kepada *al-ma'rûf* dan mencegah kepada *al-munkar*. Urutannya juga sesuai dengan konsep

³⁶ Gaya penafsiran ini khas sekali terjadi pada tafsir bercorak bahasa seperti *Marah Labid* karya Syaikh Nawawi Banten atau *Tafsir Jalâlain* karya Imam as-Suyuthi dan Imam al-Mahalli, hanya saja dibedakan dengan penggunaan bahasanya yang menggunakan Bahasa Indonesia.

³⁷ Sebelumnya dalam *Tafsir Ibn Katsir* sudah dijelaskan bahwa makna *al-khair* adalah mengikuti Al-Qur'an dan Sunnah Nabi.

mendahulukan nilai-nilai universal baru kemudian lokal dan selanjutnya pencegahan kepada nilai yang kontra dengan dua nilai tersebut.³⁸

Lebih lanjut M. Quraish Shihab dalam salah satu tayangan televisi terrestrial 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'an 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 Al-Qur'an di sanalah fungsi *al-khair* 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

³⁸ M. Quraish Shihab, M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Jilid 2 . . . , hal. 211

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.³⁹

M. Quraish Shihab 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 Shihab 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 Shihab, kritiknya menjelaskan bahwa mempersamakan *al-khair* dan *al-ma'rûf* serta menghadapkannya dengan *al-munkar* dinilai kurang pas. M. Quraish 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.⁴⁰

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

³⁹ <https://youtu.be/ndT66Kz7kAI> diakses pada 19 Juni 2021, pukul 12.49.

⁴⁰ M. Quraish Shihab, M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'ân*, Jilid 2 . . . , hal. 210-211

Kedua-duanya dipaparkan dengan proporsional oleh mufasir sebagai tanggungjawab akademis dalam menulis sebuah kitab tafsir *tahlili* yang amat lengkap dan komprehensif ini. Dua kelompok ulama tersebut orientasinya adalah sebagai berikut:⁴¹

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-tabyin)* 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 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

⁴¹ M. Quraish Shihab, M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Jilid 2 . . . , hal. 209

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.⁴²

Hal yang menjadi penting dalam penafsiran M. Quraish Shihab menyangkut ayat ini adalah beberapa hal berikut. Tidak akan bisa tercapai kondisi dakwah yang ideal atau M. Quraish Shihab 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.⁴³

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 Shihab 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 pecah-belah. Perang dan konflik sosial skala global tidak bisa dihindari akibat informasi hoaks ini. –Maka tepat sekali yang ditawarkan M. Quraish Shihab– butuh sekelompok orang dalam hal ini para dai yang andal untuk mampu menjalankan tugas dakwah bukan hanya menyampaikan komprehensifitas kedalaman ajaran Islam, tetapi juga sebagai banteng pelindung umat dari abrasi berita hoaks dan informasi menyesatkan.

⁴² <https://youtu.be/ndT66Kz7kAI> diakses pada 19 Juni 2021, pukul 13.05

⁴³ M. Quraish Shihab, M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'ân*, Jilid 2 . . . , hal. 210

Sangat logis, hal ini tidak dapat dilakukan setiap orang, butuh bukan hanya kepintaran inteligensi namun juga objektivitas dan kejujuran 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.⁴⁴ Juga pendapat Imam Suyuthi dalam tafsirnya yang menjelaskan bahwa makna menyebagikan 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.⁴⁵ Demikian pula Kementerian Agama dalam tafsirnya menjelaskan ayat ini bahwa untuk mencapai apa yang diharapkan terutama menggapai petunjuk Allah 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.⁴⁶ Rangkaian penafsiran ini sangat menguatkan dan integral dengan kekhawatiran M. Quraish Shihab dalam tafsirnya ditambah kesimpulan atau pendapat utama yang dikemukakan M. Quraish Shihab secara eksplisit di penjelasan-penjelasan selanjutnya.

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

⁴⁴ Sayyid Tanthawi, *Tafsir al-Wasith*, Jilid 2, t.tp: Darus Sa’adah, 2007, hal. 203

⁴⁵ Imam Shawi, *Hasyiat ash-Shâwî*, Jilid 1, Surabaya: Daar al-Ilmi, t.th, hal. 228

⁴⁶ Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an dan Tafsirnya*, Jilid 4 . . . , hal. 16

kecuali bagi mereka yang beriman dan beramal saleh serta saling mengingatkan tentang kebenaran dan ketabahan.⁴⁷

Ayat 104 surat Ali ‘Imrân ini merujuk terhadap kewajiban dakwah secara kolektif berdasarkan penjelasan-penjelasan dari M. Quraish Shihab 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 Shihab tentang orientasi kewajiban dakwah, berangkat dari kegelisahan hati M. Quraish Shihab, dalam pandangan peneliti mufasir menempatkan dakwah sebagai kewajiban kolektif atau fardu kifayah.

M. Quraish Shihab memberikan beberapa catatan dalam tafsirnya, yakni:⁴⁸

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-latî 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 Shihab mengutip hadis *man ra’a* yang sudah dijelaskan peneliti dalam memaparkan tafsir Ibn Katsir 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 cara-cara yang baik tentunya dan juga dengan pendekatan persuasif. Cara-cara demikian bisa dilaksanakan oleh tidak sembarang orang, dibutuhkan betul-betul orang yang telaten dan mumpuni dalam melaksanakan penyampaian dakwah tadi. Apalagi prinsip *bi al-latî*

⁴⁷ M. Quraish Shihab, M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur’ân*, Jilid 2 . . . , hal. 210

⁴⁸ M. Quraish Shihab, M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur’ân*, Jilid 2 . . . , hal. 211

hiya ahsan masih menurut M. Quraish Shihab dalam tafsir ayat 125 surat an-Nahl digandeng dengan metode *jidâl* atau berdebat, di mana sasaran ini ditujukan kepada segmentasi dakwah dari agama lain atau di luar Islam.⁴⁹ 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 Shihab dilihat dari kesan dua ayat sebelumnya melalui redaksi kata *laww* 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*⁵⁰ di antara mereka yang tidak terlalu membenci umat Islam dalam sifat mereka yang adil dan objektif.⁵¹ Ini juga jadi pesan buat umat belakangan yang hadir setelah

⁴⁹ M. Quraish Shihab, M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur’ân*, Jilid 6 . . . , hal. 777

⁵⁰ Redaksi yang digunakan pada ayat 66 dengan istilah *ummat muqtashidah* atau golongan pertengahan.

⁵¹ M. Quraish Shihab, M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur’ân*, Jilid 3 . . . , hal. 182

Baginda Nabi dan mengemban tugas dakwah yang mulia ini, bahwa sekalipun hidayah dan gerak hati *mad'û* adalah hak prerogatif Allah Ta'ala, namun ikhtiar untuk mengajak dengan dakwah yang baik dan komprehensif sesuai tuntunan 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 Allah adalah sesuatu yang pasti adanya. Apa-apa yang Allah telah 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 Shihab menjelaskan dengan mengutip para mufasir baik *salaf* maupun *khallaf* dengan menilai bahwa ayat ini adalah janji sekaligus jaminan dari Allah kepada Nabi dalam hal dipelihara oleh Allah dari 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.⁵²

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 *al-Mishbâh*. 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

⁵² M. Quraish Shihab, M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'ân*, Jilid 3 . . . , hal. 184-185

selalu dinamis dan berubah-ubah. Begitupun kombinasi yang Allah ajarkan kepada Baginda Nabi dalam memberikan *treatment* kepada para *ahl al-kitâb*. Terkadang digunakan cara-cara lembut dan pada waktu tertentu juga datang ketegasan Allah terhadap mereka melalui ayat-ayat Al-Qur'an.

Seperti biasa, M. Quraish Shihab juga memberikan tafsir ringkasnya terhadap ayat ini. Peneliti dalam hal ini hanya menggarisbawahi 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 Allah secara keseluruhan.⁵³ Ini juga menjadi pengingat kepada para dai untuk terus menyampaikan risalah agama Allah 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 Allah 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 diturunka kepadanya. Orang-rang demikian termasuk ke dalam golongan yang berdusta besar atas nama Allah dan Rasul-Nya, sebab hal yang disangkakan mereka tidak akan pernah terjadi dan dilaksanakan oleh Baginda Nabi.⁵⁴

Satu hal akhir yang menjadi catatan peneliti adalah keterangan dari penafsiran M. Quraish Shihab soal ayat ini terkait keumuman objek perihal yang disampaikan. M. Quraish Shihab 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

⁵³ M. Quraish Shihab, M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'ân*, Jilid 3 . . . , hal. 185

⁵⁴ Hikmat Basyit dkk, *Tafsir Muyassar*, Jilid 1, Jakarta: Darul Haq, 2018, hal. 351

didekatkan dengan simpulan bahwa sesuatu yang perlu disampaikan adalah segala yang berkaitan dengan ajaran agama.⁵⁵

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 ayat dan tafsir 125 surat an-Nahl ini dengan membangun logika bahwa seperti yang dijelaskan M. Quraish Shihab misal, terdapat tiga cara dalam berdakwah yang artinya paling tidak ada tiga tingkatan juga *mad'û* yang ingin diajak ke jalan dakwah.⁵⁶ 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.⁵⁷ 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'an 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 Shihab– adalah kewajiban yang ranahnya mengarah kepada kewajiban kolektif atau fardu kifayah.

⁵⁵ M. Quraish Shihab, M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'ân*, Jilid 3 . . . , hal. 185

⁵⁶ 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 sesungguhnya. Sekali lagi format ini sangat fleksibel namun tetap dengan prinsip-prinsipnya.

⁵⁷ M. Quraish Shihab, M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'ân*, Jilid 6 . . . , hal. 777

Selanjutnya peneliti akan kembali memperkuat argumen yang sudah ada dengan beberapa keterangan dari tafsir M. Quraish Shihab mengenai ayat 122 surat at-Taubah, berikut tafsir ringkasnya:⁵⁸

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 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 Shihab 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-Biqā'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*.⁵⁹ Melalui penjelasan ini saja secara tekstual bisa dilihat tentang dituntutnya kewajiban sekelompok orang tertentu, ini yang perlu digarisbawahi, untuk mengemban tugas

⁵⁸ M. Quraish Shihab, M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'ân*, Jilid 5 . . . , hal. 288

⁵⁹ M. Quraish Shihab, M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'ân*, Jilid 5 . . . , hal. 289

mulia memperdalam ilmu agama dan tanggungjawab moril setelahnya, yakni menyampaikan nilai-nilai agama yang telah 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 *thaiifah* 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 orang yang menggugurkan kewajiban itu hendaknya ada kelompok yang sangat kecil mengemban tugas itu.⁶⁰

Masih dalam penjelasan ayat ini M. Quraish Shihab 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 Shihab 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)*.⁶¹

Penafsiran ini dalam pandangan peneliti mampu menjembatani konteks keumatan dan kemasyarakatan antara masa turunnya Al-Qur'an dan era sekarang ini. Sedari 20 tahun lalu seolah M. Quraish Shihab 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

⁶⁰ Imam Ali ash-Shabuni, *Shafwat at-Tafâsîr*, Jilid 1, Mesir: Dar ash-Shabuni, 2009, hal. 259

⁶¹ M. Quraish Shihab, M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'ân*, Jilid 5 . . . , hal. 290

gelombang laut yang besar. Dibutuhkan tenaga dan ijhtihad 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 Shihab dalam tafsirnya ini sungguh sangat visioner namun tetap historis. Peneliti menilai dikatakan visioner sebab sedari 20 tahun lalu seolah M. Quraish Shihab memahami gejala kemasyarakatan dan solusi dakwah yang bisa menjadi alternatif sebagai kontra narasi masalah-masalah sosial yang ada. Sementara nilai historis terlihat dari kepiawan M. Quraish Shihab 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 Sshihab 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 perseteruan dan bukan memberikan teladan serta *mau'idzhat hasanah* justru memberikan *mau'idzhat sayyi'ah*.

M. Quraish Shihab 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.⁶² 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 umat dan mengembangkan agama Islam serta kiranya dapat disebarluaskan dan dipahami oleh semua macam lapisan masyarakat.⁶³

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 menyebarkanluaskannya. 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 Allah ini.

⁶² M. Quraish Shihab, M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'ân*, Jilid 5 . . . , hal. 291-292

⁶³ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, Jilid 5 . . . , hal. 232-233

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.⁶⁴

Paparan tafsir kali ini bersifat menegaskan dan menariknya ke era kekinian, setelah dijelaskan tugas ulama dan tanggungjawab moralnya disinggung sedikit bahwasanya tugas menyampaikan dan menuntut ilmu sebelumnya adalah tugas pribadi setiap Muslim sesuai dengan kemampuan dan pengetahuan masing-masing. Namun, –penafsiran 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 khsus 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 penejalasan 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 antara Ibn Katsir dan M. Quraish Shihab

Seperti yang telah dijelaskan dalam bab awal soal metodologi penelitian bahwa studi komparatif tafsir umumnya bekerja pada tiga

⁶⁴ Kementerian Agama RI, Al-Qur'an dan Tafsirnya, Jilid 5 . . . , hal. 232

objek kajian. *Pertama*, soal ayat-ayat Al-Qur'an 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.⁶⁵ 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 Katsir dan M. Quraish Shihab 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 Shihab 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 dan kekuatan masing-masing penafsiran.⁶⁶ 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.⁶⁷

⁶⁵ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat Al-Qur'an . . .*, hal. 325

⁶⁶ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat Al-Qur'an . . .*, hal. 328

⁶⁷ Abdul Mustaqim, *Metode Penelitian Al-Qur'an dan Tafsir*, Yogyakarta: Idea Press, 2019, hal. 135

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'an 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 cara-cara tersebut untuk kemudian disempurnakan nanti dengan tahap yang terakhir. Tahapan tersebut terdiri dari tiga langkah metodis yakni menghimpun sejumlah ayat Al-Qur'an 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.⁶⁸

Menghimpun sejumlah ayat Al-Qur'an 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 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

⁶⁸ Nashrudin Baidan dan Erwati Aziz, *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009, hal. 65

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'an dan tafsirnya, langkah-langkahnya sebagai berikut.⁶⁹

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 Katsir dan M. Quraish Shihab

⁶⁹ Abdul Mustaqim, *Metode Penelitian Al-Qur'an dan Tafsir*, Yogyakarta: Idea Press, 2019, hal. 137

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 agaknya *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 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 seluas-luasnya manusia menuju jalan Tuhan tanpa paksaan dan dengan cara-cara 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 Katsir 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.⁷⁰ Ini dalam asumsi dan penilaian peneliti adalah formulasi penafsiran yang paling eksplisit yang mengarahkan penafsiran Ibn Katsir kepada orientasi kewajiban dakwah secara individu, selain tentunya dengan bukti pendukung lainnya.

Sementara pada sisi penafsiran M. Quraish Shihab dijelaskan bahwa tidak akan bisa tercapai kondisi dakwah yang ideal atau M. Quraish Shihab menyebutnya dengan dakwah yang sempurna jika

⁷⁰ Ibn Katsir, *Tafsîr Al-Qur'ân al-'Adzhîm*, Jilid 1 . . . , hal. 352

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 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 Allah dalam suat al-‘Ashr yang menilai semua manusia dalam kerugian kecuali bagi mereka yang beriman dan beramal saleh serta saling mengingatkan tentang kebenaran dan ketabahan.⁷¹ 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 Katsir 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 Shihab 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.

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 Shihab secara eksplisit dan Ibn Katsir yang memilih satu jalan di antara dua kutub penafsiran *minkum* itu walaupun tidak dengan paparan yang eksplisit mengenai dualisme penafsiran *minkum* seperti M. Quraish Shihab. *Minkum* inilah yang di kemudian hari menjadi salah satu akar

⁷¹ M. Quraish Shihab, M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur’ân*, Jilid 2 . . . , hal. 210

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'kîd, dzharfiyyah, sababiyah wa at-ta'lîl* dan makna *'an*.⁷²

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 Shihab 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 Katsir 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 Katsir 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 Katsir tidak menyebut tafsir dan makna kata-kata tersebut secara komprehensif dan eksplisit. Ibn Katsir hanya menjelaskan beberapa kata saja seperti *al-khair* yang dijelaskan bahwa yang dimaksud dengan kebaikan atau *al-khair* dalam ayat tersebut adalah mengikuti Al-Qur'an dan Sunnah Baginda Nabi sesuai dengan hadits yang diriwayatkan oleh Ibn Mardawaih.⁷³ Kutipan hadits ini bahkan penafsiran Ibn Katsir sendiri dikutip oleh M. Quraish Shihab yang menyatakan hal demikian, akan tetapi M. Quraish Shihab

⁷² Mustafa al-Ghulayaini, *Jâmi ad-Durûs al-'Arabiyyah*, Beirut: Maktabah Asriyyah, t.th, Jilid 3, hal. 172-173

⁷³ Ibn Katsir, *Tafsîr Al-Qur'ân al-'Adzhîm*, Jilid 1 . . . , hal. 352

membuat perluasan makna yang menyatakan bahwa *al-khair* atau kebaikan pada ayat tersebut adalah nilai-nilai universal yang diajarkan oleh Al-Qur'an dan Sunnah sementara dalam tafsir ringkas perkata, M. Quraish Shihab memuradifkan *al-khair* dengan petunjuk Ilahi.⁷⁴

Ini juga tepat dalam benak peneliti sebab pastilah sumber utama petunjuk Ilahi adalah Al-Qur'an 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 Shihab 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 *al-ma'rûf* dan mencegah kepada *al-munkar*. Pada Ibn Katsir tidak dijelaskan seeksplisit demikian, tidak ditemukan muradif maupun pemaknaan yang lebih luas soal *al-ma'rûf* maupun *al-munkar*. Ibn Katsir 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.

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

⁷⁴ M. Quraish Shihab, M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Jilid 2 . . . , hal. 210-211

dari *Syarh 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 ditafsirkan. Ibn Katsir menjelaskan hadits ini setelah terlebih dahulu memaparkan tentang inti dari penafsirannya tentang ayat yang sedang dibahas. Ibn Katsir 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 Katsir menambahkan, bahwa argumennya sesuai dengan hadits dalam *Shahih Muslim* yakni hadits *man ra'a*.

Sementara M. Quraish Shihab menyertakan hadits ini –peneliti anggap– sebagai pelengkap dari keterangan yang sedang disampaikan mengenai catatan Beliau dalam menafsirkan ayat ini. Terlebih dahulu M. Quraish Shihab 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 Shihab 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 Katsir meletakkannya sebagai bangunan argumen yang utuh terhadap orientasi kewajiban dakwah secara individu sedangkan M. Quraish Shihab 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 Katsir 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 Katsir dan M. Quraish Shihab dalam membahas kewajiban dakwah dalam hal ini lingkup yang lebih kecilnya yakni amar makruf nahi mungkar dalam kaca mata kewajiban individu, ini dalam kerangka berpikir M. Quraish Shihab, yang beriris adalah keduanya menyatakan bahwa kewajiban itu disandarkan kepada kemampuan yang dimiliki oleh masing-masing orang. Bahkan Ibn Katsir menjadikannya sebagai spirit dasar dalam penafsiran ini, artinya memang arah dan konsep utamanya sebagai kewajiban individu. Ibn Katsir menyebut dalam tafsirnya *wa in kâna dzâlika wâjiban 'alâ kulli fardin min al-ummat bihasbihi* yang bermakna bahwa kewajiban dakwah dalam ayat ini adalah kewajiban tiap umat sesuai kadar kemampuannya.⁷⁵ M. Quraish Shihab 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.⁷⁶ 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 Katsir menjadi spirit utama pemaknaan dan penafsiran ayat serta orientasi Ibn Katsir dalam melihat arah kewajiban dakwah sementara dalam M. Quraish Shihab 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 sekadar 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 Shihab senang menyebutnya dengan kewajiban setiap Muslim untuk saling mengingatkan.

⁷⁵ Ibn Katsir, *Tafsîr Al-Qur'ân al-'Adzhîm*, Jilid 1 . . . , hal. 352

⁷⁶ M. Quraish Shihab, M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'ân*, Jilid 2 . . . , hal. 209

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 Katsir dengan empat jilidnya dan M. Quraish Shihab dengan 15 jilidnya sudah menjadi karakter khas penafsiran *tahlîlîy* 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 Katsir lebih menonjol sebagai tafsir standar *bi al-ma'tsûr* yang sangat komprehensif dalam memunculkan referensi ayat-ayat lainnya yang bersinggungan dan riwayat hadits yang berkait termasuk makalah para sahabat, *tabi'în* dan ulama lainnya. Demikian pula yang ada dalam tafsir M. Quraish Shihab, 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 penafsiran, yakni *Tafsir Ibn Katsîr* sebagai identitas tafsir *salaf* yang sangat mumpuni dan sakral serta *Tafsir al-Mishbâh* sebagai identitas tafsir *khallaf* yang sangat 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 Katsir masuk ke dalam kelompok ayat 104-109 yang merupakan kelompok kecil ayat yang disusun oleh Ibn Katsir pada jilid pertama. Sementara dalam tafsir M. Quraish Shihab 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 Katsir ayat 104 menjadi awalan pembahasan dalam kelompok sementara dalam M. Quraish Shihab 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.⁷⁷

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 Katsir terbukti beberapa riwayat menjadi kekuatan Ibn Katsir dalam mengelaborasi ayat 104 ini. Hadits Ibn Mardawaih tentang *al-khair*, makalah adh-Dhahak tentang *al-muflihûn*, hadits *man ra'a* yang diriwayatkan dalam *Shahîh Muslim* tentang tingkatanantisipasi terhadap kemungkaran serta hadits dari Hudzaifah al-Yamani tentang urgensi perintah amar makruf nahi mungkar menjadi sajian utama dalam penafsiran Ibn Katsir terhadap ayat 104 ini. Pada akhir penafsiran bahkan Ibn Katsir menambahkan *wa al-ahâdîts fi hâdzâ al-bâb katsîrat ma'a al-âyât al-karîmat kamâ saya'ti tafsîruhâ fi amâkînihâ*, yang bermakna bahwa hadits-hadits yang terkait soal bab ini beserta dengan ayat-ayatnya yang mulia akan dijelaskan nanti pada tempat tafsirnya masing-masing.⁷⁸ Sementara M. Quraish Shihab 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 Katsir serta sebuah makalah Ibn al-Mukaffa dan sebuah kaidah dalam usul fikih.

Dua kekuatan M. Quraish Shihab 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 Shihab sebagai tafsir yang kaya dengan

⁷⁷ Pembahasan tentang korelasi atau *munâsabah* sudah dijelaskan secara panjang lebar pada penafsiran masing-masing di subbab sebelum ini.

⁷⁸ Ibn Katsir, *Tafsîr Al-Qur'ân al-'Adzhîm*, Jilid 1 . . . , hal. 352

pemaknaan terhadap kata dan akar katanya. *Kedua*, soal metode *bi ar-ra'y* yang dibungkus 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'an plus tafsirnya sebagai solusi atas masalah-masalah sosial tersebut, sementara Ibn Katsir tidak menjelaskan ini secara rinci walaupun ada beberapa kalimat sebagai bagian dari komposisi *bi ar-ra'y* yang diformulasikan Ibn Katsir. Seperti halnya M. Quraish Shihab yang juga tetap mengutip Ibn Katsir 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 Katsir dan M. Quraish Shihab. Ibn Katsir tidak bisa melepaskan dirinya dari spirit *bi al-ma'tsûr* dengan nuansa hadits-hadits dan riwayat yang kaya serta Ibn Katsir sangat konsisten soal itu, pun M. Quraish Shihab 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 Katsir dan juga M. Quraish Shihab, 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 Katsir dan M. Quraish Shihab.

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 lidalîlin* yang bermakna bahwa perintah yang ditunjukkan kepada sekelompok orang berlaku wajib untuk setiap orang kecuali terdapat dalil lain.⁷⁹ 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 kata-kata 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 Katsir dan M. Quraish Shihab memang memungkinkan untuk terjadi jika melihat kaidah yang ada ini.

Ayat Al-Qur'an 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'an dari berbagai sisi baik hukum maupun kebahasaan. Kemudian yang menjadi catatan adalah –pernah disampaikan M. Quraish Shihab 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 jarangny 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'an itu turun maka ketika ada ayat

⁷⁹ Salman Harun, *Kaidah-kaidah Tafsir*, Jakarta: Qaf Media Kreativa, 2020, hal. 500

yang berada di luar jangkauan sebuah kaidah atau asing dari kaidah umum yang ada Al-Qur'an tidak bisa dipersalahkan.⁸⁰

Demikian pula yang terjadi pada tafsir, tafsir adalah produk belakangan. Sehebat apapun perdebatan yang terjadi pada panggung penafsiran, Al-Qur'an tidak bisa diperdebatkan, yang bisa didialogkan adalah tafsir itu sendiri sebab seperti halnya keterbatasan kaidah tadi, mufasir dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an juga memiliki keterbatasan sehingga tidak mampu mencakup keseluruhan 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'an 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'an 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*.⁸¹ Maka Ibn Katsir dan M. Quraish Shihab sedang mendefinisikan mutiara yang abadi itu, Ibn Katsir 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 Shihab turut mendefinisikannya dari masa kini. Semuanya tetap berinti satu, kalau mutiara Al-Qur'an 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 Katsir 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 Katsir pada arah kaidah yang menunjukkan perintah tersebut untuk semua orang artinya sebagai kewajiban individual. Sementara M. Quraish Shihab peneliti asumsikan pada arah kaidah yang menyatakan bahwa perintah yang ditujukan secara umum dengan kata-kata yang tidak dimaksudkan untuk umum, maka perintah hukum

⁸⁰ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat Al-Qur'an*, Tangerang: Lentera Hati, 2013, hal. 7

⁸¹ Sayyid Ahmad bin Muhammad al-Husainy, *al-'Umdah fī Syarh al-Burdah*, Beirut: Dr al-Kotob al-Islamiyah, hal. 217

yang dikandungnya bernilai fardu kifayah. Pada posisi inilah tepat kiranya kecenderungan M. Quraish Shihab diletakkan dalam melihat ayat tersebut sebagai ayat yang ditunjukkan untuk umum dengan kata-kata yang dimaksudkan secara khusus.

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 penghadangnya tidak ada. Ini dicontohkan semisal dengan ayat *wa aqîmû ash-shalâta wa âtû az-zakât* 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 67.⁸² 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 Allah kepada Rasul untuk menyampaikan dan tidak menyembunyikan apa-apa yang telah disampaikan kepadanya. Ini menjadi satu poin penting dalam ihwal urgensitas penyampaian dakwah sekaligus tanggungjawab moril 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 kepada khalayak terlepas dari metode dan cara-cara serta strateginya itu satu hal yang berbeda dari komprehensifitas penyampaian materi dakwah.

Sementara M. Quraish Shihab dalam tafsirnya soal ayat ini banyak mendiskusikan pendapat para mufasir sebelumnya terutama soal *sabâb an-nuzûl* ayat ini beserta kronologis dalam perbandingannya dengan historis rentetan turunnya Al-Qur'an

⁸² Salman Harun, *Kaidah-kaidah Tafsir . . .*, hal. 498-499

terutama kaitan turunnya ayat dengan turunnya surat. Al-Biqā'i, Ibn 'Asyur, ar-Razi hingga Tabhathaba'i didialogkan M. Quraish Shihab dalam mengompromikan berbagai kemungkinan yang ada soal kapan sebetulnya ayat ini turun.⁸³ Problemnnya 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 Shihab terkait keumuman objek disampaikan untuk kemudian dinilai apa sesungguhnya objek dan ke mana ayat ini diarahkan. M. Quraish Shihab 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 Shihab– 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.⁸⁴

Keseluruhan nilai ajaran agama ini juga bisa menjadi satu bab sendiri dalam pembahasan. Ketika akan dibawa dalam persepektif Ibn Katsir 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 Shihab maka paradigmanya menjadi berubah. Keseluruhan nilai ajaran agama atau segala yang berkaitan dengan ajaran agama hanya diketahui oleh orang-orang khusus yang memang konsenterasi dalam pendalaman terhadap itu, maka tugas orang-orang khusus itulah untuk menyebarluaskan keseluruhan nilai ajaran agama yang memang

⁸³ M. Quraish Shihab, M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'ân*, Jilid 3 . . . , hal. 182-183

⁸⁴ M. Quraish Shihab, M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'ân*, Jilid 3 . . . , hal. 185

diketahui oleh seseorang tersebut sebab memang dipelajari secara mendalam dan komprehensif olehnya. Kembali setelah melihat paparan ini, peneliti mendapat gambaran kalau makna ayat-ayat Al-Qur'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.

Kemudian dua ayat lainnya yakni at-Taubah ayat 122 dan an-Nahl 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 Katsir. Pertama, Ibn Katsir 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 moril 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 Katsir lebih banyak dan selalu ada ketimbang konteks tersebut di M. Quraish Shihab. M. Quraish Shihab lebih banyak membicarakan ihwal *tafaqquh fi ad-dîn* 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 Katsir 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 Katsir sebab baru secara eksplisit Ibn Katsir 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 Katsir dan M. Quraish Shihab dalam menilai kewajiban dakwah dan nanti pada posisi tertentu keadaan ini bisa berbalik Ibn Katsir berorientasi pada kecenderungan M. Quraish Shihab dan begitu juga sebaliknya, melihat konteks yang terjadi terhadap ayat maupun terhadap historis ayat dan historis penafsiran ayat. Intinya, baik Ibn Katsir dan M. Quraish Shihab 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 Shihab dan dalam pendekatan kewajiban menyampaikan kebaikan, mengingatkan dan memerintahkan yang makruf mencegah yang mungkar sesuai kesanggupan dan kapabilitas masing-masing didekatkan pada kecenderungan Ibn Katsir 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 Katsir dan M. Quraish Shihab serta Implikasinya dalam Penafsiran tentang Kewajiban Dakwah

Bagian paling akhir dari penelitian ini adalah pembahasan dan analisis mengenai latar belakang keilmuan, pemikiran dan sosio-historis 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

strukturasinya maupun destrukturasinya oleh masyarakat setempat di mana teks atau karya itu lahir.⁸⁵

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 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 melalaui 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.⁸⁶ 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.⁸⁷ 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

⁸⁵ Lucien Goldmann, "The Sociology of Literature: Status and Problem Methods", dalam *International Social Science Journal*, Vol. 19 No. 4 Tahun 1967, hal 493

⁸⁶ Abdul Mustaqim, *Metode Penelitian Al-Qur'an dan Tafsir*, , , . hal. 173

⁸⁷ Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Yogyakarta: Rake Sarasin, 2000, hal. 304

struktur dasar dari pemikiran kedua mufasir dalam hal ini meskipun latar sosio-historis keduanya berbeda, sebab mencari fundamental struktur menjadi ciri pendekatan filosofis.⁸⁸

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 bagian-bagian penting yang bisa diangkat 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>Tafsîr AL-Qur'ân al-'Adzhîm</i> atau <i>Tafsîr Ibn Katsîr</i>	<i>Tafsîr al-Mishbâh</i>
Penulis	Ibn Katsir	M. Quraish Shihab
Bahasa	Arab	Indonesia
Jumlah Jilid	4 Jilid	15 Jilid
Tebal Halaman	2103 Halaman	10559 Halaman

⁸⁸ Abdul Mustaqim, *Metode Penelitian Al-Qur'an dan Tafsir*, . . . hal. 173

Metode Penafsiran	<i>Tahlîly</i>	<i>Tahlîly</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 Katsir 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 Katsir 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 Katsir berkelana ilmiah dan melahirkan tafsirnya di Suriah, Timur Tengah dengan konteks masyarakat setempat sementara M. Quraish Shihab 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 Shihab 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'an 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 Katsir dan M. Quraish Shihab. Banyak hal yang peneliti paparkan terutama soal rihlah 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 Katsir dan M. Quraish Shihab 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 Katsir</i>	<i>Al-Mishbâh</i>
Nama Lengkap	al-Imam al-Hafidz Abu al-Fida Ismail ibn ‘Amr ibn Katsir ibn Dhau ibn Katsir ibn Dara’ al-Qurasyi	Muhammad Qurasih Shihab bin Habib Abdurrahman Shihab bin Habib Ali bin Habib Abdurrahman Shihab
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 Shihab bin Habib Ali dan Asma’ Aburisyi
Para Guru Utama	Burhan ad-Din al-Fazari, Kamal ad-Din ibn Qadhi Syuhbah, Ibn Taimiyyah dan Jamal ad-Din al-Mizzi	Habib Abdurrahman Shihab, 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>Tafsîr AL-Qur'ân al-'Adzhîm</i>	<i>Tafsîr 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'an dan tafsirnya. Keduanya bukan hanya berenang atau bermain air di permukaan. Keduanya menyelam begitu dalam mencari dan menggali mutiara-mutiara yang indah dari kedalaman makna Al-Qur'an 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 kepehaman dalam perangkat-perangkat ilmu yang mendukung dalam menafsirkan ayat-ayat Allah Tersebut seperti bahasa, hadits, sejarah, logika, fikih, teologi, kemasyarakatan, *qira'at*, perangkat ilmu-ilmu Al-Qur'an dan rekaman yang mendalam soal bacaan masing-masing mengenai dinamika tafsir yang berkembang sebelum eranya masing-masing. 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 Katsir dan M. Quraish Shihab. 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 Katsir menulis tafsir, begitupun saat M. Quraish Shihab menyusun tafsirnya. Itu semua yang akan peneliti bedah setelah ini untuk mempertajam penelitian yang sedang dilakukan ini.

Satu hal yang jelas, sedari kecil Ibn Katsir dibawa merantau oleh kakaknya Kamal ad-Din ‘Abd Wahhab dari Mijdal menuju Suriah, berangkat dari sana pengembaraan keilmaun Ibn Katsir dimulai. Ibn Katsir 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 Katsir oleh para pemimpin dan ulama ketika itu bahkan hingga sepeninggalnya. Demikian juga dengan M. Quraish Shihab, 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 Shihab 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 Katsir dan M. Quraish Shihab 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 Shihab, 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 Katsir 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 Katsir dan M. Quraish Shihab hadir dalam sebuah kelompok sosial dan menjadi bagian dari kenyataan itu semua.

Fakta individu soal keluarga, peneliti telah menjelaskan keadaan keluarga Ibn Katsir dan M. Quraish Shihab dengan cukup panjang lebar. Ibn Katsir besar dalam pendidikan kakaknya di mana secara jelas memang keluarga Ibn Katsir sendiri ke semuanya adalah orang-orang yang *concern* terhadap tradisi keilmuan. Terbukti, walaupun ayahnya sejak Ibn Katsir kecil sudah tiada tapi tanggungjawab moril *transfer of knowledge* itu diteruskan oleh kakaknya bahkan sampai jauh membawa Ibn Katsir hijrah ke kawasan lain untuk memperdalam tradisi keilmuan tadi. Selain itu, tradisi keilmuan tadi juga menggambarkan bahwa Ibn Katsir 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 memutus 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 Katsir 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 Shihab 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 Shihab sejak kecil. Sedari kecil hidup dalam naungan seorang ayah yang *concern* dalam bidang yang kemudian juga jadi bidang yang digeluti oleh M. Quraish Shihab. 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 Shihab. 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 terpatri 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 Shihab, 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 Shihab. Abdurrahman Shihab 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 Shihab 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 Shihab yang ternyata diwarisi langsung dari ayahnya yang merupakan seorang berkepribadian lengkap mulai dari guru, akademisi,

pendakwah, pedagang termasuk politisi Abdurrahman Shihab pernah menggelutinya.

Lingkungan keluarga yang telah dipaparkan di atas merupakan pendidikan alam bawah sadar yang dilalui M. Quraish Shihab 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 Shihab 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 Shihab, 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 Shihab belum mengenal apapun katakanlah, orientasi kuliah setinggi-tingginya sudah dipatrikan dalam-dalam pada jiwa dan angannya. Tak ayal, di kemudian hari M. Quraish Shihab tumbuh menjadi seorang yang paripurna dalam bidang kilmuan tafsir Al-Qur'an 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 Katsir 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 Katsir 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'an dengan prinsip-prinsip riwayat seolah memperlihatkan kepada generasi setelahnya bahwa Ibn Katsir adalah seorang yang sedari masa kecil sungguh-sungguh dalam mendalami tiap disiplin keilmuan sehingga buahnya didapatkan ketika Ibn Katsir tua bahkan tiada.

Kepakarannya dalam berbagai keilmuan menjadikannya sebagai sosok yang dirujuk di berbagai disiplin keilmuan, belum lagi spesifik bicara Al-Qur'an 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 Katsir tanpa butuh penjelasan dari literatur manapun sebab *outputnya* berupa tafsir Ibn Katsir sudah jelas. Demikian juga

dengan karya-karyanya. Beribu-ribu halaman karya di berbagai disiplin ilmu menegaskan kedalaman ilmu dan keluasan pemikiran Ibn Katsir. Puluhan bahkan ratusan karya ilmiah itu tersebar di berbagai disiplin keilmuan, tafsir, sejarah, hadits dan fikih mendominasi karya-karyanya. 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-Takmîl fî Ma'rîfat ats-Tsiqat wa ad-Dhu'afâ' wa al-Majâhil*, *Jamî' al-Masânid wa as-Sunan (al-Hadyu)*, *Iktishâr Ulûm al-Hadîts*, *Takhrîj al-Ahâdîts Adillah at-Tanbîh li Ulûm al-Hadîts*, *al-Kawâkib 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 *Tafsîr Al-Qur'ân al-'Adzhîm* ini adalah karya paling monumental dari Ibn Katsir dan dijadikan pembahasan utama dalam penelitian ini. Kitab-kitab lainnya peneliti sertakan pada bab mengenai biografi Ibn Katsir dalam subbab mengenai karya-karyanya, sekali lagi itu beberapa dari karya-karya Ibn Katsir yang direkam sejarah.

Demikian juga dengan M. Quraish Shihab 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 Shihab 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*, *Khilafah: Peran Manusia di Bumi*, *Corona Ujian Tuhan*, *Logika Agama*, *Jawabannya Adalah Cinta*, *Haji Bersama M. Quraish Shihab*, *Wasathiyah: Wawasan Islam tentang Moderasi Beragama*, *Wawasan Al-Qur'an*, *Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan*, *Kosakata Keagamaan*, *Lentera Hati*, *Al-Mâidah 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 Shihab jika peneliti simpulkan adalah seorang yang fakih dalam bidang fikih dengan karya buku seperti *Fatwa-fatwa M. Quraish Shihab Seputar Al-Qur'an* dan *Haji Bersama M. Quraish Shihab*, bidang sosial kemasyarakatan seperti tiga jilid *Islam yang Saya Pahami, Dianut dan Disalahpahami* juga soal kebangsaan seperti *Wasathiyah: 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 Shihab 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 Shihab 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 Katsir 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 Katsir mampun mengadili soal kasus orang *zindiq* yang diprakarsai oleh Gubernur Damaskus ketika itu. Ketelitian Ibn Katsir dan kedalaman keilmuannya dalam menyelesaikan suatu masalah membuat karirnya semakin melesat setelah peristiwa itu, Ibn Katsir banyak dititipi amanah mengasuh berbagai lembaga pendidikan dan menjadi imam di Masjid Besar Ummayah Damaskus.

Demikian juga dengan M. Quraish Shihab, setelah kembali ke tanah air 1984, M. Quraish Shihab 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’an 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 Shihab 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 Shihab 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’an (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 Shihab. Analisis peneliti, dari sisi karir saja banyak hal-hal unik yang bisa digali dari keduanya khususnya M. Quraish Shihab, kepakarannya dalam tafsir yang berimbang dengan kesibukannya dalam karir ilmiahnya belum mampu membuat M. Quraish Shihab melahirkan

sebuah tafsir sempurna dan paripurna yang didambakan banyak orang dan M. Quraish Shihab sendiri. Barulah ketika M. Quraish Shihab bergelut dengan dunia politik internasional dengan ditugaskan menjadi duta besar di negara nun jauh tempat dahulu M. Quraish Shihab 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 Shihab 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 Shihab 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 Katsir yang hidup di era abad delapan hijriah atau tepatnya 703-774 H. Hijrahnya Ibn Katsir 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 Katsir 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 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.

Dikatakan menguntungkan bagi rihlah intelektual Ibn Katsir, 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 Katsir dalam menimba Ilmu.⁸⁹

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 Katsir 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 Katsir berada di tengah-tengah iklim dan atmosfer keilmuan demikian. Maka wajar kemudian arah penafsiran kewajiban dakwah dalam formulasinya Ibn Katsir –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 sedang tumbuh pesat lembaga-lembaga keagamaan dan puncak kejayaan keilmuan keislaman. Ibn Katsir 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

⁸⁹ Nur Faizin Maswan, *Kajian Deskriptif Tafsir Ibnu Katsir: Membedah Khazanah Klasik*, Yogyakarta: Menara Kudus, 2002, hal. 36

pendidikan keislaman menjadi kunci bagi Ibn Katsir mengarahkan kecenderungannya pada poin tersebut.

Kondisi demikian tidak didapati dalam bangunan sosial dan kenyataan sejarah saat M. Quraish Shihab menyusun tafsirnya. Dalam bukunya yang berjudul *Membumikan Al-Qur'an*, M. Quraish Shihab menggambarkan keadaan masyarakat di era penghujung milenium kedua menuju awal milenium ketiga. M. Quraish Shihab 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 Shihab adalah masifnya informasi melalui media elektronik dan cetak bahkan kalau sekarang ditambah dengan media sosial ke seleuruh 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 Shihab 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 Shihab 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.⁹⁰

Gambaran ini yang kemudian peneliti nilai sebagai salah satu fakta sosial yang kemudian memengaruhi kecenderungan M. Quraish Shihab 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 kemampunaan 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 tafsirnya pada ayat 104 surat Ali ‘Imrân M. Quraish Shihab 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.

⁹⁰ M. 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 Shihab 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 Katsir sehingga tepatlah masing-masing mengungkapkan kecenderungan penafsirannya bahwa Ibn Katsir mengarahkan dakwah sebagai fardu ain dan M. Quraish Shihab 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 Katsir 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 pusat-pusat 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 Katsir 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 masa-masa 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 Yusuf yang masing-masing adalah ahli dalam bidang astronomi, matematika, kedokteran, kedokteran hewan dan ahli mata.⁹¹

Pada keadaan masyarakat demikianlah Ibn Katsir 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

⁹¹ Ahmad al-Uairy, *Sejarah Islam sejak Zaman Nabi Adam hingga Abad XX*, Jakarta: Akbar Media Eka Sarana, 2006, hal. 303-306

memperbaiki dan membangkitkan semangat belajar untuk mengejar kembali masa kejayaan ilmu 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 ditulisnya tafsir oleh M. Quraish Shihab. 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 tumbanganya 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 Katsir mengenyam pendidikan dari satu tempat ke tempat lain dan dari satu guru ke guru lain. Demikian pula M. Quraish Shihab 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 Katsir dan M. Quraish Shihab 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 *Tafsîr Al-Qur'ân al-'Adzhîm* karya Ibn Katsir dan *Taafsîr al-Mishbâh* karya M. Quraish Shihab 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 Katsir dan M. Quraish Shihab 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 Katsir dengan meode belajar dari satu guru ke guru lain dari satu *jalsah* kajian ilmu ke *jalsah* lainnya. Pun demikian dengan M. Quraish Shihab, 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 Katsir dan M. Quraish Shihab yang dapat disaksikan kini melalui karyanya dan masih secara langsung untuk M. Quraish Shihab.

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 Katsir dan Syekh Abdul Halim Mahmud untuk M. Quraish Shihab. Ibn Taimiyyah adalah salah satu guru terpenting dan berpengaruh untuk Ibn Katsir. Ibn Katsir begitu mengidolakan dan menaruh hati pada Ibn Taimiyyah, sehingga Ibn Katsir kerap diuji sebab kecintaannya pada Ibn Taimiyyah. Ibn Qadhi Syuhbah dalam kitabnya menyebutkan bahwa Ibn Katsir 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 Katsir 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 fi Ushûl at-Tafsîr* seolah tercetak ulang dalam mukadimah kitab tafsir Ibn Katsir sendiri. ad-Dawudi dalam kitabnya *Thabaq al-Mufasssîrîn* menyebutkan bahwa Ibn Katsir adalah seorang yang menjadi panutan bagi para ulama dan ahli penghafal Al-Qur'an pada masanya serta menjadi rujukan bagi orang-orang yang menekuni bidang ilmu *ma'ânî* dan *alfâdz*.⁹² 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 Katsir 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 Katsir. Begitupun jika menengok sedikit ke dalam tafsirnya Ibn Taimiyyah terhadap ayat surat Ali 'Imrân ayat 104. Pada tafsirnya 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

⁹² Muhammad Husain adz-Dzahabi. *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn* . . . , hal. 173

memiliki kemampuan untuk melaksanakan dikenakan dosa sesuai dari kesanggupannya melakukan perintah itu tetapi tidak dilaksanakan maka posisi ini juga menjadikan bahwa perintah dakwah dan amar makruf nahi mungkar menjadi perintah yang wajib dilaksanakan setiap insan sesuai dengan kadar kemampuannya.⁹³

Pemikiran pembaharuan dan pemikiran penafsiran Ibn Taimiyyah sangat beririsan dengan penafsiran Ibn Katsir. 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 tidak 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-‘Arifin* 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

⁹³ <https://tafsir.app/ibn-taymiyyah/3/104> diakses pada tanggal 04 Juli 2021 pukul

pada karir tertinggi sebagai *Grand Syaikh* al-Azhar.⁹⁴ Inilah yang kemudian peneliti nilai banyak tercetak ulang dalam pribadi M. Quraish sekaligus banyak melihat sesuatu dalam 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 Shihab.

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 Katsir lahir dan hidup adalah masyarakat kerajaan Islam Mamluk yang hadir menggantikan kedigdayaan Dinasti Abbasiyah yang berkuasa ratusan tahun. Kelas-kelas 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 Katsir 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 Katsir sendiri. Sementara di era M. Quraish Shihab, 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 Shihab, 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

⁹⁴ 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

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 Katsir dan masyarakatnya serta M. Quraish Shihab juga dengan masyarakatnya –tentu di dalamnya beserta dengan guru-guru, keluarga, orang tua, murid, lembaga dan struktur sosial lainnya yang kebersamai– adalah sebuah subjek kolektif yang mengalami proses tindakan dalam menyusun karya tafsirnya masing-masing yang diwakili oleh individu Ibn Katsir dan M. Quraish Shihab sebagai hasil kesadaran atau pandangan dunia semua perangkat struktur sosial tadi yang saling menyimpul dan terhubung satu dengan lainnya. Sederhananya, jika disempitkan lagi, kecenderungan masing-masing terhadap penafsiran ayat Ali ‘Imrân ayat 104 –Ibn Katsir dengan kecenderungan kewajiban individualnya terhadap perintah dakwah dan M. Quraish Shihab dengan kecenderungan kewajiban kolektifnya terhadap perintah dakwah– merupakan sebuah produk lengkap sebuah pentas karya tafsir yang ditampilkan di depan sebagai *Tafsîr Ibn Katsîr* dan *Tafsîr 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 Katsir 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 Shihab tidak begitu saja lahir arah penafsiran demikian melainkan pandangan dan hasil proses serta kebutuhan masyarakat saat ini di mana M. Quraish Shihab masih berkarya adalah masyarakat yang masih membutuhkan kelompok-kelompok khusus yang membidangi dakwah dan terus menjadi motor bagi terlaksananya ikhtiar dakwah untuk selalu membimbing masyarakat menuju *sa’âdah fî 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 Katsir dan M. Quraish Shihab memiliki kecenderungan penafsirannya masing-masing terutama dalam menafsirkan kewajiban dakwah berdasarkan ayat 104 surat Ali ‘Imrân dan ayat-ayat lainnya yang berkaitan. Ibn Katsir menjelaskan penafsirannya terhadap kewajiban dakwah dengan mengarahkan kewajiban dakwah sebagai 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 walaupun tidak mengingkari juga kewajiban dakwah secara kolektif yang peneliti temukan di penafsiran ayat lainnya yakni at-Taubah ayat 122. Sementara M. Quraish Shihab memaparkan penafsirannya dengan cukup panjang lebar mengenai kewajiban dakwah berdasarkan ayat 104 surat Ali ‘Imrân pada arah kewajiban dakwah 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 Katsir 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 Shihab yang menggarisbawahi bahwa dakwah yang sempurna haruslah dipegang oleh kelompok khusus mengingat problematika keumatan di era ini yang banyak menhgadapi 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 dakwahnya terutama ketika menyinggung kewajiban melaksanakan dakwah secara individu.

Kedua, melalui kacamata strukturalisme genetik peneliti melihat bahwa kecenderungan penafsiran secara umum dan khusus mengenai kewajiban dakwah tidak bisa dilepaskan dari konteks sosio-historis 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 lahirlah 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 dakwah secara khusus.

Ketiga, peneliti ingin mengatakan bahawa baik *Tafsîr Ibn Katsîr* dan *Tafsîr 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 Katsir mengarahkan penafsiran pada kewajiban individu sebab kenyataan sosial pada waktu itu di tengah pesatnya pertumbuhan lembaga pendidikan pascaruntuhnya Dinasti Abbasiyah tepat menyatkan arah kewajiban dakwah demikian sebab menjamurnya para ahli yang unggul dalam bidang keilmuan agama dan menjadi mayoritas. Sedangkan M. Quraish Shihab menyatakan kewajiban

dakwah 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 dakwah yang kajiannya menyentuh ranah sandaran hukum yang sangat apriori mengenai pelaksanaan dakwah. Penelitian ini dapat melihat bahwa dakwah dewasa ini sangat berbeda dan mengalami transformasi yang sangat masif terutama beriringan dengan perkembangan teknologi informasi dan komunikasi. Hal demikian membuat kompleksitas dakwah maupun problem keumatan yang dihadapi dakwah mengalami esakalasi yang signifikan. Tentunya fenomena itu semua harus diikuti juga dengan peningkatan kualitas para penggiat dakwah. Artinya secara sederhana di era ini kebutuhan dakwah 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 apalagai 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 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 dakwah 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 pembaca secara umum. Peneliti akui penelitian ini masih banyak terdapat kekurangan baik dari penulisan, redaksi kata, logika berpikir, analisis data penelitian, penempatan problem dengan solusi 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.

Kedua, 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.

Ketiga, kepada para akademisi keilmian tafsir. Kiranya untuk selalu menggali berbagai problem keumatan yang ada untuk kemudian dicarikan solusinya dalam Al-Qur'an termasuk juga penafsiran para mufasir agar pesan-pesan Al-Qur'an 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.

DAFTAR PUSTAKA

BUKU

- Ali, Yasin bin. *Hukum-hukum Amar Makruf Nahi Munkar*. Bogor: Pustaka Thariqul Izzah, 2005
- Baidan, Nashrudin. *Metode Penafsiran Al-Qur'an: Kajian Kritis terhadap Ayat-ayat yang Beredaksi Mirip*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009
- _____. Nashrudin dan Erwati Aziz. *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir*. 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-Kutub al-Ilmiyah

- adz-Dzahabi, Muhammad Husain. *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, Kairo: Maktabah Wahbah, 2000
- al-Fairuzabadi, Muhamman bin Ya'qub, *Tanwîr Al-Miqbâs min Tafsîr Ibn Abbas*, Singapura: al-Haramain, t.th
- Faris, Ibn. *Mu'jam Muqâyis al-Lughah*, Beirut: Darul Fikr
- Faruk, Widada. *Pengantar Sosiologi Sastra: Dari Strukturalisme Genetik sampai Post-Modernisme*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010
- Imam Ghazali, *Ihyâ Ulûm ad-Dîn*. Kairo: Maktabah Syuruq ad-Dawliyah.
- Al-Ghazali, Abu Hamid bin Muhammad. *Ihyâ Ulûm ad-Dîn*. Kairo: Maktabah Syuruq ad-Dawliyah.
- Ghalwusy, Ahmad. *ad-Da'wah al-Islâmiyah*, Kairo: Dar al-Kitab al-Mishri, 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
- 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 al-Munkâr*, Kairo: Maktabah at-Tabi'in, 2005

- Katsir, Ibn. *Tafsîr Al-Qur'ân al-'Adzhîm*, Beirut: Dâr al-Kotob al-Ilmiyah, 2020.
- Kementerian Agama RI. *Al-Qur'an dan Tafsirnya*, Bandung: PT Sinergi Pustaka Indonesia, 2012
- Kementerian Wakaf dan Urusan Keislaman Kuwait. *al-Mausû'ah al-Fiqhiyah*. 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, Jalaludin dan as-Suyuthi. *al-Jalâlain li al-Imâmain*, Jilid 1, Bandung: Syarikah al-Ma'arif, t.th
- Mahmud, Ahmad. *Dakwah Islam*, diterjemahkan oleh Mahbubah dari judul *ad-Da'wah ila al-Islâm*. Bogor: Pustaka Thariqul Izzah, 2011
- Lembaga Perpustakaan al-Maktabah asy-Syarqiyah, *al-Munjid fi al-Lughah*, Lebanon: Dar al-Masyriq, 2005
- al-Maraghi, Mustafa. *Tafsir Marâghî*, Mesir: Mustafa al-Babi al-Halabi, 1946
- Maswan, Nur Faizin. *Kajian Deskriptif Tafsir Ibnu Katsir: 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'an 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 Shihab*, 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, Ali. *Shafwat at-Tafâsîr*, Mesir: Dar ash-Shabuni, 2009
- ash-Shawi. *Hasyiat ash-Shâwî*, Surabaya: Daar al-Ilmi, *t.th*
- Shihab, M. Quraish. *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat Al-Qur'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 Shihab*. 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, Jalaluddin. *Lubâb an-Nuqûl fî Asbâb an-Nuzûl*, Beirut: Dâr al-Kotob al-Ilmiyah, 2012
- Syaikh, Abdullah Ishaq Alu. *Lubâb at-Tafsîr min Ibn Katsîr*, Jakarta: Pustaka Imam Syafi'i, 2008
- Tanthawi, Sayyid. *Tafsir al-Wasîth*, t.tp: Darus Sa'adah, 2007
- Oemar, Toha Yahya. *Dakwah Islam*. Jakarta: Wijaya, 1983.
- al-Usairy, Ahmad. *Sejarah Islam sejak Zaman Nabi Adam hingga Abad XX*, Jakarta: Akbar Media Eka Sarana, 2006
- Zein, Zainudin Muhammad. *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 Epistemologi 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'an M. Quraish Shihab" 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, "Hermenutika 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'an 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 Al-Qalam*, 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 Shihab dalam Tafsir al-Mishbah”, dalam *Jurnal Studi Islamika*, Vol. 11 No. 1 Tahun 2014

WEB

Iddhom, Adi Muhammad. “Quraish Shihab Terima Penghargaan dari Pemerintah Mesir” dalam <https://tirto.id/quraish-shihab-terima-penghargaan-dari-pemerintah-mesir-evsn> diakses pada 23 Januari 2021, pukul 21.03.

Murrochman. “Dakwah Digital, Ustaz Medsos dan Pendangkalan Islam” <https://jalandamai.org/dakwah-digital-ustadz-medsos-dan-pendangkalan-islam.html> diakses pada 15 April 2021, pukul 09.33

Wildansyah, Samsudduha. BIN Menyampaikan Ada 50 Penceramah Berpaham Radikal, Wiranto: Tindak Tegas!” dalam <https://www.google.com/search?client=firefoxbd&q=bin+bilangan+penceramah+radikal> diakses pada 3 Desember 2020, pukul 12.37.

<https://tafsir.app/ibn-taymiyyah/3/104> diakses pada 04 Juli 2021, pukul 17.04

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Nama : Kabir Al Fadly Habibullah
Tempat, Tanggal Lahir : Tangerang, 18 September 1997
Jenis Kelamin : Laki-laki
Alamat : Jl. MH. Thamrin No. 52, RT 01/01
Panunggangan, Pinang, Kota Tangerang,
Banten
Email : kabir.alfadly51@gmail.com

Riwayat Pendidikan :

1. SDN Panunggangan 2
2. SMPN 2 Kota Tangerang
3. SMAS Manba'ul 'Ulum
4. Pondok Pesantren Asshiddiqiyah 2 Tangerang
5. UIN Syarif Hidayatullah Jakarta Jurusan Komunikasi Penyiaran Islam, Fakultas Ilmu Dakwah dan Ilmu Komunikasi

Riwayat Pekerjaan :

1. Guru di Pondok Pesantren Asshiddiqiyah 2 Tangerang
2. Dosen di Ma'had Aly Riyadul Jannah Ponpes Asshiddiqiyah 2 Tangerang

Riwayat Publikasi :

1. Skripsi Dakwah Media Daring Akun Instagram @Nutizen dalam Melawan Penyebaran Informasi Hoaks: Perspektif Inokulasi Komunikasi

Kegiatan Ilmiah :

1. Mengikuti Lomba Nasional Penulisan Opini dari Inqu.Id dan Memeroleh Juara Pertama dengan Hadiah *Study Tour* ke Hong Kong dan Taiwan.

KEWAJIBAN DAKWAH DALAM AL-QUR'AN ANTARA FARDHU 'AIN DAN FARDHU KIFÂYAH (STUDI KOMPARATIF ATAS TAFSIR IBN KATSÎR DAN TAFSIR AL-MISHBÂH)

ORIGINALITY REPORT

19%	18%	4%	8%
SIMILARITY INDEX	INTERNET SOURCES	PUBLICATIONS	STUDENT PAPERS

PRIMARY SOURCES

1	repository.uinjkt.ac.id Internet Source	2%
2	Submitted to UIN Syarif Hidayatullah Jakarta Student Paper	1%
3	repository.iiq.ac.id Internet Source	1%
4	digilib.uinsby.ac.id Internet Source	1%
5	repository.radenintan.ac.id Internet Source	1%
6	eprints.walisongo.ac.id Internet Source	1%
7	archive.org Internet Source	<1%
8	digilib.uin-suka.ac.id Internet Source	<1%
9	repositori.uin-alauddin.ac.id Internet Source	<1%