

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

Kabir Al Fadly Habibullah¹

Ma'had Aly Riyadul Jannah Tangerang

kabir.alfadly51@gmail.com

Abd. Muid Nawawi²

Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta

balesaloe@gmail.com

Saifuddin Zuhri³

Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta

dzuhrie7393@gmail.com

Abstract

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.

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

Abstrak

Dewasa ini, di saat problematika keumatan semakin kompleks dan kebutuhan akan rujukan keagamaan mengalami eskalasi, timbul sebuah semangat untuk menjawab hal demikian dengan gerakan dakwah baik individu maupun kolektif. Kondisi ini amatlah baik, namun kerap terjadi bias pemahaman mendasar tentang siapa sebetulnya yang berhak dan berkewajiban menyampaikan dakwah dan bagaimana hukum sesungguhnya berdasarkan perpespektif Al-Qur'an. Berdasar permasalahan tersebut menarik untuk digali soal 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 makalah 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.

Kata Kunci:

Kewajiban dakwah, strukturalisme genetik, analisis komparatif, tafsir Ibn Katsir dan tafsir Quraish Shihab.

A. Pendahuluan

Lain dahulu lain sekarang, kini 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. Belum lagi permasalahan alamat tentang pemegang legitimasi proses dakwah di berbagai sisi kehidupan. Nampak sekali kerancuan ketika setiap orang merasa dirinya paling pantas dan dengan leluasa menyampaikan pesan-pesan dakwah.

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 bias masyarakat dalam mencari rujukan keagamaan. 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 ditambah dengan problematika-problematika lainnya yang begitu paradoks dan bias.¹

Al-Qur'an sebagai sumber rujukan tertinggi dalam agama Islam sebetulnya sudah memberikan sinyal mengenai siapa sesungguhnya yang berhak melaksanakan dakwah. Kemudian, pada realitanya terjadi perbedaan pendapat maupun penafsiran tentang bagaimana ayat Al-Qur'an itu dimaknai dan ke mana arah kewajiban dakwah sesungguhnya ditujukan. Merujuk dalam *Ensiklopedia Fikih* terbitan Kementerian Wakaf dan Urusan Keislaman Kuwait menyatakan bahwa dakwah atau yang dikenal juga dengan *al-amru bi al-ma'ruf 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.²

Ini yang kemudian melatarbelakangi penulisan makalah ini untuk melihat kewajiban dakwah serta memberikan jawaban, minimal paparan tentang hakikat

¹ Abdul Muid Nawawi, "Dakwah Islam Moderat dan Realitas Politik Identitas dalam Masyarakat Meme," *Jurnal Bimas Islam* 12, no. 1 (2019): 70.

² Kementerian Wakaf dan Urusan Keislaman Kuwait, *al-Mausû'ah al-Fiqhiyah*. Jilid 6 (Kuwait: Dzat as-Salasil, 1986), 248.

kewajiban dakwah dari Al-Qur'an yang diutarakan para mufasir sesuai konteks zamannya (Ibn Katsir dan Quraish Shihab) ditambah pendapat-pendapat ulama yang mendukung untuk memperkuat argumen yang dibangun sekaligus melihat latar belakang sehingga bisa lahir pendapat-pendapat demikian. Latar problematis ini kemudian juga akan disandingkan dengan kondisi pelaksanaan dakwah serta status kewajiban dakwah secara lebih eksplisit teralamat kepada siapa sesungguhnya.

Melalui makalah ini, akan digali dan dipaparkan 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 dalam 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.

B. Metodologi Penelitian

Makalah ini mencoba mengarahkan objek penelitian kepada penafsiran Ibn Katsir 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 dibedah dan dikupas dengan pendekatan kualitatif sebagai pendekatan

dan *point of view* makalah ini untuk mengkaji, mendeskripsikan, menginterpretasi dan menganalisis data menggunakan metode analisis komparatif (*analytical-comparative method*) untuk menjawab masalah utama yang diangkat. 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 disampaikan sebelumnya.³

Sementara metode analisis komparatif guna menjembatani dua konsep yang akan didialogkan pada makalah ini adalah sebuah penelitian deskriptif yang mencoba mencari jawaban secara mendasar tentang sebab-akibat dengan menganalisis faktor-faktor penyebab terjadi atau munculnya fenomena tertentu.⁴ Lebih spesifiknya makalah 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*

³ 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. Lihat: Nashrudin Baidan dan Erwati Aziz, *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir*, 28.

⁴ Moh. Nazir, *Metodologi Penelitian* (Bogor: Ghalia Indonesia, 2009), 58

principal or idea).⁵ 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, makalah 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'an.⁶

Sementara dari sisi analisis data, data yang didapatkan berupa data-data tulisan hasil kajian kepustakaan dan juga data hasil observasi akan dikumpulkan dan diseleksi serta dikaji dengan menggunakan metode analisis komparatif sebagai ruh dasar makalah ini. Makalah ini mencoba mendialogkan dan menghubungkan data-data yang ada satu dengan yang lainnya sambil melihat irisan-irisan kesamaan yang menjadi titik temu dan titik tolak keduanya untuk kemudian menjelaskan kesamaan dan perbedaan itu dan mencari jalan tengah dari data-data yang diambil dari penafsiran

keduanya. Makalah ini juga mencoba mempertajam analisis terhadap data yang ada dengan meminjam Teori Strukturalisme Genetik yang akan dijelaskan panjang lebar di kerangka teori selanjutnya sebagai pisau bedah penelitian.

Sebagai penguat diselipkan dalam tahap awal dengan tafsir tematik (*maudhû'i*) sebagai titik berangkat dari masing-masing mufasir dalam mengorientasikan penafsirannya. 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.⁷

Antara Dakwah, Kewajiban Dakwah dan Amar Makruf Nahi Mungkar

Dakwah secara *lughawîy* berasal dari kata "*da'wah*" yang berarti panggilan, seruan atau ajakan berarti juga sebagai penuntut dan doa.⁸ Bentuknya dalam bahasa Arab disebut sebagai *mashdâr*. Sedang kata kerjanya atau dalam bahasa Arab disebut *fi'il* yakni *da'â. yad'û da'watan* yang berarti mengajak, menyeru atau memamanggil. Orang yang

⁵ Abdul Mustaqim, *Metode Penelitian Al-Qur'an dan Tafsir* (Yogyakarta: Idea Press, 2019), 132

⁶ Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran Al-Qur'an: Kajian Kritis terhadap Ayat-ayat yang Beredaksi Mirip* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), 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 *tahlîly* atau analisis, *ijmâly* atau global, *muqârin* atau perbandingan dan *maudhû'iy* atau tematik.

⁷ Abdul Muid Nawawi, "Hemeneutika Tafsir *Maudhû'i*," *Jurnal Suhuf* 9, no. 1 (2016): 9

⁸ Ahmad Warson Munawwir, *Kamus Munawwir* (Surabaya: Pustaka Progresif, 1984), 407

melaksanakan kegiatan dakwah disebut dai dan yang menerimanya disebut *mad'û*.⁹ Selain bermakna demikian, secara leksikal dakwah juga bermakna menegakkan atau membela sesuatu, menarik manusia kepada sesuatu dan ungkapan permohonan dan permintaan (doa).¹⁰ Seperti firman Allah dalam Surat al-A'raf/7:55:

أَدْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ

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

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.¹¹ 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.¹²

⁹ Wahidin Saputra (*Pengantar Ilmu Dakwah*, Depok: Rajagrafindo Persada, 2011), 1.

¹⁰ Ahmad Subandi, "Hakikat dan Konteks Dakwah," *Jurnal Al-Qalam* 18, no. 90-91 (2001): 74

¹¹ Fuad Abd Baqi, *al-Mu'jam al-Mufaharras li Alfâdz Al-Qur'ân* (Mesir: Dar al-Kutub Misriyah, 1945), 258-259. Bisa juga dilihat di kitab *Fath ar-Rahmân li Thâlib Âyât Al-Qur'ân* yang juga merupakan karya Fuad Abd Baqi

¹² Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pusat Bahasa, 2008), 309

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، ليفوزوا بسعادة العاجل والآجل"¹³ 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 maslahat 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 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

¹³ Abu al-Fath al-Bayanuni, *al-Madkhal ila al-'Ilm ad-Da'wah* (Beirut: ar-Resalah Publishing, 2001), 14

utama tegaknya agama Islam.¹⁴ Tahapan ini dinilai penting sebagai bagian dari cara kerja tafsir tematik (*maudhû'i*) sebagai titik berangka sebelum kemudian mengorientasikan penafsiran kepada tafsir perbandingan (*muqârin*).

Kemudian soal kewajiban dakwah secara umum, kewajiban merupakan salah satu dari lima hukum –sebagian referensi menyebutkan sembilan hukum– yang utama dalam Islam terutama dalam disiplin ilmu fikih dan *ushûlnya*¹⁵. 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.¹⁶ Dalam *Kamus Munjid* disebutkan bahwa kata *wâjib* yang berkedudukan sebagai *fâ'il* dengan *mashdar wujûb* berasal dari akar kata *wajaba* yang bermakna sesuatu yang ditetapkan keharusannya.¹⁷ 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.¹⁸ 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.¹⁹

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

¹⁴ Ahmad Ghalwusy, *ad-Da'wah al-Islâmiyah* (Kairo: Dar al-Kitab al-Mishri, 1997), 10-11

¹⁵ Kesembilan hukum itu adalah wajib, sunah, haram, makruh, mubah, sah, batil, *rukhsah* dan *'azîmah*. 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.

¹⁶ Abdul Hamid Hakim, *Mabâdî Awwaliyah* (Jakarta: Sa'adiyah Putra), 6

¹⁷ al-Maktabah asy-Syarqiyah, *al-Munjid fî al-Lughah* (Lebanon: Dar al-Masyriq, 2005), 887

¹⁸ Ansori, "*al-Hakam al-Khams* sebagai Klasifikasi dan Kerangka Nalar Hukum Islam: Teori dan Perbandingan," *Jurnal Pakuan Law Review* 3, no. 1 (2017), 35.

¹⁹ Pusat Bahasa Kementerian Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia . . .*, 1613

masing-masing mengambil tempat soal ini menurut pandangannya.²⁰

Pendapat yang mewajibkan antara dakwah atau *al-amru bi al-ma'rûf wa an-nahyu an al-munkâr*²¹ merupakan pendapat yang kuat 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.²²

Adapun pembahasan tentang *al-amru bi al-ma'rûf wa an-nahyu an al-munkâr* bukanlah sesuatu yang baru dalam

²⁰ Kementerian Wakaf dan Urusan Keislaman Kuwait, *al-Mausû'ah al-Fiqhiyyah*. Jilid 6 (Kuwait: Dzât as-Salasil, 1986), 248

²¹ Pada subbab selanjutnya setelah ini, peneliti akan coba mendudukan dan mendialogkan antara dakwah dan *al-amru bi al-ma'rûf wa an-nahyu an al-munkâr* yang di kebanyakan literatur peneliti anggap bias apakah dakwah dan *al-amru bi al-ma'rûf wa an-nahyu an al-munkâr* ini adalah sesuatu yang sama (hanya lain penyebutan dan kebahasaannya saja) atau dua hal ini memang sesuatu yang berbeda atau juga berkemungkinan jika berbeda di antara keduanya ada irisan yang bisa dijembatani dan diintegrasikan, tentu dengan berkaca pada Al-Qur'an, hadits dan rujukan lainnya baik perkataan ulama maupun kitab-kitab pendukungnya.

²² 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), 3-4

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

وَاعْلَمُ أَنَّ هَذَا النَّبَابَ، أُغْنِي بَابَ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ
وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ، قَدْ ضَيَّعَ أَكْثَرَهُ مِنْ أَرْزَمَانٍ
مُتَطَاوِلَةٍ، وَلَمْ يَبْقَ مِنْهُ فِي هَذِهِ الْأَرْزَمَانِ إِلَّا رُسُومٌ قَلِيلَةٌ
جِدًّا²³

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 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.²⁴

²³ 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.

²⁴ Ahmad Mahmud, *Dakwah Islam*, diterjemahkan oleh Mahbubah dari judul *ad-*

Sampai sini bisa diasumsikan dakwah adalah sesuatu yang dalam sisi tertentu punya titik temu dengan amar makruf dan nahi mungkar dan satu sisi punya titik sebrang di antara keduanya. Masing-masing memiliki persamaan dan perbedaan di antara keduanya, namun dilihat dalam penjelasan di atas secara singkat ruang lingkup dakwah lebih luas dari amar makruf dan nahi mungkar dan sebaliknya. Besertaan dengan itu dapat dikatakan bahwa amar makruf nahi mungkar adalah bagian dari dakwah itu sendiri. Lebih jelas akan dipaparkan 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*.

Sketsa Latar Intelektual Ibn Katsir dan Quraish Shihab

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.²⁵ 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.²⁶ 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 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.

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

²⁶ Manna al-Qaththan, *Mabâhits fi 'Ulûm Al-Qur'ân* (Riyadh: Mansyûrât al-Ashr al-Hadîts, 1990), 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-Mufasssîrîn*. 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 *Mabâhits* Manna al-Qaththan disebutkan tahun kelahirannya adalah 705 H. peneliti cenderung menerima tahun kelahiran berdasarkan rujukan utama yakni kitab tafsir Ibn Katsir sendiri.

Da'wah ila al-Islâm (Bogor: Pustaka Thariqul Izzah, 2011), 17

²⁵ Ibn Katsir. *Tafsîr Al-Qur'ân al-'Adzhîm*. Jilid 1 (Beirut: Dâr al-Kotob al-Ilmiyah, 2020), 3

- 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'arrîkh*, 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-Nihâyah*, *Qishas al-Anbiyâ* dan lainnya.
 - e. *al-Mufasssir*, 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 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 sala satu atau beberapa gelar tersebut sebelum namanya.²⁷ Muhammad Husain adz-Dzahabi memuji Ibn Katsir seagai seorang yang memiliki kedudukan yang tinggi dari sisi keilmuan dan para ulama menjadi saksi terhadap keluasan dan kedalaman ilmu Ibn Katsir serta penguasaann materi keilmuannya terutama dalam bidang tafsir, hadits dan sejarah.²⁸

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

²⁷ Nur Faizin Maswan, *Kajian Deskriptif Tafsir Ibnu Katsir . . .*, 36-38

²⁸ Muhammad Husain adz-Dzahabi. *at-Tafsîr wa al-Mufasssirû*. Jilid 1 (Kairo: Maktabah Wahbah, 2000), 174

dan selalau *hirsh* dengan ilmu pengetahuan.

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 antara lain *al-Kawâkib ad-Darari*, *al-Bidâyah wa an-Nihâyah*, *al-Fushûl fî Sirat ar-Rasûl*, *Maulid ar-Rasûl*, *Tabaqhât asy-Syâfi'iyah*, *Manâqib al-Imâm asy-Syâfi'i*, *Qaidah al-Ibn Katsîr fî al-Qira'ah*, *Fadhâil Al-Qur'ân*, *Tafsîr Al-Qur'ân al-'Adzhîm* serta karya besar Ibn Katsir lainnya.²⁹

Adapun 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 dari sebuah keluarga besar keturunan Arab-Bugis dari 12 orang bersaudara sebagai anak keempat.³⁰ 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.³¹

Secara singkat jika dirunutkan riwayat intelektualnya di luar pendidikan bersama ayahnya adalah dimulai dari Sekolah Dasar Lompobattang dan Sekolah Menengah Pertama Muhammadiyah Makassar. Pada 1956 di pertengahan masa sekolahnya di SMP, M. Quraish memutuskan berhijrah dan mondok ke Pondok Pesantren Darul Hadits al-Faqihyyah, Malang asuhan Habib Abdul

Syahab, keluarga M. Quraish Shihab lebih memilih Shihab atau Shihab sebab lebih benar dari sisi pengucapan walaupun tidak sepopuler Syahab. Syihab berarti bintang yang merupakan pengejawantahan dari kemuliaan nasab para pemiliknya yang menjadi penerang dengan sinar ilmu yang dimilikinya.

³¹Adi Muhammad Iddhom, “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. 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.

²⁹ Muhammad Sofyan, *Tafsir wa al-Mufassirun . . .*, 54

³⁰ Latief Siregar, *et.al, Cahaya, Cinta dan Canda: M. Quraish Shihab* (Tangerang: Lentera Hati, 2015), 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

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 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.³²

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 mengemban amanah sebagai rektor IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta.³³

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

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, hadits, sosial, ekonomi, ilmu kalam dan disiplin lainnya. Pandangan-pandangan Beliau tentang moderasi beragama dan orientasi

³² Muhammad Iqbal, "Metode Penafsiran Al-Qur'an M. Quraish Shihab," *Jurnal Tsaqafah* 6, no.2 (2010): 250

³³ Atik Wartini, "Corak Penafsiran M. Quraish Shihab dalam Tafsir al-Mishbah," *Jurnal Studi Islamika* 11, no. 1 (2014): 115-116.

dakwah juga banyak dituangkan baik dalam buku maupun karya ilmiah lainnya di berbagai jurnal dan media. Berikut di antara karya-karya M. Quraish Shihab³⁴: *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* serta tentunya *Tafsir al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*.

Teori Strukturalisme Genetik

Strukturalisme Genetik adalah sebuah teori yang dipinjam 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.³⁵ 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 kita semua terutama pada kerangka keragaman (*diversity*), perubahan (*change*) dan kesinambungan (*continuity*) sedang pada tataran filosofis struktur dasar dan pemikiran kedua tokohlah yang menjadi tampil dominan.³⁶ Ini yang kemudian coba digali, 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

³⁴ Abdullah Muaz, *et al*, *Khazanah Mufasir Nusantara . . .*, 168-177

³⁵ Lucien Goldmann, "The Sociology of Literature: Status and Problem Methods", *International Social Science Journal* 19, no. 4 (1967): 493

³⁶ Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Yogyakarta: Rake Sarasin, 2000), 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 penalis 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.

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. Selanjutnya adalah subjek kolektif yakni individu-individu yang membentuk suatu kesatuan beserta aktivitasnya. Subjek kolektif dapat berupa kelompok sepekerjaan, teritorial dan kelompok dengan irisan lainnya. 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.³⁷ Melalui teori ini penelitian tentang teks tafsir Ibn Katsir dan M. Quraish Shihab akan dipertajam untuk kemudian digali sesuatu

yang bukan hanya menjadi intrinsik teks tafsir tapi juga konteks masyarakat yang membersaminya sehingga lahir formulasi penafsiran demikian.

Analisis Komparatif Penafsiran tentang Kewajiban Dakwah antara Ibn Katsir dan Quraish Shihab

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,³⁸ sesuai dengan yang tercantum dalam redaksinya.³⁹

Sampai sini kita bisa mulai mengindikasikan 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 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.⁴⁰

³⁷ Widada Faruk, *Pengantar Sosiologi Sastra: Dari Strukturalisme Genetik sampai Post-Modernisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), 13-15

³⁸ Ibn Katsir, *Tafsîr Al-Qur'ân al-'Adzhîm*, Jilid 1 . . . , 352

³⁹ والمقصود من هذه الآية أن تكون فرقة من هذه الأمة متصدية لهذا الشأن وإن كان ذلك واجبا على كل فرد من الأمة بحسبه

⁴⁰ Ibn Katsir, *Tafsîr Al-Qur'ân al-'Adzhîm*, Jilid 1 . . . , 352

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 فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ، وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ". وَفِي رَوَايَةٍ: "وَلَيْسَ وَرَاءَ ذَلِكَ مِنَ الْإِيمَانِ حَبَّةُ خَرْدَلٍ"⁴¹

Dari Abu Hurairah berkata, Rasulullah shalallahu ‘alaihi wasallam bersabda: “Siapa saja di antara kalian melihat kemungkaran, hendaklah ia mencegah dengan tangannya, dan jika ia tak mampu, maka dengan lisannya, dan jika masih tidak mampu juga, maka dengan hatinya, yang demikian itu adalah selemah-lemahnya iman. 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, kolektif, lembaga dan lainnya ketika melihat kemungkaran maka wajib bagi dia untuk merubah kemungkaran tersebut.⁴²

Ada dua logika juga –masih menurut Yasin bin Ali– yang bisa digunakan dalam menegaskan arah hukum hadits ini⁴³. *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

⁴² 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-Munkar* (Bogor: Pustaka Thariqul Izzah, 2005), 24

⁴³ Yasin bin Ali, *Hukum-hukum Amar Makruf Nahi Munkar* . . . , 23-25

⁴¹ Ibn Katsir, *Tafsîr Al-Qur’ân al-‘Adhîm*, Jilid 1 . . . , 352

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. 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.

Sementara 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.⁴⁴ 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 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.⁴⁵ 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 berkait 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,*

⁴⁴ M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'ân*, Jilid 2 (Tangerang: Lentera Hati, 2002), 208

⁴⁵ M. Quraish Shihab, M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'ân*, Jilid 2 . . . , 209

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.⁴⁶

Berdasarkan penafsiran ringkas ini, dapat dikomentari 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 cenderung dapat diteladani dan didengarkan nasihatnya, 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.⁴⁷ 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

⁴⁶ M. Quraish Shihab, M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'ân*, Jilid 2 . . . , 209

⁴⁷ 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.

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 mengamanahkan 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.⁴⁸ 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 mendahulukan nilai-nilai universal baru kemudian lokal dan selanjutnya pencegahan kepada nilai yang kontra dengan dua nilai tersebut.⁴⁹

Untuk menengahi kedua penafsiran tersebut, ada beberapa kalimat dalam kedua tafsir ini yang perlu digarisbawahi sebagai inti penafsiran terhadap ayat 104

⁴⁸ Sebelumnya dalam *Tafsir Ibn Katsir* sudah dijelaskan bahwa makna *al-khair* adalah mengikuti Al-Qur'an dan Sunnah Nabi.

⁴⁹ M. Quraish Shihab, M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'ân*, Jilid 2 . . . , 211

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.⁵⁰ Ini dalam asumsi dan penilaian penulis 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 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

⁵⁰ Ibn Katsir, *Tafsîr Al-Qur'ân al-'Adzhîm*, Jilid 1 . . . , 352

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.⁵¹ Soal penjelasan masing-masing tentang penafsiran itu sudah dijelaskan di subbab sebelumnya, posisi kali ini akan lebih banyak dibandingkan 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 dikonkulkan 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 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 diperdalam 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’idh, bayân, ta’kîd, dzharfiyyah, sababiyah wa at-ta’lîl* dan makna ‘an.⁵²

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’idh* dan kedua sebagai *bayân* atau *tabyîn* yang bermakna *bayân al-jîns* (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 formulasi penafsiran demikian sudah merupakan

⁵¹ M. Quraish Shihab, M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur’ân*, Jilid 2 . . . , 210

⁵² Mustafa al-Ghulayaini, *Jâmi ad-Durûs al-‘Arabiyah*. Jilid 3 (Beirut: Maktabah Asriyyah, t.th.), 172-173

buah dari formula dan bacaan Ibn Katsir tentang *minkum* itu sendiri dan makna-makna alternatifnya.

Latar Belakang Keilmuan, Pemikiran dan Sosio Historis dan Implikasinya terhadap Penafsiran Kewajiban Dakwah

Bagian paling akhir dari makalah ini adalah pembahasan dan analisis mengenai latar belakang keilmuan, pemikiran dan sosio-historis kedua mufasir yang akan dibedah dengan menggunakan pisau penelitian teori strukturalisme genetik, teori ini merupakan sebuah teori yang dipinjam dari kajian sosiologi terutama pengkajian sastra, dicetuskan oleh seorang filsuf Perancis-Rumania bernama Lucien Goldmann. Goldman menamai teorinya dengan strukturalisme genetik sebab ia meyakini bahwa karya sastra atau sebuah teks adalah sesuatu yang terstruktur dan dibangun secara dinamis melalui proses sejarah yang berlangsung terus-menerus dan dihayati proses strukturasi maupun destrukturasi oleh masyarakat setempat dimana teks atau karya itu lahir.⁵³

Sederhananya melalui teori ini akan dianalisis 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.

\Pada akhirnya melalui kaca mata strukturalisme genetik dapat dilihat 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.

Ibn Katsir dan masyarakatnya serta M. Quraish Shihab juga dengan masyarakatnya –tentu di dalanya beserta dengan guru-guru, keluarga, orang tua, murid, lembaga dan struktur sosial lainnya

⁵³ Lucien Goldmann, "The Sociology of Literature: Status and Problem Methods", *International Social Science Journal* 19, no. 4 (1967): 493

yang kebersamaan— 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.

C. Simpulan

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 sebagai keumatan yang membutuhkan sebuah penanganan serius kelompok khusus dalam menghadapi problem-problem tadi khususnya arus informasi menyesatkan yang tidak bisa dipegang oleh sembarang orang.

D. Daftar Pustaka**BUKU**

Ali, Yasin bin. (2005). *Hukum-hukum Amar Makruf Nahi Munkar*. Bogor: Pustaka Thariqul Izzah.

Baidan, Nashrudin. (2009). *Metode Penafsiran Al-Qur'an: Kajian Kritis terhadap Ayat-ayat yang Beredaksi Mirip*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar

_____. Nashrudin dan Erwati Aziz. (2009). *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Baqi, Fuad Abd. (1945). *al-Mu'jam al-Mufaharras li Alfâdz Al-Qur'ân*, Mesir: Dar al-Kutub Misriyah.

al-Bayanuni, Abu al-Fath. *al-Madkhal ila al-'Ilm ad-Da'wah*, Beirut: ar-Resalah Publishing, t.th

adz-Dzahabi, Muhammad Husain. (2000). *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, Kairo: Maktabah Wahbah.

Faruk, Widada. *Pengantar Sosiologi Sastra: Dari Strukturalisme Genetik sampai Post-Modernisme*. (2010). Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Ghalwusy, Ahmad. *ad-Da'wah al-Islâmiyah*. (1997). Kairo: Dar al-Kitab al-Mishri.

al-Ghulayaini, Mustafa. *Jâmi ad-Durûs al-'Arabiyyah*, Beirut: Maktabah Asriyyah, t.th

Hakim, Abdul Hamid. *Mabâdî Awwaliyah*, Jakarta: Sa'adiyah Putra. t.th

Katsir, Ibn. *Tafsîr Al-Qur'ân al-'Adzhîm*. (2020). Beirut: Dâr al-Kotob al-Ilmiyah.

Kementerian Wakaf dan Urusan Keislaman Kuwait. *al-Mausû'ah al-Fiqhiyah*. Jilid 6. (1986). Kuwait: Dzat as-Salasil.

Mahmud, Ahmad. *Dakwah Islam*, diterjemahkan oleh Mahbubah dari judul *ad-Da'wah ila al-Islâm*. (2010). Bogor: Pustaka Thariqul Izzah

Lembaga Perpustakaan al-Maktabah asy-Syarqiyah, *al-Munjid fi al-Lughah* (2005). Lebanon: Dar al-Masyriq.

Maswan, Nur Faizin. *Kajian Deskriptif Tafsir Ibnu Katsir: Membedah Khazanah Klasik*. (2002). Yogyakarta: Menara Kudus.

Muaz, Abdullah. *et al, Khazanah Mufasir Nusantara*, Jakarta: Institut PTIQ, t. th

Muhadjir, Noeng. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. (2000). Yogyakarta: Rake Sarasin.

Munawwir, Ahmad Warson. *Kamus Munawwir*. (1984). Surabaya: Pustaka Progresif.

Mustaqim, Abdul. *Metode Penelitian Al-Qur'an dan Tafsir*. (2019). Yogyakarta: Idea Press.

- Nazir, Mohammad. *Metode Penelitian*. (2009). Bandung: Ghalia Indonesia.
- Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. (2008). Jakarta: Pusat Bahasa.
- al-Qaththan, Manna. *Pengantar Studi Ilmu Al-Qur'an*. (2004). Jakarta: Pustaka Al-Kautsar.
- Saputra, Wahidin. *Pengantar Ilmu Dakwah*. (2011). Jakarta: Rajagrafindo Perkasa.
- Shihab, Quraish. *Tafsir al-Mishbâh: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*. (2002). Jakarta: Lentera Hati.
- Siregar, Latief dkk *Cahaya, Cinta dan Canda: M. Quraish Shihab*. (2015). Tangerang: Lentera Hati
- Sofyan, Muhammad. *Tafsir wa al Mufasssirun*. (2015). Medan: Perdana Publishing.
- Iqbal, Muhammad. (2010). "Metode Penafsiran Al-Qur'an M. Quraish Shihab," *Jurnal Tsaqafah* 6, no. 2.
- Nawawi, Abdul Muid. (2016). "Hermenutika Tafsir Maudhû'i," *Jurnal Suhuf* 9, no.1.
- _____. (2019). "Dakwah Islam Moderat dan Realitas Politik Identitas dalam Masyarakat Meme," *Jurnal Bimas Islam* 12, no .1.
- Subandi, Ahmad. (2001). "Hakikat dan Konteks Dakwah," *Jurnal Al-Qalam* 18, no. 90-91.
- Wartini, Atik. (2014). "Corak Penafsiran M. Quraish Shihab dalam Tafsir al-Mishbah," *Jurnal Studi Islamika* 11, no. 1.

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

JURNAL

- Ansori, (2017). "*al-Hakam al-Khams* sebagai Klasifikasi dan Kerangka Nalar Hukum Islam: Teori dan Perbandingan," *Jurnal Pakuan Law Review* 3, no. 1.
- Goldmann, Lucienn. (1967). "The Sociology of Literature: Status and Problem Methods," *International Social Science Journal* 19, no. 4.