

**KONTEKSTUALITAS PENAFSIRAN M. QURAISH SHIHAB  
(Analisis Penafsiran Ayat-ayat *Al-Tamāsīl* dalam Tafsīr *Al-Miṣbāḥ*)**

**SKRIPSI**

Diajukan Untuk Memenuhi Salah Satu Syarat  
Guna Memperoleh Gelar Sarjana S1  
Dalam Ilmu Ushuluddin dan Humaniora  
Jurusan Ilmu Al-Qur'ān dan Tafsīr



Oleh:

**SITI SUWAIBAH**

NIM : 1704026003

**JURUSAN ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR  
FAKULTAS USHULUDDIN DAN HUMANIORA  
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO  
SEMARANG**

**2024**

**KONTEKSTUALITAS PENAFSIRAN M. QURAIISH SHIHAB  
(Analisis Penafsiran Ayat-ayat *Al-Tamāsīl* dalam Tafsīr *Al-Miṣbāḥ*)**

**SKRIPSI**

Diajukan Untuk Memenuhi Salah Satu Syarat  
Guna Memperoleh Gelar Sarjana S1  
Dalam Ilmu Ushuluddin dan Humaniora  
Jurusan Ilmu Al-Qur'ān dan Tafsīr



Oleh:

**SITI SUWAIBAH**

NIM : 1704026003

Semarang, 21 Juni 2024

Disetujui oleh

Pembimbing II

Agus Imam Kharomen, M.Ag.  
NIP.198906272019081001

Pembimbing I

Dr. Hj. Sri Purwaningsih, M.Ag.  
NIP. 197005241998032002

# DEKLARASI

## DEKLARASI

Bismillahirrahmanirrahim,.

Yang bertanda tangan di bawah ini :

Nama : Siti Suwaibah

NIM : 1704026003

Jurusan : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir (IAT)

Menyatakan bahwa skripsi yang berjudul :

**“KONTEKSTUALITAS PENAFSIRAN M. QURAISH SHIHAB  
(Analisis Penafsiran Ayat-ayat *Al-Tamāsīl* dalam Tafsir *Al-Miṣbāh*)”**

Dengan penuh kejujuran dan tanggung jawab, penulis menyatakan bahwa skripsi ini tidak berisi materi yang telah ditulis oleh orang lain atau diterbitkan. Demikian skripsi ini tidak berisi satupun pikiran-pikiran orang lain, kecuali informasi yang terdapat dalam referensi yang dijadikan bahan rujukan.

Semarang, 21 Juni 2024  
Penulis,



Siti Suwaibah  
NIM.1704026003

## NOTA PEMBIMBING

Lampiran : -  
Hal : Naskah Skripsi

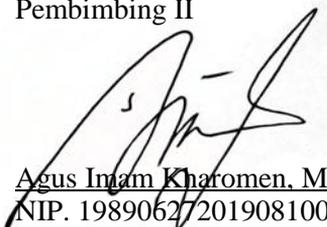
Kepada Yth.  
Dekan Fakultas Ushuluddin dan Humaniora  
UIN Walisongo Semarang  
di Semarang

Assalamu'alaikum wr.wb  
Setelah kami mengadakan koreksi dan perbaikan seperlunya, maka bersama ini kami kirimkan naskah skripsi saudara:

Nama : Siti Suwaibah  
NIM : 1704026003  
Fakultas : Ushuluddin dan Humaniora  
Jurusan : Ilmu Al-Qur'ān dan Tafsīr (IAT)  
Judul Skripsi : KONTEKSTUALITAS  
PENAFSIRAN M. QURAIISH  
SHIHAB (Analisis Penafsiran Ayat-  
ayat *Al-Tamāsīl* dalam Tafsīr Al-  
Miṣbāḥ)

Dengan ini kami mohon agar skripsi saudara tersebut agar segera di munaqosahkan. Atas perhatiannya terima kasih.  
Wassalamu'alaikum wr.wb.

Pembimbing II



Agus Imam Kharomen, M.Ag.  
NIP. 198906272019081001

Semarang, 21 Juni 2024

Pembimbing I



Dr. Hj. Sri Purwaningsih, M.Ag.  
NIP. 197005241998032002

# PENGESAHAN

## HALAMAN PENGESAHAN

Skripsi saudara **Siti Suwaibah** dengan NIM **1704026003** telah dimunaqasyahkan oleh Dewan Penguji Skripsi Fakultas Ushuluddin dan Humaniora UIN Walisongo Semarang pada hari Jumat, 28 Juni 2024.

Dan telah diterima serta disahkan sebagai salah satu syarat memperoleh gelar Sarjana dalam Ilmu Ushuluddin dan Humaniora Jurusan Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir.

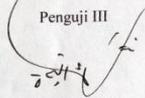
Semarang, 28 Juni 2024

  
Ketua Sidang / Penguji I  
  
M. Sihabudin, M.Ag.  
NIP.197912242016011901

Sekretaris Sidang / Penguji II

  
Thivas Tono Taufiq, S.Th.I, M.Ag.  
NIP.199212012019031013

Penguji III

  
Hanik Rosyida, M.S.I  
NIP.198906122019032014

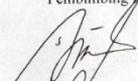
Penguji IV

  
Dr. Ibnu Farhan, M.Hum.  
NIP.198901052019031011

Pembimbing I

  
Dr. Hj Sri Purwaningsih, M.Ag.  
NIP.197005241998032002

Pembimbing II

  
Agus Imani Kharomen, M.Ag.  
NIP.198906272019081001

## MOTTO

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ۗ  
ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ

*Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama Islam sesuai fitrah (dari) Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu. Tidak ada perubahan pada ciptaan Allah (tersebut). Itulah agama yang lurus, tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui. (QS. Ar-Rūm [30]:30)<sup>1</sup>*

---

<sup>1</sup>Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'ān, *Al-Qur'ān dan terjemahannya*, (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2019), h. 104.

## PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Pedoman transliterasi Arab-Latin menggunakan pedoman pada surat Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, tertanggal 22 Januari 1988 Nomor 158 Tahun 1987 dan Nomor 0543b/U/198

### I. Konsonan Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Keterangan
أ	<i>Alif</i>	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	<i>Bā</i>	B	Be
ت	<i>Tā'</i>	T	Te
ث	<i>Sā</i>	Š	es (dengan titik diatas)
ج	<i>Jim</i>	J	Je
ح	<i>Hā</i>	ḥ	ha (dengan titik dibawah)
خ	<i>Khā</i>	Kh	ka dan ha
د	<i>Dāl</i>	D	De
ذ	<i>Zāl</i>	Ẓ	zet (dengan titik diatas)
ر	<i>Rā'</i>	R	Er
ز	<i>Zai</i>	Z	Zet
س	<i>Sīn</i>	S	Es
ش	<i>Syīn</i>	Sy	es dan ye
ص	<i>šād</i>	ṣ	es (dengan titik dibawah)
ض	<i>ḍād</i>	ḍ	de (dengan titik dibawah)
ط	<i>ṭā'</i>	Ṭ	te (dengan titik

			dibawah)
ظ	<i>ẓā'</i>	Ẓ	zet (dengan titik dibawah)
ع	<i>'ain</i>	'	koma terbalik (di atas)
غ	<i>Gāin</i>	G	Ge
ف	<i>Fā'</i>	F	Ef
ق	<i>Qāf</i>	Q	Ki
ك	<i>Kāf</i>	K	Ka
ل	<i>Lām</i>	L	El
م	<i>Mīm</i>	M	Em
ن	<i>Nūn</i>	N	En
و	<i>Wāw</i>	W	We
ه	<i>hā'</i>	H	Ha
ء	<i>Hamzah</i>	.....	Apostrof
ي	<i>Yā'</i>	Y	Ye

## II. Konsonan Rangkap karena Syiddah ditulis Rangkap

متعددة	Ditulis	<i>Muta'adiddah</i>
عدة	Ditulis	<i>'Iddah</i>

## III. Ta' Marbutah diakhir kata

a. Bila dimatikan ditulis *h*

حكمة	Ditulis	<i>ḥikmah</i>
جزية	Ditulis	<i>jizyah</i>

(Ketentuan ini tidak diperlukan kata-kata terhadap kata-kata Arab yang sudah terserap ke dalam bahasa Indonesia seperti zakat, shalat, dan sebagainya, kecuali dikehendaki lafal aslinya)

- b. Bila diikuti kata sandang “al” serta bacaan kedua itu terpisah, maka ditulis *h*

كرامة الاولياء	Ditulis	<i>karāmah al-auliyā'</i>
----------------	---------	---------------------------

- c. Bila *ta''marbutah* hidup dengan harakat, *fathah*, *kasrah* atau *dammah* ditulis *t*

زكاة الفطرة	Ditulis	<i>zakāt/zakah al-fitrāh</i>
-------------	---------	------------------------------

#### IV. Vokal Pendek

َ	Fathah	Ditulis	<i>A</i>
ِ	Kasrah	Ditulis	<i>I</i>
ُ	Dammah	Ditulis	<i>u</i>

#### V. Vokal Panjang

1.	Fathah + alif جاهلية	ditulis ditulis	<i>ā</i> <i>Jāhiliyyah</i>
2.	Fathah + ya mati تنس	ditulis ditulis	<i>ā</i> <i>tansā</i>
3.	3 Fathah + ya mati كريم	ditulis ditulis	<i>ī</i> <i>kar īm</i>
4.	Dammah + wawu mati	ditulis ditulis	<i>ū</i> <i>furūd</i>

	فروض		
--	------	--	--

## VI. Vokal Rangkap

1.	Fathah + ya mati بينكم	ditulis ditulis	<i>ai</i> <i>bainakum</i>
2.	Fathah + wāwu mati قول	ditulis ditulis	<i>au</i> <i>qaul</i>

## VII. Vokal pendek yang berurutan dalam satu kata dipisahkan dengan Apostrof

أعدت	Ditulis	<i>u'iddat</i>
شكرتم لئن	Ditulis	<i>La'in syakartum</i>

## VIII. Kata sandang *alif lam* yang diikuti huruf Qomariyyah maupun *Syamsiyyah* ditulis dengan menggunakan “*al*”

القرآن	Ditulis	<i>Al-Qur'ān</i>
القياس	Ditulis	<i>Al-Qiyās</i>
السماء	Ditulis	<i>Al-Samā'</i>

## IX. Penulisan kata-kata dalam rangkaian kalimat ditulis menurut bunyi atau pengucapan

الفروض ذوى	Ditulis	<i>Zawī al-furūd</i>
السنة اهل	Ditulis	<i>Ahl al-sunnah</i>

## KATA PENGANTAR

*Bismillāhirramānirrahīm*

Alhamdulillah, *wa as-sholatu wa as-salamu ‘ala Rasulillah, wa Ba’du*. Atas segala rahmat, taufiq, dan inayah-Nya, akhirnya penulis dapat menyelesaikan penyusunan skripsi ini sebagai tugas akhir perkuliahan di jenjang strata satu (S1). Salawat dan salam kami haturkan kepada nabi akhir zaman nabi Agung Nabi Muhammad SAW beserta keluarga dan sahabatnya.

Skripsi ini berjudul, “**KONTEKSTUALITAS PENAFSIRAN M. QURAISH SHIHAB (Analisis Penafsiran Ayat-ayat *Al-Tamāsil* dalam Tafsīr *Al-Miṣbāḥ*)**” disusun dalam rangka menyelesaikan salah satu syarat untuk memperoleh gelar Sarjana Strata Satu (S.1) Fakultas Ushuluddin dan Humaniora Universitas Islam Negeri (UIN) Walisongo Semarang. Dalam proses penyusunan skripsi ini tentunya tidak akan terselesaikan apabila tanpa ada bimbingan dan saran-saran dari berbagai pihak. Sehingga demikian penulis menyampaikan terima kasih kepada:

1. Bapak Prof. Dr. Nizar, M.Ag. Rektor Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang.

2. Bapak Dr. H. Mokh Sya'roni, M.Ag. selaku Dekan Fakultas Ushuluddin dan Humaniora UIN Walisongo Semarang. Serta Bapak Mundhir, M.Ag selaku ketua jurusan. Ibu Dr. Hj. Sri Purwaningsih M.Ag, selaku dosen pembimbing I dan Bapak Agus Imam Kharomen, M.Ag selaku dosen pembimbing II yang telah memberikan tenaga dan pikiran juga meluangkan banyak waktunya dalam membimbing penulis melakukan penulisan skripsi ini hingga selesai meskipun penulis lambat.
3. Bapak Prof. Dr. H. Imam Taufiq, M.Ag. selaku dosen wali yang juga membimbing, memberikan semangat pada penulis dalam menjalani masa kuliah dan menyelesaikan tugas akhir ini.
4. Para dosen pengajar di Fakultas Ushuluddin dan Humaniora UIN Walisongo Semarang, khususnya untuk segenap dosen jurusan Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir yang tiada henti memberikan bimbingan dan ilmu pengetahuannya kepada penulis.
5. Seluruh pegawai dan staf UIN Walisongo Semarang yang telah memberikan pelayanan administrasi, perpustakaan, maupun lainnya selama menjalani studi.
6. Ayahku Bapak Muhammad Siyam tercinta, Ibuku Sodariyah tersayang, kakakku Bahrul Ngulum, dan Miftakhul Khoeriyah serta adikku Anwarudin yang selalu

membersamai, memberikan teguran juga tak pernah bosan memberikan semangat kepada penulis dalam menyelesaikan skripsi yang terlambat jauh ini. Tanpa keikhlasan dan ketulusan doa dari kalian semua apalah daya penulis dalam menjalani proses ini, terima kasih sudah sabar dan selalu menyertai langkah dalam melewati ini semua. Aku sangat mencintai dan menyayangi kalian.

7. Bapak KH. Ahmad Amnan Muqoddam dan Ibu Nyai Hj. Rofiqotul Makiyyah Ah, yang telah memberikan nasihat dan semangat untuk penulis. Juga terkhusus kepada Gus Acep Athoillah Sholahuddin sebagai guru dan penasihat dalam segala hal. Terima kasih banyak karena tak pernah bosan memberi teguran, nasihat, motivasi, dan meluangkan waktu untuk penulis sehingga dapat menyelesaikan skripsi ini.
8. Sahabat-sahabat seperjuangan di pondok sekaligus teman berbagi sukacita, “Buronan Senja” tercinta, juga teman sekampus IAT-A yang juga turut membantu dan tak ketinggalan best friend ku selama di kampung yaitu Murni dan Kholifah. Terima kasih sudah menemani perjalanan dan mendengarkan keluh kesah penulis. Terima kasih atas semangatnya, tak pernah bosan memberi nasihat, memberi perhatian layaknya orangtuaku, meluangkan waktu, juga materi yang sudah diberikan kepada penulis tanpa pamrih.

9. Serta semua pihak yang tidak bisa penulis sebutkan satu persatu.

Penulis tidak bisa membalas seperti apa yang sudah diberikan kepada penulis. Hanya bisa berdoa, semoga Allah membalas semua jasa baik yang telah diberikan kepada penulis.

Semarang, 21 Juni 2024

Penulis,

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'Siti Suwaibah', with a horizontal line underneath.

Siti Suwaibah

NIM.1704026003

## DAFTAR ISI

<b>HALAMAN JUDUL .....</b>	<b>i</b>
<b>HALAMAN PERSETUJUAN JUDUL .....</b>	<b>ii</b>
<b>HALAMAN DEKLARASI KEASLIAN .....</b>	<b>iii</b>
<b>HALAMAN PERSETUJUAN PEMBIMBING .....</b>	<b>iv</b>
<b>HALAMAN PENGESAHAN .....</b>	<b>v</b>
<b>HALAMAN MOTTO .....</b>	<b>vi</b>
<b>HALAMAN TRANSLITERASI .....</b>	<b>vii</b>
<b>HALAMAN UCAPAN TERIMAKASIH .....</b>	<b>xi</b>
<b>DAFTAR ISI .....</b>	<b>xv</b>
<b>HALAMAN ABSTRAK .....</b>	<b>xviii</b>
<b>BAB I PENDAHULUAN</b>	
A. Latar Belakang .....	1
B. Rumusan Masalah .....	40
C. Tujuan dan Manfaat Penelitian .....	41
D. Tinjauan Pustaka .....	43
E. Metode Penelitian .....	47
F. Sistematika Penelitian .....	52
<b>BAB II TINJAUAN TEORITIS TAFSĪR KONTEKSTUAL TERHADAP <i>AL-TAMĀŚIL</i></b>	
A. <i>Al-Tamāśil</i> dalam Tinjauan Islam .....	55
1. Pengertian <i>Al-Tamāśil</i> .....	55
2. Sinonim <i>Al-Tamāśil</i> .....	65
3. Pandangan Ulama tentang Hukum <i>Al-Tamāśil</i> .....	75

B. Tekstualitas dan Kontekstualitas Tafsīr .....	82
1. Tafsīr Tekstual: Tafsīr Berorientasi Teks .....	82
2. Tafsīr Kontekstual: Tafsīr Berorientasi Konteks...	87
<b>BAB III AL-TAMĀSIL PERSPEKTIF TAFSĪR AL-MIṢBĀH</b>	
<b>KARYA M. QURAIISH SHIHAB</b>	
A. Biografi M. Quraish Shihab .....	94
1. Riwayat Hidup M. Quraish Shihab .....	94
2. Karya-karya M. Quraish Shihab .....	98
B. Karakteristik Tafsīr Al-Miṣbāh .....	103
1. Latar Belakang Penulisan Kitab Tafsīr Al-Miṣbāh	103
2. Metode dan Corak Penafsiran .....	106
3. Sistematika Penulisan Kitab Tafsīr Al-Miṣbāh .....	112
4. Kelebihan dan Kekurangan Kitab Tafsīr Al-Miṣbāh .....	116
C. Ayat-ayat <i>Al-Tamāsīl</i> dan Penafsiran M. Quraish Shihab .....	117
1. Penafsiran M. Quraish Shihab Surah As-Sabā' Ayat 13 .....	117
2. Penafsiran M. Quraish Shihab Surah Al-Anbiyā' Ayat 52 .....	124
<b>BAB IV KONTEKSTUALITAS PENAFSIRAN QURAIISH SHIHAB TERHADAP AL-TAMĀSIL</b>	
A. Makna <i>Al-Tamāsīl</i> Perspektif Tafsīr Al-Miṣbāh .....	132
B. Tafsīr Al-Miṣbāh dan Hirarki Nilai .....	142

C. Bentuk Kontekstualitas Penafsiran Ayat-ayat <i>Al-Tamāsīl</i> dalam Al-Qur’ān Perspektif Tafsīr Al-Miṣbāḥ.....	154
--	-----

**BAB V PENUTUP**

A. Kesimpulan .....	158
B. Saran .....	160

**DAFTAR PUSTAKA**

**RIWAYAT HIDUP**

## Abstrak

Al-Qur'ān sebagai sumber rujukan pertama umat muslim yang selalu relevan dalam setiap waktu dan tempat, pastilah mempunyai makna informatif dan dapat mengalami transformasi pemaknaan seiring dengan perubahan zaman. Pada zaman Nabi, kata *al-tamāsil* dipahami secara literal sebagai patung atau sesembahan. Sedangkan pada konteks sekarang, makna *al-tamāsil* tidak hanya terbatas pada patung atau sesembahan saja, tetapi juga memiliki makna yang lebih luas dan mendalam. Oleh karenanya, perlu adanya interpretasi ulang apa makna *al-tamāsil* serta bagaimana kontekstualitas penggunaan kata tersebut dalam Al-Qur'ān khususnya pada surah as-Sabā' ayat 13 dan surah al-Anbiyā' ayat 52. Penelitian ini menggunakan metode analisis isi (*content analysis*) dan pendekatan tafsīr kontekstual Abdullah Saeed, khususnya dalam memahami makna *al-tamāsil* dalam Tafsīr al-Miṣbāḥ. Analisis dalam penelitian ini akan difokuskan untuk menjawab dua rumusan masalah, yakni; 1.) bagaimana hakikat makna *al-tamāsil* menurut penafsiran M. Quraish Shihab dalam Tafsīr al-Miṣbāḥ, 2.) bagaimana bentuk kontekstualitas penafsiran ayat *al-tamāsil* dalam Tafsīr al-Miṣbāḥ. Hasil penelitian ini menghasilkan dua kesimpulan, 1.) term *al-tamāsil* menurut penafsiran M. Quraish Shihab memiliki makna sesuatu yang bersifat material, berbentuk dan bergambar. Ia bisa terbuat dari kayu, batu dan semacamnya yang dibentuk sedemikian rupa. 2.) Bentuk kontekstualitas penafsiran ayat-ayat *al-tamāsil* dalam Tafsīr al-Miṣbāḥ terlihat pada penjelasan Abdullah Saeed bahwa *al-tamāsil* tidak hanya diartikan sebagai patung dalam arti fisik, tetapi termasuk segala sesuatu yang bersifat material, berbentuk, dan bergambar yang lazimnya digunakan untuk hiasan atau mainan. Di Indonesia istilah *al-tamāsil* dikenal dengan duplikat atau replika, seperti gantungan kunci, mainan anak-anak yang berbentuk manusia, binatang, atau tumbuhan.

**Kata kunci:** *Kontekstualitas al-tamāsil, M. Quraish Shihab, Abdullah Saeed*

# BAB I

## PENDAHULUAN

### A. Latar Belakang Masalah

Islam adalah agama yang fleksibel. Studi Islam bukan hanya berfokus pada inti ajaran Islam, tetapi juga memiliki relevansi yang besar dengan ilmu-ilmu lainnya. Mulai dari studi pengetahuan dengan pola pikir filsafat, tasawuf dan sains hingga seni dan keindahan dalam seni. Tidak semua argumen dalam Al-Qur'ān dapat dijelaskan dengan jelas karena cakupannya sangat luas.<sup>1</sup> Al-Qur'ān sebagai sumber Islam mengandung banyak makna. Atas dasar itu, maka menarik apa yang dinyatakan Quraish Shihab. Tafsīr menurutnya adalah penjelasan tentang maksud firman-firman Allah sesuai kemampuan manusia.

Kemampuan manusia mempunyai tingkat dan kecenderungan yang berbeda-beda, sehingga kualitas dan pesan yang terdapat dalam Al-Qur'ān pun berbeda-beda. Perbedaan kemampuan menyampaikan pesan yang terdapat dalam Al-Qur'ān juga disebabkan oleh perbedaan budaya yang melingkupi mufassir. Oleh karena itu, menurut Quraish Shihab, semakin sering mufassir membaca Al-Qur'ān, maka

---

<sup>1</sup> Hamid Al-Amidi, *Pameran Seni Khat Antara bangsa* (Kuala Lumpur: Balai Seni Lukis Negara, 1988), h.21.

pesan tersebut akan semakin banyak ditemukan maknanya dan semakin jelas maknanya. Meminjam analogi Abdullah Darras, Quraish Shihab menguraikan, “ayat-ayat Al-Qur’ān bagaikan berlian. Setiap sudutnya memancarkan cahaya yang berbeda dengan apa yang terpancar dari sudut lainnya. Dan tidak mustahil jika kita mempersilakan orang lain memandangnya dari sudut lainnya, dia akan melihat lebih banyak dibanding apa yang kita lihat.”<sup>2</sup>

Analogi ini menggambarkan betapa kayanya makna dan pesan Al-Qur’ān sebagai wahyu Tuhan, sehingga meskipun lautan digunakan sebagai tinta untuk menuliskan wahyu Tuhan, air laut akan habis sedangkan pesan Tuhan tidak akan habis ditulis. Apa yang dipaparkan di atas sebenarnya juga menjadi pelajaran, bahwa tidak ada penafsiran yang tunggal dan sakral. Masing-masing tafsīr hanya mampu menggali satu sudut Al-Qur’ān saja, sedangkan tiap sudut memungkinkan orang lain mengungkapkannya. Kekayaan makna inilah yang mendorong Ali bin Abi Thalib mengajari Ibnu Abbas untuk

---

<sup>2</sup>M. Quraish Shihab, *Tafsīr Al-Miṣbāḥ: Pesan dan Keserasian Al-Qur’ān*, Vol. 1, (Jakarta: Lentera hati, 2000), h.xv.

menggunakan Al-Qur'ān dalam berdebat dengan orang lain, karena Al-Qur'ān mempunyai banyak wajah.<sup>3</sup>

Atas dasar kekayaan makna tersebut, Nabi memerintahkan Muadz bin Jabal untuk menggunakan ijtihad dalam memutuskan sesuatu yang tidak terkandung secara harfiah dalam Al-Qur'ān. Tidak hanya sebatas itu, tindakan berjihadnya saja diberi imbalan pahala, lebih-lebih jika ijtihadnya benar. Sejalan dengan anjuran Nabi, Ali bin Abi Thalib menyatakan, “*Al-Qur'ān bayna daftay al-mushāf lā yantiq, innamā yantiqū (yatakallamu) bihi ar-rijāl.*” Artinya, manusialah yang bertugas mengungkap pesan Al-Qur'ān agar ia berfungsi sebagai petunjuk.

Namun Al-Qur'ān sebagai fenomena linguistik menimbulkan pemahaman yang berbeda-beda di kalangan umat Islam, khususnya dalam bidang strategi penafsiran. Artinya, bagaimana menafsirkan teks-teks Al-Qur'ān yang secara ontologis berasal dari Tuhan yang tidak terbatas dapat dipahami dengan baik oleh manusia yang terbatas. Sebab, sejak wafatnya Nabi Muhammad Saw yang diyakini sebagai penafsir Al-Qur'ān paling otoritatif, penafsiran Al-Qur'ān tidak pernah dikatakan lengkap karena penafsiran sebagai

---

<sup>3</sup>U. Syafrudin, *Paradigma Tafsīr Tekstual dan Kontekstual: Usaha Memaknai kembali Pesan Al-Qur'ān*, ( Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), h. 3.

cara pandang manusia. Pemahaman pada dasarnya selalu berkembang seiring dengan berkembangnya cara berpikir manusia itu sendiri. Jadi ,tidak ada metode atau bentuk penafsiran yang dapat diklaim sebagai penafsiran yang mutlak benar dan otoritatif.<sup>4</sup>

Munculnya isu global di Era Modern ini menyebabkan ajaran Agama Islam terkadang mengalami keterasingan disebabkan beberapa penafsiran Al-Qur’ān pada era sebelumnya dianggap tidak mampu menjawab permasalahan yang ada pada era sekarang. Tantangan yang dihadapi penafsiran Al-Qur’ān di era modern ini mengharuskan para pemikir dan mufassir kontemporer untuk berfikir keras dalam merumuskan kembali konsep pemikiran-pemikiran Islam agar dapat menjawab permasalahan yang muncul di era sekarang. Tantangan yang dihadapi penafsiran Al-Qur’ān di era modern memang kompleks dan memerlukan pendekatan yang lebih kontekstual serta relevan dengan permasalahan kekinian.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> U. Syafrudin, *Paradigma Tafsir Tekstual dan Kontekstual: Usaha Memaknai kembali Pesan Al-Qur’ān*, ( Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), h. 3.

<sup>5</sup> Eni Zulaiha, “Tafsir Kontemporer : Metodologi, Paradigma, Dan Standar Validitasnya”,  
*Jurnal Ilmiah Agama Dan Sosial Budaya*, Vol 2, No 1, (2017), h. 85.

Dalam diskursus ilmu tafsir Al-Qur'an memang berkembang berbagai tradisi penafsiran Al-Qur'an. Ignaz Goldziher mencatat ada lima kecenderungan dalam penafsiran dan studi Al-Qur'an mulai dari klasik hingga modern, yakni studi Al-Qur'an tradisional, studi Al-Qur'an dogmatis, studi Al-Qur'an mistik, studi Al-Qur'an sektarian dan studi Al-Qur'an modern.<sup>6</sup> Pemikiran seperti ini tentu saja erat kaitannya dengan ketidakmampuan warisan sejarah umat Islam klasik dalam menghadapi tantangan kontemporer. Namun karena wujud dasar peradaban adalah teks, maka reinterpretasi yang dimaksud harus dimulai dari Al-Qur'an. Tentu saja hal ini berkaitan erat dengan kebutuhan akan perangkat metodologis yang mampu melakukan rekonstruksi tersebut. Untuk memenuhi kebutuhan tersebut, para pemikir Islam modern seolah berlomba-lomba menciptakan perangkat metodologis sesuai landasan keilmuan yang dikuasainya.

Beberapa pemikir Islam kontemporer berusaha untuk melakukan reinterpretasi teks-teks keagamaan dengan mempertimbangkan konteks zaman ini. Misalnya, M. Quraish Shihab dalam Tafsir al-Misbah mencoba menghadirkan pendekatan yang lebih fleksibel dan

---

<sup>6</sup> Ignaz Goldziher, *Mazāhib at-Tafsīr al-Islāmi*, cet.2, (Lebanon: Dar Iqra', 1983), h. 392.

komprehensif, mengintegrasikan ilmu pengetahuan modern dengan nilai-nilai keislaman tanpa meninggalkan prinsip-prinsip dasar syariat. Tantangan lain adalah bagaimana menjaga keseimbangan antara teks suci dengan kondisi sosial-budaya yang dinamis. Ini sering menimbulkan perdebatan di kalangan ulama dan mufassir mengenai sejauh mana reinterpretasi dapat dilakukan tanpa merusak esensi ajaran Islam. Pandangan klasik sering kali dianggap tidak relevan oleh sebagian masyarakat, namun upaya yang terlalu liberal juga dikhawatirkan dapat menggerus nilai-nilai fundamental Islam.<sup>7</sup>

Di sisi lain, ada pula kelompok umat Islam yang beranggapan bahwa terbentuknya teks Al-Qur'ān tidak lepas dari kondisi sosial budaya di mana teks tersebut diturunkan atau diciptakan. Kelompok ini beranggapan bahwa Al-Qur'ān harus dipahami sesuai dengan *locus* teks yang diterapkan. Dengan kata lain, penafsiran teks Al-Qur'ān harus kontekstual sehingga menjawab permasalahan kemanusiaan. Kelompok ini sering disebut sebagai penganut

---

<sup>7</sup> Muhammad Solahudin, "Metodologi Dan Karakteristik Penafsiran Dalam Tafsir Al-Kashshaf", *Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama Dan Sosial Budaya 1*, no. 1 (2016), h. 116–117.

Islam Liberal, Islam Substantif, dan Islam aktual.<sup>8</sup> Meski demikian, fenomena keragaman penafsiran Al-Qur'ān terhadap term tertentu memang mencakup pembahasan-pembahasan salah satunya mengenai seni, baik dalam konteks seni intelektual maupun seni ekspresi budaya.

Islam adalah agama yang mencintai keindahan. Menurut Yusuf al-Qardawi, seorang ulama terkemuka menekankan pentingnya mengapresiasi keindahan alam semesta dalam Islam. Menurut sudut pandanganya, Islam mendorong umatnya untuk mengenali dan mencintai keindahan yang terdapat dalam segala aspek ciptaan. Ini termasuk langit dan bumi, tumbuhan, hewan, dan manusia di antara sesamanya. Dengan mengapresiasi keselarasan dan keindahan fenomena-fenomena tersebut, umat Islam dapat mengungkapkan kecintaannya terhadap ciptaan Allah.<sup>9</sup>

Kembalinya keindahan alam semesta dan perannya merupakan sebuah bukti akan keesaan dan kekuasaan Allah Swt. Mengabaikan aspek keindahan sama saja dengan menafikan bukti keesaan Allah, dan mensyukuri adalah

---

<sup>8</sup> U. Syafrudin, *Paradigma Tafsīr Tekstual dan Kontekstual : Usaha Memaknai kembali Pesan Al-Qur'ān*, ( Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), h. 7.

<sup>9</sup>M. Quraish Shihab dkk, *Islam dan Kesenian*, (Jakarta: Majelis Kebudayaan Muhammadiyah Universitas Ahmad Dahlan Lembaga Litbang PP Muhammadiyah, 1995), h. 185.

upaya untuk membuktikan kehebatan-Nya. Ada satu aspek hubungan antara keduanya, yaitu hubungan antara Islam dan seni. Islam menghargai setiap karya manusia selama mereka mematuhi aturan-aturan Islam yang berlaku. Namun pertanyaan yang lebih mendasar dan logis harus ditanyakan apakah karya seninya masih selaras dengan nilai-nilai agama masyarakat? Hal ini mendorong kami untuk selalu berusaha melestarikan capaian seni dan budaya masyarakat kami dengan sebaik mungkin. Seandainya suatu hal membawa pengaruh buruk dan berpotensi merusak kebudayaan serta kreasi seni sebuah masyarakat, umat Islam harus aktif bergerak untuk menjaga nilai-nilai moral yang dianut masyarakat tersebut. Ini termasuk mencegah segala upaya yang dapat melemahkan kebajikan tersebut.

Secara etimologis, seni memiliki beberapa arti. Kata seni merupakan terjemahan dari kata bahasa Inggris *art*. Kata *art* sendiri berasal dari bahasa latin *ars* yang berarti keterampilan. Bahasa Indonesia (Sansekerta) menggunakan kata seni yang artinya mulia, luhur, indah.<sup>10</sup> Pendapat lain ada beberapa orang menggunakan kata genius untuk menggambarkan seni, terutama ketika menggambarkan seniman itu sendiri. Dalam bahasa Indonesia seni berasal

---

<sup>10</sup>Kamus Tesaurus Bahasa Indonesia (Jakarta: Pusat Bahasa, 2008), h. 427.

dari bahasa Melayu yang berarti kecil, halus.<sup>11</sup> Seni rupa kini secara konseptual adalah cara mengekspresikan keindahan yang mencakup media visual, auditori, gerak dan peran.<sup>12</sup> Ekspresi ini dilakukan semata untuk kebutuhan praktis. Seni diartikan sebagai kapasitas untuk mengungkapkan gagasan dan pemikiran estetik dari akal budi dan budaya, termasuk kemampuan untuk menciptakan objek, suasana, atau karya yang dapat mengekspresikan keindahan dan merealisasikan imajinasi.

Prof. M. Quraish Shihab mengartikan seni sebagai bentuk manifestasi ruh dan budaya manusia yang mengandung dan menyingkap keindahan. Dan lebih jauh lagi, dia menganggap seni sebagai sebuah naluri atau fitrah yang diberikan oleh Allah Swt kepada para hamba-Nya.<sup>13</sup> Dalam dunia Islam, seni sering dipahami sebagai bentuk pengejawantahan Keesaan Tuhan Yang Maha Esa antara rasa, karsa dan karya. Seni juga dapat diartikan dengan segala sesuatu yang dapat dibuat oleh manusia yang memiliki nilai estetis. Sudah sewajarnya jika manusia cenderung menyenangi hal-hal yang indah dan cantik.

---

<sup>11</sup>Sofyan Salam dkk, *Pengetahuan Dasar Seni Rupa*, (Makassar: Badan Penerbit UNM, 2020), h.4.

<sup>12</sup>Sofyan Salam dkk, *Pengetahuan Dasar Seni Rupa*,... h.6.

<sup>13</sup>M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudū'i atas Pelbagai Persoalan Ummat*, (Bandung: Mizan, 1996), h.385.

Tergantung bagaimana kamu melihat dan memahami makna keindahan itu sendiri.

Di dalam konteks ini, kebenaran dan keindahan dalam seni Islam dipandang sebagai satu kesatuan yang harmonis. Menurut Sayyed Hossein Nasr dalam bukunya *Islamic Art and Spirituality* menyatakan, ada dua landasan utama seni di dalam Islam, yaitu spiritualitas Al-Qur'ān dan substansi kenabian.<sup>14</sup> Hal ini menunjukkan seni dipandang bukan sekadar sebagai sarana ekspresi estetika, namun sebagai wahana ampuh untuk menyampaikan kebenaran dan nilai spiritual yang terdapat dalam Al-Qur'ān dan ajaran para nabi. Seni Islam mencakup dimensi yang mendalam di mana setiap karya seni dihargai tidak hanya karena daya tarik visual atau artistiknya, namun juga karena kemampuannya menyampaikan pesan-pesan spiritual mendalam yang berasal dari wahyu Allah dan bimbingan para nabi. Perspektif ini menyoroti bahwa seni Islam memiliki dua tujuan: melestarikan dan mengekspresikan identitas budaya sekaligus berfungsi sebagai media pendidikan spiritual dan pencerahan dalam umat Islam.<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup>Sayyed Hossein Nasr, *Islamic Art and Spirituality*, (Albani: University of New York Press, 2003), h.23.

<sup>15</sup>Sayyed Hossein Nasr, *Islamic Art and Spirituality*, (Albani: University of New York Press, 2003), h.23.

Dengan menekankan pendekatan yang menyeluruh terhadap seni, tradisi Islam memelihara warisan yang kaya yang mengintegrasikan kreativitas dengan spiritualitas, yang bertujuan untuk menginspirasi dan memperkuat nilai-nilai agama dan memperdalam kesadaran spiritual di kalangan umat beriman. Dengan demikian, seni Islam melampaui sekedar dekorasi atau daya tarik visual yang menjadi cerminan dinamis dari iman, kebijaksanaan, dan keindahan yang bersumber pada Al-Qur'ān dan hadis.

Beberapa hal yang perlu dipatuhi dalam berkreasi dalam Islam, yaitu:<sup>16</sup>

1. Tidak diperbolehkan membuat lukisan pornografis dan sesuatu yang bernyawa.
2. Tidak diperbolehkan mengarang cerita yang mengisahkan tentang dewa-dewa, atau yang mengkritik Tuhan.
3. Tidak diperbolehkan menyanyikan lagu dengan kata-kata tidak sopan dan tidak senonoh.
4. Tidak diperbolehkan memainkan musik yang dapat memicu gerakan-gerakan erotis.
5. Tidak diperbolehkan berpelukan atas laki-laki dan perempuan atas nama suatu tarian.

---

<sup>16</sup>M. Asy'ari, "Islam dan Seni", *Jurnal Huava*, Vol.4 No.2, (Juni 2007), h.172.

6. Tidak diperbolehkan menayangkan drama dan sinetron yang menggambarkan kekerasan, kebencian, dan kekejaman.
7. Tidak diperbolehkan mengenakan pakaian yang memperlihatkan aurat.

Keindahan merupakan sebuah hakikat dari seni itu sendiri. yang merupakan manifestasi dari budaya manusia yang memenuhi kriteria estetis. Dalam hadis disebutkan sebagai berikut:

عن عبدالله بن مسعود رضي الله عنه قال، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ مِنْ كِبَرٍ قَالَ رَجُلٌ إِنَّ الرَّجُلَ يُحِبُّ أَنْ يَكُونَ ثَوْبُهُ حَسَنًا وَتَعْلُهُ حَسَنَةً قَالَ إِنَّ اللَّهَ جَمِيلٌ يُحِبُّ الْجَمَالَ الْكِبَرُ بَطْرُ الْحَقِّ وَغَمَطُ النَّاسِ

Artinya: *Diriwayatkan dari Abdullah bin Mas'ud radhiyallahu 'anhu dari Nabi shalallahu 'alaihi wa sallam, beliau bersabda: "Tidak akan masuk surga seseorang yang di dalam hatinya terdapat kesombongan sebesar biji sawi." Ada seseorang yang bertanya, "Bagaimana dengan seorang yang suka memakai baju dan sandal yang bagus?" Beliau menjawab, "Sesungguhnya Allah itu indah dan menyukai keindahan. Sombong adalah menolak kebenaran dan meremehkan orang lain."* (HR. Muslim no. 91)

Jika Allah Maha Indah, maka segala hal yang berasal dari-Nya termasuk wahyu yang diturunkan kepada

para Nabi juga akan mencerminkan keindahan yang sama.<sup>17</sup> Dalam konteks ini, keindahan Allah tidak hanya terbatas pada aspek visual atau estetika. Tetapi juga meliputi kesempurnaan, harmoni, dan keagungan dalam segala hal. Hal ini sesuai sebagaimana firman Allah dalam QS. Qāf ayat 6:

أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ

Artinya: “Apakah mereka tidak memperhatikan langit yang ada di atas mereka, bagaimana cara Kami membangunnya dan menghiasinya tanpa ada retak-retak padanya sedikit pun?”(QS. Qāf [50]:6)<sup>18</sup>

Dari segi keindahan, keindahan tidak lepas dari aspek-aspek yang menunjukkan kecenderungan seniman terhadap karyanya. Dorongan inilah yang disebut dengan kualitas yang Allah berikan kepada hamba-Nya. Seni merupakan keindahan yang sering disalahpahami dan diperdebatkan di dunia Islam. Apalagi kejadian ini sudah berlangsung lama. Di sisi lain, Al-Qur’ān mengartikan agama yang jujur adalah agama yang sesuai dengan fitrah

---

<sup>17</sup>Raina Wildan, “Seni Dalam Perspektif Islam”, *Jurnal Islam Futura* VI, No. 2, (2007), h.78

<sup>18</sup>Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’ān, *Al-Qur’ān dan Terjemahannya*, (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat kementerian Agama RI, 2019), h.518.

manusia. Sebagaimana ketentuan yang tertuang dalam Al-Qur'ān surah ar-Rūm ayat 30 yang berbunyi:

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ  
الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ

Artinya: *“Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama (Islam); (sesuai) fitrah Allah disebabkan Dia telah menciptakan manusia menurut (fitrah) itu. Tidak ada perubahan pada ciptaan Allah. (Itulah) agama yang lurus, tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui ”*(QS.Ar-Rūm [30]:30).<sup>19</sup>

Merupakan hal yang tidak masuk akal ketika Allah memberi izin manusia untuk menikmati dan mengungkapkan keindahan, kemudian Dia menghalanginya. Karena Islam sendiri merupakan agama fitrah yang menerima segala sesuatu selama tidak bertentangan dengan syariat. Tidak salah jika hakikat ajaran Islam adalah memperkenalkan keesaan Allah Swt.<sup>20</sup> Dalam menunjukkan keberadaan-Nya itulah Allah menciptakan alam semesta, sebagaimana dalam hadis qudsi yang berbunyi:

---

<sup>19</sup>Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'ān, *Al-Qur'ān dan Terjemahannya*, (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat kementerian Agama RI, 2019), h.404.

<sup>20</sup>M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'ān: Tafsīr Maudū'ī atas Pelbagai Persoalan Ummat*, (Bandung: Mizan, 1996), h.385.

كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ خَلْقًا فَبِي عَرَفُونِي

Artinya: “*Aku tadinya sesuatu yang tidak di kenal. Aku ingin dikenal maka ku ciptakan makhluk agar mereka mengenalku.*”.

Al-Qur’ān mendorong kita untuk melihat seluruh alam semesta dari segi keselarasan dan keindahannya. Kembali pada keindahan alam semesta dan peranannya terhadap bukti dan kekuasaan Allah, maka dapat dikatakan bahwa mengabaikan keindahan alam semesta berarti mengabaikan bukti keistimewaan Allah. Pada hakikatnya seni tidak diharamkan dalam Islam, karena seni merupakan alat, bukan suatu akhir. Sarana kebaikan yang ada di tangan manusia terkadang membawa dampak baik. Seni dalam kategori sarana material merupakan salah satu alat yang memiliki dampak paling signifikan saat ini. Wajib bagi umat Islam untuk mengamalkan seni ini untuk menyebarluaskan kebenaran, meneguhkan nilai-nilai kebaikan dan meningkatkan martabat diri.<sup>21</sup>

Salah satu bentuk seni dalam Al-Qur’ān adalah *al-tamāsīl*. *Al-tamāsīl* adalah bentuk jamak dari kata *timsāl* yang berarti gambar, duplikat yang dibuat untuk menyerupai sesuatu, atau patung-patung sembah. Sebagaimana yang

---

<sup>21</sup>Amad Hasan Ruqaith, *Problematika Kontemporer dalam Tinjauan Islam*, h. 140.

terdapat di dalam kisah Nabi Sulaiman a.s. dalam surah as-Sabā' ayat 13 sebagai berikut:

يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِبٍ وَتَمَاثِيلَ وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رُسِيَّتٍ إِعْمَلُوا  
أَلْ دَاوُدَ شُكْرًا وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّاكِرِينَ

Artinya: Mereka (para jin) selalu bekerja untuk Sulaiman sesuai dengan kehendaknya. Di antaranya (membuat) gedung-gedung tinggi, patung-patung, piring-piring (besarnya) seperti kolam dan periuk-periuk yang tetap (di atas tungku). Bekerjalah wahai keluarga Daud untuk bersyukur. Sedikit sekali dari hamba-hamba-Ku yang banyak bersyukur. (QS. As-Sabā' [34]:13)<sup>22</sup>

Ayat di atas menggambarkan bagaimana tugas-tugas jin yang diberikan oleh Nabi Sulaiman a.s. untuk mendirikan sebuah patung, dengan menggunakan istilah *al-tamāsīl*. Jika sebuah kalimat pada ayat ini bersifat perintah, berarti tidak ada larangan terhadapnya. Namun, berbeda pada surah al-Anbiyā' ayat 52 dan beberapa narasi hadis yang melarangnya.

إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا هَذِهِ النَّمَاتِئِلُ الَّتِي أَنْتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ

Artinya: “Ingatlah ketika dia (Ibrahim) berkata kepada bapaknya dan kaumnya, “Patung-

---

<sup>22</sup>Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’ān, *Al-Qur’ān dan Terjemahannya*, (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat kementerian Agama RI, 2019), h.429.

patung apakah ini yang kamu tekun menyembahnya?“(QS. Al-Anbiyā’ [112]:52)<sup>23</sup>

Istilah *al-tamāsīl* juga terdapat dalam hadis:

1. Hadis tentang satir pembatas yang bergambar

عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ: دَخَلَ عَلَيَّ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَفِي الْبَيْتِ قِرَامٌ فِيهِ تَمَائِيلٌ، فَتَلَوْنَ وَجْهَهُ، ثُمَّ تَنَاوَلَ السُّتْرَ فَهَكَهُ، وَقَالَ: "إِنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَذَابًا عِنْدَ اللَّهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ الَّذِينَ يُضَاهَوْنَ بِخُلُقِ اللَّهِ"

Artinya: “*Dari Aisyah radhiallahu'anha dia berkata; Nabi Saw masuk menemuiku, sementara di dalam rumah terdapat kain pembatas (satir) yang bergambar, maka rona wajah beliau berubah, beliau langsung mengambil satir tersebut dan memotongnya.*” Aisyah melanjutkan, “*Lalu beliau bersabda, "Sesungguhnya orang-orang yang paling keras siksaannya pada hari kiamat adalah orang yang menggambar gambar seperti ini.*”<sup>24</sup>

2. Hadits tentang malaikat tidak masuk ke rumah yang di dalamnya ada patung.

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا تَدْخُلُ الْمَلَائِكَةُ بَيْتًا فِيهِ تَمَائِيلٌ أَوْ تَصَاوِيرُ.

---

<sup>23</sup>Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’ān, *Al-Qur’ān dan Terjemahannya*, (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat kementerian Agama RI, 2019), h. 326.

<sup>24</sup>Al-Bukhari, *Jami’ al-Shahih al-Mukhtashar*, (Daar Ibnu Katsir: Beirut, 1987), Juz 5, h. 2221.

Artinya: “Dari Abu Hurairah, ia berkata: “Rasulullah saw. Bersabda, “Malaikat tidak akan memasuki rumah yang di dalamnya terdapat patung atau gambar””.<sup>25</sup>

Pada ayat diatas menjelaskan bahwa, Nabi Ibrahim a.s. merasa heran terhadap umatnya yang menjadikan patung sebagai sesembahan mereka, sama halnya dalam sebuah hadis, yang menggunakan istilah *al-tamāsil* untuk menjelaskannya. Melihat ayat di atas sudah jelas terlihat bagaimana perbedaan redaksi pada keduanya. Dalam surah Sabā’ ayat 13, Nabi Sulaiman a.s. memerintahkan jin untuk menciptakan *al-tamāsil* (patung) sebagai bagian dari wujud kekuasaan dan kebijaksanaan Allah, sedangkan dalam surah al-Anbiyā’ ayat 52, Nabi Ibrahim a.s. merasa heran terhadap umatnya yang memuja patung-patung. Dalam kedua ayat tersebut sama-sama memakai istilah *al-tamāsil*. Mengapa *al-tamāsil* dilarang pada zaman Nabi Ibrahim a.s., namun diperbolehkan pada zaman Nabi Sulaiman a.s? sebagaimana yang telah disebutkan dalam hadits, *al-tamāsil* juga ditentang.

---

<sup>25</sup>Al-Mundzirī, *Mukhtaṣar Ṣaḥīḥ Muslim*, alih bahasa, Rohmad Arbi Nur Soddiq, ‘Arif Mahmudi, dan Nila Noer Fajriah (Jakarta: Ummul Qurra, 2016), h. 655.

Seiring waktu, istilah *al-tamāsil* memang telah mengalami pergeseran makna yang lebih luas. Saat ini, *al-tamāsil* merujuk pada sesuatu yang bersifat materi, berbentuk, dan bergambar, yang mencakup berbagai objek fisik seperti patung, gambar, atau replika. Makna *al-tamāsil* dapat bervariasi tergantung pada konteks yang digunakan. Misalnya, dalam dunia seni atau pendidikan, penggunaan patung atau replika sering kali dapat diterima asalkan tidak digunakan untuk tujuan yang bertentangan dengan ajaran Islam. Jadi, Bagaimana hakikat *al-tamāsil* sebenarnya, mengapa ia diharamkan? Dan mengapa pada zaman Nabi Sulaiman a.s. dibolehkan? Lalu bagaimanakah kontekstualitas *al-tamāsil* pada zaman sekarang?

Kajian mengenai *tamāsil* memang memang menarik untuk dikaji lebih dalam. Umi Hanifa dan Muhammad Khalilul Rahman adalah dua peneliti yang sebelumnya telah memberikan kontribusi penting terhadap pemahaman konsep ini. Umi Hanifa dalam skripsinya tentang Seni Rupa dalam Al-Qur'ān menyatakan fokus seni rupa tidak hanya terbatas pada penyajian objek yang diamati secara kasat mata, melainkan juga dipandang dari konteks visual dan representasional. Sementara itu, menurut Muhammad Khalilul Rahman menfokuskan penelitiannya pada

penggunaan sinonim istilah seperti *aṣnām*, *ausān*, dan *al-tamāsil*. Objek kajiannya membahas mengenai bagaimana istilah-istilah tersebut digunakan dan dipahami sebagaimana dalam konteksnya. Menurutnya, kata-kata tersebut memiliki arti berbeda jika dilihat dalam konteks emosional dan budaya.

Istilah *al-tamāsil* dipilih dalam penelitian ini karena dua alasan, yaitu adanya kesalahpahaman di kalangan masyarakat luas tentang makna *al-tamāsil*. Yang kedua, kata ini oleh Kementerian Agama sering disamakan dengan istilah *ṣanām* dan *wasān* yaitu patung/berhala, padahal ketiga istilah tersebut mempunyai arti yang berbeda walaupun memiliki kesamaan. Ketiga istilah tersebut seringkali keliru dikalangan masyarakat. Bahkan saat ini kita melihat masih banyak masyarakat yang tidak memperhatikan maknanya secara kontekstual, tetapi hanya melihat dan mengandalkan Al-Qur'ān terjemahan dan kamus terjemahan saja.

Oleh karena itu, kata-kata yang diasumsikan mempunyai arti, maksud, dan hukum yang sama. Hal ini dapat di istilahkan dengan *tarāduf*. *Tarāduf* merupakan kata yang dalam bahasa Arab berarti beragam pelafalan tetapi memiliki satu makna. *Tarāduf* terdapat dalam bahasa, namun itu hanya berkenaan makna dasarnya, tidak makna

sekundernya. Dalam Al-Qur'ān sebaiknya *tarāduf* itu dihindari. Mengenai hal tersebut ada sebuah kaidah yang menyatakan:

مهما أمكن محل ألفاظ القرآن على عدم الترادف فهو المطلوب

Artinya: “Selama kata-kata Al-Qur'ān masih mungkin dibawa kepada ketidaksamaan makna, maka itulah yang perlu dilakukan.”<sup>26</sup>

Di bidang seni kriya,<sup>27</sup> banyak ayat-ayat yang mencontohkan barang-barang seperti piring, gelas, permadani, dipan, dan pakaian sebagai metafora fasilitas kehidupan surga. Al-Qur'ān juga memberi penjelasan mengenai material yang di gunakan untuk membuat barang-barang ini, seperti kayu, tembaga, perak, emas, tanah liat. Pada persoalan duniawi, tungku dan bejana di istana Nabi Sulaiman a.s mencerminkan bahwa bagaimana kerajinan tangan itu ada, yaitu mempunyai nilai fungsional dari keindahan sebagai hiasan. Adapun pertanyaan dalam penelitian ini yaitu, bagaimana makna penafsiran ayat *al-tamāsīl* dalam Tafsīr al-Miṣbāḥ? Bagaimana bentuk kontekstualitas penafsiran ayat *tamāsīl* dalam Tafsīr al-

---

<sup>26</sup>Salman Harun, *Kaidah-Kaidah Tafsīr*, (Jakarta: QAF, 2017). h, 463.

<sup>27</sup>Cabang seni rupa yang menekankan pada keterampilan tangan yang tinggi dalam proses pengerjaannya, Soedarso Sp., *Tinjauan Seni Sebuah Pengantar Untuk Apresiasi Seni*, (Yogyakarta: Saku Dayar Sana, 1990), h. 15.

Miṣbāh?. Dengan demikian dapat dipahami perbedaan penggunaan term *al-tamāsīl* pada zaman nabi dengan *al-tamāsīl* pada konteks sekarang.

Penelitian ini berupaya untuk mengkaji terminologi *al-tamāsīl* yang tersaji dalam berbagai ayat-ayat Al-Qur’ān, baik melalui kosa kata *al-tamāsīl* itu sendiri dengan segala derivasinya, maupun melalui ayat-ayat yang secara substantif memiliki munasabah dari makna *al-tamāsīl*, untuk kemudian menyimpulkan bagaimana bentuk kontekstualitas penafsiran ayat *al-tamāsīl* dalam Tafsīr al-Miṣbāh. Penelitian ini menggunakan jenis penelitian kepustakaan (*library research*) dengan menggunakan metode deskriptif analitis. Sumber primer yang digunakan adalah kitab Tafsīr al-Miṣbāh karya M. Quraish Shihab, dilengkapi dengan sumber sekunder seperti buku-buku terkait, makalah penelitian, jurnal, dan temuan penelitian lainnya. Setelah mengumpulkan data, data tersebut kemudian dideskripsikan dan dianalisis secara mendalam dengan menggunakan pendekatan tafsīr kontekstual, kemudian berpuncak pada penarikan kesimpulan.

## **B. Rumusan Masalah**

Berdasarkan dari latar belakang diatas, maka dapat diidentifikasi beberapa permasalahan, antara lain:

1. Bagaimanakah makna *al-tamāsīl* dalam Al-Qur’ān surah as-Sabā’ ayat 13 dan surah al-Anbiyā’ ayat 52 menurut penafsiran M. Quraish Shihab?
2. Bagaimanakah bentuk kontekstualitas penafsiran ayat *al-tamāsīl* menurut penafsiran M. Quraish Shihab?

### **C. Tujuan dan Manfaat Penelitian**

Berdasarkan latar belakang diatas, maka dapat diidentifikasi beberapa tujuan dan manfaat dari penelitian ini, antara lain:

1. Untuk mengetahui makna *al-tamāsīl* dalam Al-Qur’ān surah as-Sabā’ ayat 13 dan surah al-Anbiyā’ ayat 52 menurut penafsiran M. Quraish Shihab.
2. Untuk mengetahui bentuk kontekstualitas penafsiran ayat *al-tamāsīl* menurut penafsiran M. Quraish Shihab.

Adapun manfaat dari penelitian ini adalah:

1. Secara teoritis

Manfaat teoritis dari penelitian ini adalah menambah khazanah intelektual tentang wacana *al-tamāsīl* dalam perspektif Al-Qur’ān. Sehingga mampu memberikan kontribusi pemikiran seni rupa yang selalu menjadi topik pembahasan yang selalu berkembang.

## 2. Secara Akademis

Manfaat akademik dari penelitian ini adalah untuk mengetahui dan memperjelas variasi penafsiran tentang ayat *al-tamāsīl* dalam Al-Qur'ān dalam Tafsīr al-Miṣbāḥ karya M. Quraish Shihab dan mengetahui relevansi dari *al-tamāsīl* dalam kehidupan di dalam penafsiran tersebut. Serta diharapkan penelitian ini dapat dijadikan sebagai sumber rujukan bagi penelitian-penelitian selanjutnya tentang *al-tamāsīl* dalam Al-Qur'ān serta kajian ini di buat karena untuk melengkapi tugas akhir dan sebagai syarat guna memperoleh gelar sarjana dalam prodi Ilmu Al-Qur'ān Tafsīr fakultas Ushuluddin dan Humaniora UIN Walisongo Semarang.

## 3. Secara Praktis

Manfaat praktis dari penelitian ini adalah untuk membuka cakrawala baru kepada para seniman khususnya dan masyarakat muslim dibidang seni. Sehingga mereka lebih berhati-hati dan memperhatikan tafsir ulama agar tidak melenceng dari syariat Islam terkait masalah seni.

#### D. Tinjauan Pustaka

Penelitian terdahulu ini dapat menjadi acuan bagi penulis dalam melakukan sebuah penelitian, sehingga mampu memperkaya teori yang ada terkait dengan penelitian yang dilakukan. Sehubungan dengan tema yang akan diangkat, penulis melakukan penelusuran terhadap penelitian terdahulu. Hal ini ditujukan untuk mencegah terulangnya penelitian yang sama. Kata kunci yang digunakan dalam tinjauan literatur terdahulu adalah: Kontekstualitas ayat *al-tamāsīl* dalam Al-Qur’ān perspektif Tafsīr al-Miṣbāh. Berikut adalah beberapa penelitian terdahulu yang mendekati dengan tema yang akan diangkat.

Agil Anggia dalam Skripsinya yang berjudul “Makna Lafaz *Al-Aṣnām*, *Al-Autshān*, *Al-Anṣab*, dan *Al-Tamāsīl* dalam Al-Qur’ān Menurut Para Mufassir”<sup>28</sup> memaparkan makna *Al-Aṣnām*, *Al-Awsān*, *Al-Anṣab* dan *Al-Tamāsīl* serta menafsirkannya dalam penafsiran Tafsīr Mafātīḥ al-Ghayb, Tafsīr al-Marāghī, Tafsīr al-Munīr Fī al-‘Aqīdat wa Al-Syarī’at Wa al-Manhaj, dan Tafsīr al-Miṣbāh. Sedangkan istilah *al-tamāsīl* hanya dijelaskan dalam Surah

---

<sup>28</sup>Agil Anggia, Skripsi: “Makna Lafaz *Al-Aṣnām*, *Al-Autshān*, *Al-Anṣab*, dan *Al-Tamāsīl* dalam Al-Qur’ān Menurut Para Mufassir”, (Banda Aceh: UIN Ar-Raniry, 2019).

al-Anbiyā' ayat 52 mengenai patung yang dijadikan sesembahan.

Muhammad Nasrullah dalam skripsinya yang berjudul “Konsepsi Seni Rupa (Studi Analisis Surah As-Sabā' Ayat 13)”<sup>29</sup> memaparkan mengenai bagaimana hasil analisis penafsiran surah as-Sabā' ayat 13 menurut 3 kitab tafsīr, yaitu al-Ṭabarī, al-Qurṭubī dan al-Miṣbāh. Yang mana terkenal dengan corak fikih atau hukum adab ijtimā'ī serta bagaimana relevansinya terhadap pakar seni rupa modern. Adapun metode yang digunakan adalah kualitatif dengan penyajiannya yang menggunakan teknik deskriptif analisis.

Umi Hanifa, dalam skripsinya yang berjudul “Seni Rupa Dalam Al-Qur'ān (Kajian Tematik)”<sup>30</sup>. Latar belakang penulisan ini ada 3 sebab: pertama, Kedekatan seni dengan budaya manusia. Kedua, sebab dalam Islam tema terkait seni rupa masih menjadi perdebatan. Ketiga, adanya indikasi dalam Al-Qur'ān terkait seni rupa. Penelitian ini memiliki dua rumusan utama, yaitu mengenai apapun ayat yang menjelaskan mengenai makna *al-tamāsil* secara mendalam serta bagaimana Al-Qur'ān memahami dan menerapkan secara kontekstualnya. Dapat dilihat bahwa inti dari

---

<sup>29</sup>Muhammad Nasrullah, Skripsi: “Konsepsi Seni Rupa (Studi analisis Surah as-Sabā' ayat 13)”, (Surabaya: UIN Sunan Ampel, 2019).

<sup>30</sup>Umi Hanifa, Skripsi: “Seni Rupa dalam Al-Qur'ān (Kajian Tematik)”, (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2018).

penelitian tersebut membahas mengenai konsep seni rupa dalam Al-Qur'ān secara global. Adapun penulis disini mencoba memfokuskan penelitian pada satu term seni rupa yang mengambil dari istilah *al-tamāsil* yang diartikan sebagai patung atau sesembahan.

Penelitian ini dalam proses penafsirannya menggunakan pendekatan secara tematik, hal ini dilakukan karena penelitian ini hanya mengambil satu topik dalam Al-Qur'ān dari sekian banyaknya topik yang ada. term yang diambil oleh penulis dalam penelitian ini adalah *al-tamāsil* dalam Al-Qur'ān. Namun *al-tamāsil* juga menjadi hal yang penting untuk diambil menjadi sebuah tema karena masih banyak orang-orang yang memiliki pemahaman yang salah terhadap hakikat *al-tamāsil* itu sendiri. Penulis menemukan beberapa ayat yang menjelaskan mengenai *al-tamāsil* yakni surah as-Sabā' ayat 13 dan surah al-Anbiyā' ayat 52.

Penelitian ini akan memberikan kesimpulan atas analisis dari ayat-ayat yang relevan, serta menyertakan asbabun nuzul, hadis-hadis, keterkaitan antar ayat dan interpretasi dari Tafsīr al-Miṣbāh. Penelitian ini secara umum berlandaskan teori tentang penafsiran. Tafsīr adalah penjelasan atas maksud Allah sesuai dengan kemampuan penafsir. (Quraish sihab;2003)

Beberapa penulis di atas yang mengulas tema seni rupa *al-tamāsīl* yaitu, Agil Anggia, Muhammad Nasrullah, dan Umi Hanifa. Penelitian tersebut menggunakan jenis dan metode yang sama yaitu *library research* dan analisis deskriptif. Perbedaan dari ketiga karya tersebut terletak pada tafsīr dan term seni yang digunakan. Agil Anggia membahas seni dari kata *al-tamāsīl* dan dianalisis menggunakan beberapa kitab tafsir, yaitu tafsīr Mafatīḥ al-Ghayb, tafsīr al-Marāghī, tafsīr al-Munīr fī al-Aqīdat wa al-Syarī'at wa al-Manhaj, dan tafsīr al-Miṣbāḥ. Terdapat satu bagian dari hasil analisis kata tersebut yaitu *al-tamāsīl* yang ditunjukkan dalam surah al-Anbiyā' ayat 52 berupa patung sebagai sesembahan.

Sementara Muhammad Nasrullah memaparkan mengenai *al-tamāsīl* dalam penafsiran surah as-Sabā' ayat 13 menurut 3 kitab yaitu Tafsīr al-Ṭabarī, al-Qurṭubi, dan al-Miṣbāḥ. Serta bagaimana relevansinya terhadap pakar seni rupa modern. Sedangkan Umi Hanifa mengulas pada seluruh term aspek seni rupa dalam Al-Qur'ān, yang mana lebih dikerucutkan pada suatu bidang penyaji objek-objek yang tampak secara visual dan dapat dirasakan dengan indra. Beberapa seni diantaranya meliputi seni arsitektur, seni kriya, dan seni patung.

Dalam skripsi yang penulis buat berbeda dari contoh-contoh kajian pustaka di atas. Karena, dalam skripsi ini mencoba menganalisa makna *al-tamāsil* menurut penafsiran M. Quraish Shihab dan bagaimana kontekstualitas penafsiran ayat *al-tamāsil* dalam Tafsīr al-Miṣbāḥ terhadap perubahan sosial sekarang.

## **E. Metode Penelitian**

### **1. Jenis penelitian**

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif dengan menggunakan teknik analisis deskriptif. Tujuan dari penelitian ini adalah untuk mendeskripsikan struktur dasar teori, menganalisisnya secara kritis, menemukan akar pemikiran tokoh pada tokoh masa lalu, serta mencari kekuatan dan kelemahan teori tersebut.

Menurut Hill Wall dalam bukunya *Introduction to Research*, Penelitian adalah:

“Penelitian adalah satu metode studi yang dilaksanakan seseorang melalui penyelidikan dengan hati-hati dan sempurna terhadap suatu masalah

sehingga diperoleh pemecahan yang tepat sasaran terhadap masalah tersebut”.<sup>31</sup>

Menurut Sukmadinata, penelitian diartikan sebagai proses sistematis dan logis dalam mengumpulkan, menganalisis, atau mengolah informasi untuk mencapai tujuan tertentu. Definisi ini menggarisbawahi pentingnya pendekatan terstruktur dalam kegiatan penelitian, memastikan bahwa informasi yang dikumpulkan dapat diandalkan dan kesimpulan yang diambil adalah valid. Dengan berpegang pada metodologi yang sistematis dan logis, peneliti dapat memastikan bahwa temuan mereka memberikan kontribusi yang berarti terhadap pengetahuan di bidangnya.<sup>32</sup>

## 2. Sumber Data

Menurut Arikunto (1998:14), sumber data adalah objek dari mana data dapat diperoleh. Menurut Moelong (2001:112), pengumpulan informasi melalui interview dan observasi merupakan hasil dari melihat, mendengar, dan mengajukan pertanyaan. Dalam

---

<sup>31</sup>Umar Sidiq dan Moh. Miftachul Choiri, *Metode Penelitian Kualitatif di Bidang Pendidikan*, ed.1, (Ponorogo: CV Nata Karya, 2019), h.2.

<sup>32</sup>Rukin, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Yayasan Ahmar Cendekia Indonesia, (Sulawesi Selatan, 2019), h.4-5.

penelitian kualitatif, tindakan dilakukan secara sadar dan sengaja selalu bertujuan untuk mengungkapkan informasi yang diperlukan. Beberapa sumber data yang digunakan dalam penelitian ini adalah:

a. Sumber data Primer

Sumber data primer yaitu sumber data yang diperoleh langsung dari sumbernya.<sup>33</sup> Dalam penelitian ini sumber data primer diperoleh dari kitab Tafsīr al-Miṣbāh.

b. Sumber data Sekunder

Sedangkan sumber data sekunder adalah sumber data yang berfungsi sebagai landasan teori atau sebagai pelengkap dari data primer.<sup>34</sup> Dalam penelitian ini data sekunder dapat diperoleh dari berbagai sumber tidak langsung, seperti data dokumentasi ataupun data di lapangan yang berasal dari arsip-arsip dan catatan sejarah yang penting. Dalam penelitian ini, data sekunder dapat diperoleh dari karya-karya yang berbentuk buku

---

<sup>33</sup>Sumadi Suryabrata, *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktikan*, (Jakarta: Rineka Cipta, 1998), h.85.

<sup>34</sup>Sumadi Suryabrata, *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktikan...*, h.85.

atau dokumen, arsip-arsip, jurnal, internet yang relevan terhadap tema penelitian ini.

### 3. Teknik Pengumpulan Data

Teknik pengumpulan data adalah prosedur atau metode yang digunakan untuk memperoleh informasi atau fakta lapangan tentang suatu penelitian. Untuk memperoleh data-data yang sesuai dalam penelitian ini, maka diperlukan metode pengumpulan data yang tepat. Adapun metode yang digunakan adalah melalui dokumentasi. Dalam bukunya, Koentjoroningrat menjelaskan bahwa dokumentasi adalah suatu metode pengumpulan data kualitatif dengan cara mengkaji atau menganalisis data-data yang dapat diperoleh dari dokumen-dokumen.<sup>35</sup> Dokumen ini dapat berupa data transkrip, buku, surat kabar, jurnal, artikel, agenda, dan literatur lain yang berkaitan dengan penelitian.

### 4. Teknik Analisis Data

Analisis adalah proses penyusunan atau penghimpunan informasi untuk memperoleh informasi atau manfaat serta untuk mendukung pengambilan

---

<sup>35</sup>Muhammad Rizal Pahleviarizannur dkk, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Sukoharjo:2022, Pradina Pustaka), h.115.

keputusan atau hasil penelitian.<sup>36</sup> Teknik analisis data yang digunakan dalam penelitian ini adalah deskriptif-analitis yaitu ingin mencoba mendeskripsikan konstruksi dasar teori terkait *al-tamāsīl*, lalu dianalisis secara kritis, serta mencari akar-akar pemikiran tokoh tersebut dengan tokoh-tokoh sebelumnya, serta kelebihan dan kekurangan dari teori tersebut.

Sedangkan pendekatan yang hendak penulis tempuh adalah pendekatan tafsīr kontekstual dengan menggunakan metode analisis isi (*content analysis*).<sup>37</sup> Penelitian ini berusaha mendeskripsikan kinerja pendekatan kontekstual dalam memahami Al-Qur’ān, sebagai upaya memahami teks dengan konteks yang harmoni dengan kehidupan masyarakat. Dalam pendekatan lebih berorientasi pada pemahaman *ekstra-teks* bukan *intra-teks*.<sup>38</sup> Kinerja pendekatan kontekstual

---

<sup>36</sup>Restu Kartiko Widi, *Asas Metodologi Penelitian: Sebuah Pengenalan dan Penuntun Langkah Demi Langkah Pelaksanaan Penelitian*, (Yogyakarta: Graha Ilmu, 2010), h. 72.

<sup>37</sup>Metode analisis isi merupakan suatu metode yang menggambarkan atau melakukan pembahasan lebih mendalam terhadap permasalahan yang sedang diteliti sehingga dapat ditarik sebuah kesimpulan, Afifudin dan Beni Ahmad Saebani, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Bandung: CV Pustaka Setia, 2009), h. 165.

<sup>38</sup>M. Solahudin, “Pendekatan tekstual dan Kontekstual dalam Penafsiran Al-Qur’ān”, *Al-Bayan: Jurnal Studi Al-Qur’ān dan Tafsīr*, (Desember 2016), h. 117.

berusaha memahami suatu teks dengan cara melacak konteks penggunaannya pada masa ketika teks itu muncul, termasuk situasi dan kondisi di mana ayat Al-Qur'ān diturunkan, kemudian dipahami secara interdisiplin dengan ilmu-ilmu yang berkembang saat ini. Hal ini berfungsi untuk melihat bagaimana kontekstualitas penafsiran ayat-ayat *al-tamāsil* menurut M. Quraish Shihab dalam Tafsīr al-Miṣbāh.

#### **F. Sistematika Penulisan**

Untuk memperoleh gambaran ilmiah secara sistematis, maka penelitian ini secara garis besar dibagi menjadi lima bab, dan setiap bab terbagi menjadi beberapa subbab. Meski demikian, keduanya saling berhubungan dan bahkan dapat membentuk satu kesatuan yang utuh.

Bab *pertama* merupakan bab yang berisi pendahuluan. Pendahuluan ini berisi latar belakang yang menjelaskan alasan mengapa pemilihan judul ini dilakukan. Identifikasi masalah dan keterbatasan kemudian disajikan dalam sub-bab ke-2 untuk mengarahkan dan memfokuskan penelitian. Kami kemudian merumuskan masalah di sub-bab ke-3. Berdasarkan masalah tersebut, tujuan penelitian dijelaskan pada sub-bab dan manfaat penelitian dijelaskan pada sub-bab ke-5. Selanjutnya, kerangka teori disajikan

pada subbab ke-6. Selanjutnya, tinjau literatur di sub-bab ke-7 yang akan menjadi referensi untuk penelitian Anda. Sub bab ke-8 memiliki metode penelitian yang dimaksudkan untuk memberikan gambaran tentang metode penelitian yang dilakukan. Terakhir, sub-bab ke-9 dilanjutkan dengan pembahasan secara sistematis yang meliputi gambaran umum tentang tahapan pembahasan penelitian.

Bab *kedua* ialah gambaran umum landasan teori. Bab ini akan menguraikan mengenai deskripsi umum tentang *al-tamāsil* dalam tinjauan Islam dan mengenal metode yang digunakan dalam tafsīr tersebut. Meliputi pengertian *al-tamāsil*, metode dan pendekatan yang digunakannya, dan hukum *al-tamāsil*.

Bab ketiga menyajikan penafsiran ayat *al-tamāsil* dalam Tafsīr al-Miṣbāḥ. Berangkat dari asumsi dasar tentang sifat dan latar belakang mufassir, Hal ini dimaksudkan untuk menjelaskan faktor-faktor yang dapat mempengaruhi munculnya pemikiran mufassir tersebut, serta menyajikan bagaimana analisa penafsiran M. Quraish Shihab terkait *al-tamāsil*.

Bab keempat merupakan bagian inti dari penelitian yang memuat analisis pandangan M. Quraish Shihab mengenai makna *al-tamāsil* dan bagaimana bentuk kontekstualitas penafsirannya. Di dalamnya dijelaskan

bagaimana analisa penafsiran M. Quraish Shihab terkait *al-tamāsīl* dan bagaimana bentuk kontekstualitas penafsirannya terkait *al-tamāsīl* di dalam Al-Qur’ān surah as-Sabā’ ayat 13 dan surah al-Anbiyā’ ayat 52.

Bab kelima merupakan bab terakhir dari penulisan karya ini, yang berisi kesimpulan atau hasil kajian yang telah diuraikan pada bab-bab sebelumnya. Bab ini juga berisi saran untuk penyelidikan lebih lanjut.

## BAB II

### TINJAUAN TEORITIS TAFSĪR KONTEKSTUAL TERHADAP AL-TAMĀSIL

#### A. *Al-Tamāsil* dalam Tinjauan Islam

##### 1. Pengertian *Al-Tamāsil* dalam Tinjauan Islam

Kata تمثال berakar dari مثل yang digunakan untuk menunjukkan makna persamaan atau keserupaan. kata تماثل adalah bentuk jamak dari تمثال yang bermakna replika, gambar yang dibuat untuk menyamai sesuatu, atau patung-patung sesembahan. kata تمثال juga memiliki arti sesuatu yang dibuat menyerupai makhluk Tuhan.<sup>1</sup> Dalam *Umdat al-Huffazh*, تمثال diartikan sebagai patung yang disembah. istilah تمثال juga diartikan sebagai sebuah gambar atau patung yang dibuat menyerupai sesuatu atau seseorang pada cerita-cerita dahulu.<sup>2</sup>

Di dalam kamus Lisanul Arab makna *al-tamāsil* adalah حتى صورة كانه ينضوا اليه, membuat replika akannya seolah-olah terlihat seperti bentuk aslinya. Makna *al-tamāsil* menurut beberapa pandangan mufassir adalah benda-benda

---

<sup>1</sup>Ahmad bin Yusuf al-Samin al-Halabi, *Umdat al-Huffāzh fī Tafsīr Asyraf Alfāzh* (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1996), h.70.

<sup>2</sup>Salman Abdul Muthalib dan Agil Anggia, “Makna Lafaz Al-Aṣnām, Al-Awṣan, Al-Anṣāb dan Al-Tamāsil Dalam Al-Qur’ān,” *TAFSE: Journal of Qur’anic Studies*, Vol.6, No. 1 (2021), h.96.

berwujud yang dibentuk dan dibuat secara bergambar dari berbagai bahan seperti kayu, batu, logam, atau tanah liat. Benda-benda tersebut bisa berupa patung, binatang, manusia, burung, pohon, dan lain sebagainya.<sup>3</sup> Kata *al-tamāsīl* dalam Al-Qur’ān terdapat dalam dua surah yaitu surah as-Sabā’ ayat 13 dan surah al-Anbiyā’ ayat 52. *al-tamāsīl* dimaknai oleh para mufassir yang berorientasi tekstual dengan berbagai penafsiran, antara lain:

Ar-Razi dan Wahbah al-Zuhaili mengartikan makna *al-tamāsīl* sebagai sesuatu yang diciptakan atau dibentuk menyerupai makhluk Allah Swt.<sup>4</sup> Menurut Al-Razi, benda-benda tersebut dianggap tiruan atau representasi dari ciptaan Allah. Dalam tafsirnya, ia menekankan bahwa menciptakan kemiripan seperti itu bisa menjadi masalah karena melibatkan upaya untuk meniru apa yang hanya Allah yang mampu menciptakannya. Perspektif ini didasarkan pada keyakinan bahwa Allah adalah Pencipta tertinggi, dan manusia tidak boleh berusaha menyaingi daya cipta-Nya.

Adapun Wahbah al-Zuhaili lebih menekankan pada pentingnya niat di balik penciptaan benda-benda tersebut.

---

<sup>3</sup>Dilla Syafrina dkk, “Tamāsīl dalam Al-Qur’ān (Kajian Seni Rupa dalam Kisah Nabi Sulaiman),” Vol. 3 No.1, *Rusydiah Jurnal Pemikiran Islam*, (2022), h.82.

<sup>4</sup>Fakhr al-Din al-Razi, *Tafsīr Mafatīh al-Ghayb Cet.XI*, (Kairo: al-Mathba’ah al-Bahiyah al Mishriyah, 1938), h. 180.

Jika niatnya untuk mengidolakan atau mengagungkan benda-benda tersebut maka dianggap syirik (menyekutukan Allah) yang dilarang keras dalam Islam. Namun, jika niatnya bersifat mendidik atau dekoratif tanpa ada unsur ibadah, maka hukumnya berbeda.<sup>5</sup> Oleh karena itu, Nabi Ibrahim as. menggunakan istilah *al-tamāsīl* untuk menggambarkan rusaknya keyakinan mereka ketika mereka meniru sesuatu dan kemudian meminta pertolongan kepadanya. Sebaliknya, menurut Wahbah al-Zuhaili, pengucapan kata *al-tamāsīl* dalam ayat tersebut merujuk kepada patung-patung, namun dengan tujuan untuk melecehkan atau merendahkan keberadaan mereka.

Al-Maraghi menafsirkan kata *al-tamāsīl* sebagai bentuk yang diciptakan menyerupai makhluk ciptaan Allah, seperti tumbuhan, hewan, atau manusia. Kata yang dimaksud di sini ialah patung-patung, dinamakan demikian untuk merendahkan perkaranya.<sup>6</sup> Sedangkan M. Quraish Shihab mengartikan kata *tamāsīl* sebagai sesuatu yang bersifat materi, berbentuk dan bergambar. *Al-tamāsīl* ini

---

<sup>5</sup>Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsīr al-Munīr: Fi al-'Aqīdat wa al-Syarī'at wa al-Manhaj*, terj. Abdul Hayyi al-Kattani Cet.XI, (Jakarta: Gema Insani, 2016), h. 87.

<sup>6</sup>Ahmad Musthafa al-Maraghi, *Tafsīr al-Marāghī*, terj. Anshori Umar Sitanggal dkk, Cet. III, (Semarang: CV. Toha Putra Semarang, 1992), h. 9.

meliputi objek-objek berupa patung yang terbuat dari kayu, batu dan sejenisnya yang dibentuk sedemikian rupa. Adapun menurut Kementerian Agama RI<sup>7</sup>, mengartikan *al-tamāsil* sebagai arca atau patung yang terbuat dari kayu, tembaga, kaca, dan marmer. Penafsiran ini juga mengacu pada benda-benda material yang dihasilkan manusia dan seringkali digunakan dalam konteks penyembahan yang salah.

Dari beberapa definisi diatas dapat disederhanakan bahwa makna *al-tamāsil* secara tekstual berarti patung-patung sesembahan. Penggunaan ini berfungsi untuk menyoroti dan mengkritik praktik masyarakat Arab pada masa Jāhiliyyah, khususnya kecenderungan mereka terhadap penyembahan berhala. Al-Qur'ān menyampaikan pesan yang menekankan keesaan Allah dan prinsip bahwa ibadah yang sejati harus ditujukan hanya kepada Allah, bukan pada benda-benda yang dibuat oleh tangan manusia. Patung merupakan salah satu bentuk karya seni rupa tiga dimensi yang bisa dilihat dan bisa diraba secara visual.<sup>8</sup> Menurut *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, patung adalah tiruan bentuk

---

<sup>7</sup>Departemen Agama RI: Kementerian Agama Republik Indonesia (Departemen Agama) berperan dalam mengatur dan mengawasi pelaksanaan ajaran agama di Indonesia. Salah satu tugasnya adalah memberikan interpretasi dan penjelasan terkait ajaran agama Islam, termasuk dalam hal ini tentang lafaz *tamāsil*.

<sup>8</sup>Teguh Purwantari, *Seni Bangunan Bersejarah Patung*, (Jakarta Timur: Kanak, 2007), h.1.

orang, hewan, dan sebagainya yang dibuat dengan dipahat dari batu, kayu, dan sebagainya.<sup>9</sup> Patung memiliki beberapa fungsi tergantung konteks dan tujuan pembuatannya. Fungsi patung secara umum antara lain meliputi:<sup>10</sup>

- a. Sebagai bentuk ekspresi seni, Patung dapat mencerminkan kreativitas seniman sebagai sarana untuk menyampaikan pesan, gagasan, atau emosi artistik.
- b. Sebagai penghormatan atau penganangan tokoh-tokoh bersejarah, pahlawan, pemimpin, atau tokoh agama atas kontribusi atau jasa-jasanya.
- c. Patung dapat menjadi warisan budaya dari masyarakat, karena patung dapat melambangkan tradisi, mitologi, atau nilai-nilai penting bagi suatu kelompok atau komunitas untuk melestarikan warisan budayanya.
- d. Dekorasi dan pemanis lingkungan.

---

<sup>9</sup>Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), "Patung," diakses 3 Juni 2022, dari <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/patung>.

<sup>10</sup>Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, *Seni Budaya untuk Kelas IX SMP/MTs*, (Jakarta: Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, 2018), h.28-29.

- e. Pendidikan dan pengetahuan, Patung dapat memberikan nilai edukasi kepada masyarakat dan generasi mendatang.
- f. Sebagai elemen desain untuk merancang ruang atau bangunan.
- g. Sebagai pameran seni yang mengapresiasi karya-karya seorang seniman.
- h. Sebagai ritual keagamaan dalam beberapa kepercayaan atau agama.

Islam melihat seni sebagai suatu hal yang dapat dijadikan tolak ukur antara halal, haram, ataupun mubah. Bagi seseorang yang menganggap seni sebagai salah satu bentuk ibadah dalam konteks agama sehingga berpotensi mengganggu kekhusyukan sholat maka seni adalah haram.<sup>11</sup> Atau sebaliknya seseorang memandang seni sebagai suatu halal karena materialistik, dimana dia dengan mudah terbawa hiruk pikuk kesenangan dunia dengan demikian mengabaikan hakikat dari hiburan dan kesenian itu sendiri. Dan yang menyatakan mubah yaitu bagi mereka yang berhati-hati.<sup>12</sup>

---

<sup>11</sup>M. Quraish Sihab, *Islam dan Kesenian*, (Jakarta: Majelis Kebudayaan Muhammadiyah Universitas Ahmad Dahlan Lembaga Litbang PP Muhammadiyah, 1995), h. 185

<sup>12</sup>Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Art and Spirituality*, (Albany: State University of New York Press, 1987), h.5.

Di lingkungan masyarakat Indonesia saat ini, patung menjadi hal yang lumrah karena memiliki peranan penting terhadap lingkungan sekitar, yaitu berfungsi sebagai sumber penghidupan dalam bidang industri patung. Peranan dari patung pun sudah mengalami perubahan dari yang awalnya sebagai sesembahan kemudian menjadi hiasan. Dalam sejarah Islam, pelarangan patung secara historis berasal dari praktik masyarakat jāhiliyyah pra-Islam. Di mana patung digunakan untuk beribadah, sehingga menyebabkan pelarangan dalam hal penciptaan dan perdagangan. Namun dalam konteks masa kini patung lebih banyak digunakan untuk tujuan estetika dibandingkan tujuan keagamaan. Meskipun ada perubahan ini, kekhawatiran masih ada di antara beberapa orang mengenai potensi patung untuk dihormati dan disembah, yang bertentangan dengan prinsip ketauhidan dalam Islam. Kekhawatiran seperti ini senada dengan sabda Nabi Muhammad Saw:

حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا خَالِدُ بْنُ مَخْلَدٍ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ بِلَالٍ عَنْ سُهَيْلِ  
عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَا تَدْخُلُ  
الْمَلَائِكَةُ بَيْتًا فِيهِ تَمَاثِيلٌ أَوْ تَصَاوِيرُ

Artinya: “Telah menceritakan kepada kami Abu Bakr bin Abu Syaibah; Telah menceritakan kepada kami Khalid bin Makhlad dari Sulaiman bin Bilal dari Suhail dari Bapaknya dari Abu Hurairah dia berkata;

*Rasulullah Saw. bersabda, "Malaikat tidak mau masuk ke rumah yang di dalamnya terdapat patung-patung atau gambar-gambar." (HR. Muslim No: 3948)<sup>13</sup>*

Pengertian tentang term *al-tamāsīl* sebagai patung-patung menurut mufassir yang berorientasi tekstual merupakan kebenaran mutlak, pada akhirnya dijustifikasi dengan dalil teologis yang terdapat dalam surah as-Sabā' ayat 13 menerjemahkan *al-tamāsīl* sebagai sesuatu yang terbentuk menyerupai ciptaan Allah Swt. *Al-tamāsīl* yang dimaksud adalah:<sup>14</sup>

- a. Patung berbahan kaca, tembaga, dan tanah liat berbentuk Nabi dan ulama, bertujuan untuk menginspirasi orang yang melihatnya agar meningkatkan rasa cintanya kepada Allah.
- b. Berupa jimat-jimat Nabi Sulaiman as., dan patung berbentuk laki-laki. Nabi Sulaiman berdoa kepada Allah untuk meniupkan ruh kepada patung tersebut sebagai sarana jihad.
- c. Patung hewan berbentuk burung terletak di atas singgasana Nabi Sulaiman a.s. Serta patung singa

---

<sup>13</sup>Imam Muslim bin al-Hajjaj al-Naysaburi. *Ṣaḥīḥ al- Muslim*, Jilid 1, (Beirut: Dar al-Fikr, 1992), h.395.

<sup>14</sup>Aan Andesra, Skripsi: "*Al-Tamāsīl* dalam Al-Qur'ān (Telaah Pemikiran al-Qurthubi, Quraish Shihab dan Buya Hamka)," (Curup: IAIN Curup, 2003), h. 20.

yang terletak di masing-masing enam tingkat singgasana Nabi Sulaiman as.<sup>15</sup>

- d. Desain, corak atau motif pada kain atau pakaian yang sudah tidak utuh lagi dan tidak untuk dipajang atau didirikan, melainkan dapat ditaruh atau dinaiki.

Bentuk-bentuk *al-tamāsil* pada masa Nabi Ibrahim as. adalah patung-patung yang dibuat dengan material seperti batu, kayu, dan logam, dengan berbagai ukuran dan detail yang menggambarkan tuhan-tuhan yang disembah oleh masyarakat pada masa itu. Secara lebih luas, kata *al-tamāsil* dalam konteks ini menunjukkan kritik Nabi Ibrahim terhadap penyembahan berhala yang dilakukan oleh kaumnya. Nabi Ibrahim a.s. mempertanyakan logika dan dasar dari tindakan mereka yang menyembah benda mati yang tidak memiliki kekuatan atau kemampuan apapun. Pertanyaan ini menunjukkan upaya Nabi Ibrahim as. untuk mengajak kaumnya berpikir secara rasional dan meninggalkan penyembahan berhala, beralih kepada penyembahan kepada Allah Yang Maha Esa.

Buya Hamka menyatakan bahwa *al-tamāsil* adalah seni lukis berupa patung binatang, manusia, dan pohon

---

<sup>15</sup>M. Quraish Shihab, *Tafsīr Al-Miṣbāḥ: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'ān*, Cet.V, (Jakarta: Lentera Hati, 2005), h.359.

sebagai hiasan. Jika kita memperhatikan konteks masa kini, *al-tamāsīl* dapat muncul dalam berbagai bentuk seperti mainan edukatif, boneka anak, patung bersejarah, dan masih banyak lagi. Hal ini berfungsi sebagai instrumen pendidikan yang membina dan memperkaya pertumbuhan intelektual anak.<sup>16</sup>

Berbagai interpretasi atas makna *al-tamāsīl* yang terdapat dalam Al-Qur’ān surah as-Sabā’ ayat 13 dan surah al-Anbiyā’ ayat 52, seperti ditegaskan oleh para mufassir di atas, meskipun dengan cara pengungkapan yang sedikit berbeda antara satu dengan yang lain, namun dapat ditarik sebuah benang merah yang menyatukan pandangan mereka itu. Benang merah yang dimaksud penulis disini adalah pandangan yang menegaskan bahwa *al-tamāsīl* adalah patung yang dibuat menyerupai malaikat atau orang shaleh dengan tujuan menarik minat orang untuk melihatnya dan mengikuti ibadahnya. Di Indonesia *al-tamāsīl* dikenal dengan istilah duplikat atau replika. Seperti mainan kunci, mainan anak, bentuk manusia, hewan, tumbuhan dan lain sebagainya. Setelah meninjau beberapa tafsīr ayat ahkam, para mufassir mempunyai pendapat berbeda mengenai

---

<sup>16</sup>Aan Andesra, Skripsi: “*Al-Tamāsīl* dalam Al-Qur’ān (Telaah Pemikiran al-Qurthubi, Quraish Shihab dan Buya Hamka),” (Curup: IAIN Curup, 2003), h. 20-21.

hukum *al-tamāsīl*, yaitu ada yang membolehkan selama tidak disembah dan ada yang mengharamkan meskipun tidak disembah. Sebab jika dilihat dari informasi sebelumnya, masyarakat Arab pada masa itu mempunyai kebiasaan menyembah patung. Dan hukum tergantung pada *illatnya*, jika *illatnya* hilang maka hilanglah hukumnya.<sup>17</sup>

Hal ini sejalan dengan pendapat M. Quraish Shihab mengenai hukum *al-tamāsīl*. Bahkan Buya Hamka mengatakan, hal tersebut termasuk kemajuan seni lukis pada masa Nabi Sulaiman as. Alasan para ulama melarangnya adalah sebagai bentuk kehati-hatian untuk mencegah masuknya barang-barang haram. Yang dimaksud di sini adalah patung-patung yang dijadikan sesembahan sehingga tindakan yang lebih tepat adalah dengan menghancurkan patung-patung tersebut. Hal ini sejalan dengan pendapat Imam al-Qurthubi dan Wahbah Zuhaili.

## **2. Sinonim *Al-Tamāsīl* dalam Pandangan Beberapa Mufasssir**

Al-Qur’ān memakai susunan kalimat yang serupa untuk menyampaikan satu pesan tertentu, namun dalam beberapa kasus tertentu memakai susunan yang berbeda,

---

<sup>17</sup>Dilla Syafrina dkk, “Tamāsīl dalam Al-Qur’ān (Kajian Seni Rupa dalam Kisah Nabi Sulaiman),” Vol. 3 No.1, *Rusydiah Jurnal Pemikiran Islam*, (2022), h.93.

sehingga muncul istilah yang beraneka ragam. Dalam pemilihan istilah, Al-Qur'ān memakai beberapa istilah yang mempunyai makna sama dalam bahasa Indonesia. Diantaranya dapat dilihat pada kata *aṣṇām*, *awsān*, dan *al-tamāsil*.<sup>18</sup>

Menurut Kamus al-Munawwir, tiga istilah tersebut dimaknai sebagai berhala. Adapun *al-tamāsil* dimaknai dengan patung.<sup>19</sup> Demikian pula dalam Kamus al-Ma'ānī dan Al-Qur'ān serta Terjemahannya oleh Departemen Agama Republik Indonesia, istilah-istilah tersebut mempunyai arti yang serupa. Perbedaan dalam terjemahan ini menyoroti tantangan bagi akademisi, karena kata-kata ini mungkin dianggap tidak memadai dan tidak memuaskan. Oleh karena itu, untuk memperoleh pemahaman yang komprehensif, perlu ditelusuri nuansa penafsiran ketiga istilah tersebut untuk memberikan makna yang lebih utuh.

a. *Aṣṇām*

Dalam lisan Arab اصنام adalah serapan dari شمس, yang berarti berhala.<sup>20</sup> Istilah اصنام merupakan jamak dari صنم

---

<sup>18</sup>Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia*, (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), h. 1423.

<sup>19</sup>Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia...*, h. 1310.

<sup>20</sup>Ibnu Manzur, *Lisanu Al-Lisan: Tahzibu Lisan Al-Arabi* (Beirut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 1990), 349.

yang berarti patung yang terbuat dari kayu, batu, dan sejenisnya yang kemudian disembah sebagai media untuk menyembah diri kepada Tuhan. Dalam *Umdat al-Huffazh* اصنام, digunakan sebagai istilah umum untuk menunjukkan segala sesuatu yang disembah selain Allah baik berupa patung, gambar atau sebagainya.

Beberapa mufassir menafsirkan istilah *aṣnām* cenderung berbeda, diantaranya al-Razi dalam Tafsīr *Mafatīh al-Ghayb*, Ahmad Musthafa al-Maraghi dalam Tafsīr al-Marāghī, Wahbah al Zuhaili dalam Tafsīr al-Munīr, M. Quraish Shihab dalam Tafsīr al-Miṣbāḥ dan Departemen Agama RI dalam Al-Qur'ān dan Tafsirnya.

Menurut al-Maraghi, ada dua sebab utama terciptanya ibadah yang ditujukan kepada selain Allah, seperti matahari, bulan, bintang dan benda sejenis lainnya. Asal usul ini berakar pada kesalahpahaman dan keyakinan yang salah arah: *Pertama*, beberapa orang yang memiliki kecerdasan terbatas melihat beberapa bukti kekuasaan Allah pada sebagian ciptaan-Nya. Pemahaman mereka yang keliru menyebabkan mereka menyembah benda-benda alam tersebut secara langsung, dan menganggap benda-benda tersebut memiliki status ketuhanan yang haknya hanya milik Allah. Mereka akhirnya mengidolakan ciptaan-ciptaan ini, berpikir bahwa kekuatan inheren yang mereka amati adalah

hakiki dari benda-benda itu sendiri dan bukan cerminan sifat-sifat Allah.

*Kedua*, Adanya anggapan yang salah terhadap sebagian makhluk sebagai sarana mendekati diri kepada Allah sehingga mampu memberikan syafa'at dan aman di akhirat kelak. Makhluk-makhluk ini yang mempunyai kemampuan khusus mungkin dianggap memiliki status unik atau kedekatan dengan Allah, sehingga memberi mereka kekuatan untuk campur tangan atas nama manusia.

Kata *aṣnām* di dalam Al-Qur'ān secara tekstual memiliki makna yang berbeda-beda sesuai konteks yang disandarkan. Dalam Al-Qur'ān dijelaskan bahwa: Redaksi yang dipakai Nabi Ibrahim a.s. Berhala-dengan merupakan istilah yang ditunjukkan kepada makhluk berakal, yaitu kata *yasma'ūn* yang berarti mereka mendengar. Penggunaan ini kemungkinan besar dimaksudkan untuk menarik simpati dan perhatian kaumnya, sehingga mendorong mereka untuk mempertimbangkan pertanyaannya dengan serius. Dalam catatan sejarah menurut beberapa riwayat hadis menyatakan bahwa: bangsa Arab jāhiliyah telah meletakkan berhala disekitar ka'bah sebanyak 360 berhala.<sup>21</sup> Berhala yang disembah masyarakat Arab jāhiliyah pada saat itu biasanya

---

<sup>21</sup>Imam Muslim bin al-Hajjaj al-Naysaburi. *Sahih al- Muslim*, Jilid 1, (Beirut: Dar al-Fikr, 1992), h.395.

diberi nama seperti nama-nama perempuan atau laki-laki. Beberapa berhala yang terkenal diantaranya ada hubal, latta, uzza dan manat.

Kata *aşnam* disebutkan dalam Al-Qur’ān sebanyak lima kali, antara lain:

1) Surah al-An’ām ayat 74

وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ أَرَزَرَ اتَّخَذُ أَصْنَامًا إِلَهَةً آتَىٰ أَرَبَكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ

Artinya: *(Ingatlah) ketika Ibrahim berkata kepada ayahnya, Azar, “Apakah (pantas) engkau menjadikan berhala-berhala itu sebagai tuhan? Sesungguhnya aku melihat engkau dan kaumu dalam kesesatan yang nyata.”*<sup>22</sup>

2) Surah al-A’rāf ayat 138

وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَوْا عَلَىٰ قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَىٰ أَصْنَامٍ لَهُمْ قَالُوا يَا مُوسَىٰ اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ

Artinya: *Kami menyeberangkan Bani Israil (melintasi) laut itu (dengan selamat). Ketika mereka sampai kepada suatu kaum yang masih tetap menyembah berhala, mereka (Bani Israil) berkata, “Wahai Musa, buatlah untuk kami tuhan (berupa berhala) sebagaimana tuhan-tuhan mereka.” (Musa) menjawab,*

---

<sup>22</sup>Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’ān, *Al-Qur’ān dan Terjemahannya*, (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat kementerian Agama RI, 2019), h.136.

“Sesungguhnya kamu adalah kaum yang bodoh.”<sup>23</sup>

3) Surah Ibrāhīm ayat 35

وَأَذِّقْ آلَ إِبْرَاهِيمَ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ أَمِنًا وَاجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ ۗ

Artinya: (Ingatlah) ketika Ibrahim berdoa, “Ya Tuhanku, jadikanlah negeri ini (Makkah) negeri yang aman dan jauhkanlah aku beserta anak cucuku dari penyembahan terhadap berhala-berhala.”<sup>24</sup>

4) Surah al-Anbiyā’ ayat 57

وَتَاللَّهِ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَامَكُمْ بَعْدَ أَنْ تُوَلُّوا مُدْبِرِينَ

Artinya: (Nabi Ibrahim berkata dalam hatinya,) “Demi Allah, sungguh, aku akan melakukan tipu daya terhadap berhala-berhalamu setelah kamu pergi meninggalkannya.”<sup>25</sup>

5) Surah asy-Syu’arā’ ayat 71

قَالُوا نَعْبُدُ أَصْنَامًا فَنَنْظِلُ لَهَا عُكْفِينَ

---

<sup>23</sup>Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an, *Al-Qur’an dan Terjemahannya...*, h.167.

<sup>24</sup>Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’ān, *Al-Qur’ān dan Terjemahannya...*, h.260.

<sup>25</sup>Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’an, *Al-Qur’ān dan Terjemahannya*, (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat kementerian Agama RI, 2019), h.326.

Artinya: Mereka menjawab, “Kami menyembah berhala-berhala dan senantiasa tekun menyembahnya.”<sup>26</sup>

Hubungan yang terdapat pada kalimat *aṣnām* pada ayat-ayat diatas menunjukkan bahwa *aṣnām* adalah sesuatu yang dibuat atau dibentuk dengan cara diukir, pahat atau di gambar. Maka pada surah al-An’ām kita bisa temukan bahwa Nabi Ibrahim as. mengkritik ayahnya yang menjadikan *aṣnām* sebagai sesembahan.

Kata تتخذ yang berasal dari أخذ ini mengandung arti upaya dan keterampilan yang diperlukan seseorang dalam membuat berhala-berhala tersebut. Hal ini menunjukkan bahwa berhala (*aṣnām*) yang disembah oleh ayah Ibrahim bukanlah benda alamiah melainkan sengaja dibuat dan dibentuk menjadi sesembahan. Sebagaimana juga yang tercantum dalam surah al-A’rāf bahwa kaum Nabi Musa menjadikan setelahnya anak lembu sebagai *ṣanam* yang mereka sembah.

Setelah melihat beberapa ayat diatas dapat disimpulkan bahwa yang menjadi makna dasar dari lafaz *aṣnām* adalah berhala. Sedangkan secara rasional dapat diartikan sebagai ukiran yang terbuat dari kayu, perak, dan

---

<sup>26</sup>Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’ān, *Al-Qur’ān dan Terjemahannya...*, h.370.

tembaga yang berbentuk manusia atau lainnya yang dijadikan sebagai sesembahan selain Allah.<sup>27</sup>

b. *Awsān*

Istilah *اوثان* merupakan bentuk jamak dari *وثن* yang artinya menetap, tenang, terus menerus. Istilah ini juga diartikan berhala. Dalam *Lisan al-‘Arāb*, *وثن* bermakna berhala yang memiliki tubuh, yang dipahat baik dari batu atau kayu yang menyerupai bentuk manusia lalu disembah. Sebagian ulama mengatakan bahwa istilah *وثن* untuk menunjukkan berhala atau patung yang diberikan sesajian oleh manusia.

Adapun kata *awsān* disebutkan sebanyak tiga kali dalam Al-Qur’ān yaitu:

1) Surah al-Hajj ayat 30

ذَٰلِكَ وَمَنْ يُعْظَمِ حُرْمَتِ اللَّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَأُجِلَّتْ لَكُمْ  
الْأَنْعَامُ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا  
قَوْلَ الزُّورِ ۗ

Artinya: *Demikianlah (petunjuk dan perintah Allah). Siapa yang mengagungkan apa yang terhormat di sisi Allah lebih baik baginya di sisi Tuhannya. Semua hewan ternak telah dihalalkan bagi kamu, kecuali yang diterangkan kepadamu (keharamannya). Maka,*

---

<sup>27</sup>Muhammad Daud, *Mu'jam Al-Furuq Al-Dilaliyah*, (Kairo: Daar Gharib, 2008), h. 321.

*jauhilah (penyembahan) berhala-berhala yang najis itu dan jauhi (pula) perkataan dusta.*<sup>28</sup>

2) Surah al-‘Ankabūt ayat 17

إِنَّمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا إِنَّ الَّذِينَ تَعْبُدُونَ  
مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ لَكُمْ رِزْقًا فَابْتَغُوا عِنْدَ اللَّهِ الرِّزْقَ وَاعْبُدُوهُ  
وَاشْكُرُوا لَهُ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ

Artinya: *Sesungguhnya apa yang kamu sembah selain Allah hanyalah berhala-berhala dan kamu membuat kebohongan. Sesungguhnya apa yang kamu sembah selain Allah tidak mampu memberikan rezeki kepadamu. Maka, mintalah rezeki dari sisi Allah, sembahlah Dia, dan bersyukurlah kepada-Nya. Hanya kepada-Nya kamu akan dikembalikan.*<sup>29</sup>

3) Surah al-‘Ankabūt ayat 25

وَقَالَ إِنَّمَا اتَّخَذْتُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا مَّوَدَّةَ بَيْنِكُمْ فِي الْحَيَاةِ  
الدُّنْيَا ثُمَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكْفُرُ بَعْضُكُم بِبَعْضٍ وَبَلَغَ بَعْضُكُمْ  
بَعْضًا وَمَأْوِكُم النَّارُ وَمَا لَكُمْ مِّنْ نُصْرَةٍ

Artinya: *Dia (Ibrahim) berkata, “Sesungguhnya apa yang kamu*

---

<sup>28</sup>Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’ān, *Al-Qur’ān dan Terjemahannya*, (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat kementerian Agama RI, 2019), h.335.

<sup>29</sup>Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’ān, *Al-Qur’ān dan Terjemahannya...*, h.398.

*sembah selain Allah berupa berhala-berhala hanyalah untuk menciptakan hubungan harmonis di antara kamu dalam kehidupan dunia. Kemudian, pada hari Kiamat sebagian kamu akan saling mengingkari dan saling mengutuk. Tempat kembalimu adalah neraka dan sama sekali tidak ada penolong bagimu.*<sup>30</sup>

*Awṣān* menurut bahasa mengacu pada batu yang disembah kepada selain Allah. Dalam Tafsīr al-Miṣbāḥ dijelaskan bahwa *awṣān* meliputi berhala dalam berbagai bentuk, baik yang terbuat dari batu atau kayu, dan berbentuk seperti manusia atau hewan. Penafsiran ini digunakan untuk menjelaskan sifat penyembahan berhala yang lazim terjadi pada masa jāhiliyyah .

Dalam Al Qur'ān, khususnya surah al-'Ankabūt ayat 17, istilah *awṣān* muncul dalam bentuk yang tidak terbatas, yang menggarisbawahi betapa tidak pentingnya dan tidak berdasarnya penyembahan berhala. Pemahaman ini mencerminkan tema Al-Qur'ān yang lebih luas untuk mengesankan keremehannya sekaligus mengisyaratkan bahwa kepercayaan tentang ketuhanan berhala-berhala itu

---

<sup>30</sup>Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'ān, *Al-Qur'ān dan Terjemahannya...*, h.399.

adalah kepercayaan sesat yang tidak mendasar serta merupakan kebohongan dan pemutarbalikan fakta.<sup>31</sup>

### 3. Pandangan Ulama Tentang Hukum *Al-Tamāsīl*

Dilihat dari keumuman dalil, hukum *al-tamāsīl* atau lebih dikenal dengan patung adalah haram, namun jika dirinci hukum *al-tamāsīl* dapat terpecah menjadi beberapa kategori, yaitu:

#### a. Patung yang menyerupai Makhluk Hidup

Pandangan para ulama tentang kebolehan membuat patung bisa berbeda-beda berdasarkan penafsiran dan konteks. Ada ulama yang membolehkannya, ada pula yang melarangnya. Perbedaan pendapat seringkali bermula dari penafsiran teks agama dan pertimbangan konteks sosial dan budaya. Pembuatan patung secara umum diperbolehkan dalam Islam selama tidak digunakan untuk beribadah atau diyakini memiliki kesaktian. Para ulama yang membolehkan pembuatan patung menekankan keharaman patung dalam rangka menyekutukan Tuhan. Mereka berpendapat bahwa larangan Islam terhadap patung tidak bersifat mutlak

---

<sup>31</sup>M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Miṣbāḥ: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'ān*, Cet.X, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), h.461.

namun terutama bertujuan untuk menghindari praktik-praktik yang melemahkan konsep tauhid.

Ulama berbeda pendapat tentang hukum pembuatan patung yang memiliki ruh dari manusia ataupun hewan, yang pertama tidak diharamkan, selama tidak digunakan untuk menyembah selain Allah. Dan mereka berdalih dengan firman Allah dalam Surah Sabā' ayat 13:

يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِبٍ وَتَمَائِيلٍ وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رُسَيْتٍ  
اعْمَلُوا آلَ دَاوُدَ شُكْرًا وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّاكِرِينَ

Artinya: Mereka (para jin) selalu bekerja untuk Sulaiman sesuai dengan kehendaknya. Di antaranya (membuat) gedung-gedung tinggi, patung-patung, piring-piring (besarnya) seperti kolam dan periuk-periuk yang tetap (di atas tungku). Bekerjalah wahai keluarga Daud untuk bersyukur. Sedikit sekali dari hamba-hamba-Ku yang banyak bersyukur (QS. As-Sabā' [34]:13).<sup>32</sup>

---

<sup>32</sup>Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'ān, *Al-Qur'ān dan Terjemahannya*, (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat kementerian Agama RI, 2019), h.429.

Ibnu Al-Arobi berkata, sebenarnya ayat tersebut adalah syari'at bagi kaum terdahulu, sedangkan kita tidak bisa mempraktekkan hukumnya pada saat ini, karena larangan Nabi Muhammad Saw., telah menghapusnya. Illat dan alasan penasakhan adalah sebagai bentuk Syadz Zara'i (menutup celah yang bisa menjadi pintu masuk perkara yang terlarang) serta memerangi kebiasaan masyarakat Arab waktu itu dalam menyembah berhala, arca, dan patung. Yang kedua, Madzhab Malikiyah, sebagian Salaf, ibn Hamdan dari Hanabilah, berpendapat melukis diharamkan jika memenuhi syarat sebagai berikut:

- 1) Jika yang dibuat adalah patung binatang atau manusia, bukan gambar di kertas, dinding, atau kain. Karena sebagian dari mereka memperbolehkan gambar di karpet, pakaian, dan sejenisnya.
- 2) Jika memiliki tubuh yang sempurna, yang mana secara logika mustahil bagi manusia atau hewan untuk hidup jika kehilangan bagian tersebut. Seperti jika lambungnya berlubang, kepalanya hilang, atau hanya separuh badan (dari kepala hingga dada).

Maka itu tidak haram, karena secara logika mustahil baginya untuk hidup. Begitu pula Ibnu Hajar dalam *Fathul Baari* berkata, jika kepalanya terpenggal, atau anggota badannya hilang, maka itu boleh.<sup>33</sup>

- 3) Jika bahan yang digunakan berasal dari bahan yang tahan lama, seperti kayu, besi.

Sedangkan yang ketiga adalah secara mutlak patung diharamkan dalam syari'at. Baik patung Al-Mujasam ataupun tidak, berasal dari bentuk yang memiliki ruh maupun tidak, ini adalah pendapat Mujahid, Al-Qurtubi, dan pendapat dalam madzhab Hanbali. Al-mujasam, yaitu seluruh patung yang memiliki volume, bentuk yang bisa disentuh ataupun dirasakan, dan akan memiliki bayangan jika disinari dengan cahaya.

c. Boneka Mainan Anak-anak

Mayoritas ulama sepakat bahwa boneka mainan untuk anak kecil dibolehkan. Hampir tidak ada perselisihan dalam masalah ini, kecuali hanya beberapa ulama saja. Pendapat ini didasari oleh hadis

---

<sup>33</sup>Hajar Al-Asqolani, *Fathul Baari Bi Syarkh Shohih Bukhori*, vol. 10 (Qohirah: Daar al-Hadits, 1997), h. 437.

dari ‘Aisyah radhiyallahu ‘anha: *Dulu Aku pernah bermain boneka di dekat Nabi Saw. Saya punya beberapa teman yang biasa bermain denganku. Ketika Rasulullah masuk ke dalam rumah, mereka bersembunyi darinya. Lalu beliau menyerahkan boneka-boneka itu kepadaku, dan mereka pun bermain denganku.*” (HR. Bukhari)

Menurut ulama mazhab Hanafi, Syafi’i, dan Hanbali, diperbolehkannya pembuatan boneka untuk anak didasarkan pada pemenuhan kebutuhan pokok.

Hal ini berlaku untuk anak laki-laki dan perempuan. Khusus bagi anak perempuan, bermain boneka dapat menumbuhkan semangat pengasuhan dalam mengasuh anak di kemudian hari, apalagi jika boneka tersebut mewakili manusia atau bayi.<sup>34</sup>

d. Patung Peraga

Pandangan ulama terkait patung peraga atau benda-benda visual dalam Islam dapat bervariasi tergantung pada interpretasi atau pendekatan masing-masing ulama yang digunakan. Dalam banyak konteks, ulama-ulama Islam menilai hal ini berdasarkan prinsip-prinsip umum agama Islam,

---

<sup>34</sup>Yusuf Al-Qordhawi, *Al-Halal Wa Al-Haram Fi Al-Islam* (Beirut: Maktabah al-Islami, 1980), h. 105.

terutama terkait larangan penggambaran makhluk hidup. Beberapa ulama memiliki pandangan lebih toleran terhadap penggunaan patung peraga atau representasi visual dalam konteks pendidikan atau keperluan tertentu. Mereka berargumen bahwa benda-benda visual tersebut dapat menjadi sarana efektif untuk menyampaikan pesan agama atau untuk tujuan pendidikan. Pemahaman ini biasanya berlandaskan pada kebutuhan manusia untuk memahami konsep-konsep abstrak melalui representasi visual.<sup>35</sup>

Di sisi lain, ada ulama-ulama yang menganggap penggunaan patung peraga dapat melibatkan risiko penyembahan terhadap benda-benda tersebut, terutama jika mereka menggambarkan makhluk hidup. Pandangan ini didasarkan pada larangan membuat gambar atau patung yang menyerupai ciptaan Allah, untuk mencegah praktek penyembahan atau kesyirikan. Penting untuk dicatat bahwa mazhab atau tradisi tertentu dalam Islam mungkin memiliki pandangan yang berbeda dalam hal ini. Beberapa masyarakat atau komunitas Islam dapat lebih terbuka

---

<sup>35</sup>Irwandi Tarmizi, *Harta Haram Mu'amalat Kontemporer*,(Bogor: P.T. Berkat Mulia Insani, 2013), h. 98.

terhadap penggunaan patung peraga, sementara yang lain mungkin mengikuti pandangan yang lebih konservatif.

Dalam konteks ini, jika Anda ingin memahami pandangan ulama tertentu tentang patung peraga atau benda-benda visual dalam Islam, akan lebih baik untuk merujuk kepada pandangan dari ulama-ulama tersebut atau terhadap mazhab atau tradisi Islam tertentu yang mereka wakili. Pembentukan hukum Islam memang sejalan dengan prinsip kemaslahatan umat manusia (*maṣlahah*). Prinsip ini berakar pada tujuan Syariah (*maqāṣid asy-syarī'ah*), menekankan bahwa hukum harus meningkatkan kesejahteraan masyarakat dan mencegah kerugian.<sup>36</sup> Pembatasan terhadap seni termasuk patung (*tamāsil*), lukisan, gambar, dan suara dalam Islam berakar pada sikap hati-hati yang dilakukan oleh para ahli hukum Islam dan umat Islam. Peringatan ini terutama bertujuan untuk mencegah praktik apa pun yang mungkin bertentangan dengan nilai-nilai Islam, khususnya yang berkaitan dengan penyembahan berhala dan representasi makhluk hidup yang tidak pantas.

---

<sup>36</sup>Dahlan Tamrin, *Filsafat Hukum Islam*, (Malang: UIN Malang Press, 2007), h. 38

## **B. Tekstualitas dan Kontekstualitas Tafsīr**

### **1. Tafsīr Tekstual; Tafsīr Berorientasi Teks**

Istilah “tafsīr tekstual” tidak dikenal dalam istilah tafsīr, baik bahasa Arab maupun bahasa Indonesia. Namun pada hakikatnya tafsīr tekstual sudah diperkenalkan sejak awal munculnya tafsīr, baik itu tafsīr tahlīlī, mujmal, maupun muqarin, dan mungkin juga dalam tafsīr tematik (mawdū’ī). Tergantung orientasi pencarian makna teks Al-Qur’ān, apakah mencari makna tekstual atau makna kontekstual. Jika meminjam istilah fiqhiyah, maka tafsīr tekstual berarti menafsirkan Al-Qur’ān dari luar, yang dalam sejarah fiqh dirintis oleh mazhab *zahiriah*. Dalam memahami Al-Qur’ān, mazhab *zahiriah* menganut tiga prinsip dasar: *Pertama*, kewajiban berpegang pada nash lahiriah, dan tidak melampauinya kecuali dengan zahir lain atau dengan ijma’ yang pasti. *Kedua*, makna teks sebenarnya terletak pada apa yang tampak, bukan di balik teks yang perlu dicari dengan penalaran yang mendalam. Begitu pula dengan manfaat yang

diinginkan menurut syara'. *Ketiga*, mencari alasan di balik berdirinya syar'iyat adalah suatu kekeliruan.<sup>37</sup>

Bagi penganut tafsir tekstual, Al-Qur'an diyakini sebagai firman Tuhan yang kebenarannya bersifat mutlak. Oleh karena itu, Al-Qur'an diyakini sebagai satu-satunya sumber kebenaran yang mutlak. Kemutlakan itu bukan pada konteks situasi dan kondisi tertentu, melainkan pada semua situasi dan kondisi. Al-Qur'an sebagai kitab suci selalu *ṣāliḥ li-kulli zamān wa makān* (selalu *up to date* setiap saat).<sup>38</sup> Oleh karena itu, dalam pandangan tafsir ini, Al-Qur'an harus diposisikan sebagai kitab yang memuat kumpulan hukum dan doktrin agama yang telah baku, namun sekaligus bergerak mengikuti perkembangan zaman.

Sedangkan hakikat makna Al-Qur'an yang seringkali mengikuti perkembangan zaman terletak pada makna lahiriahnya, bukan makna di balik makna lahiriahnya. Oleh karena itu, harus dipahami sebagaimana tercantum dalam ayat-ayat Al-Qur'an agar tidak terjadi kesalahpahaman makna. Penafsiran dapat

---

<sup>37</sup>U. Syafruddin, *Paradigma Tafsir Tekstual dan Kontekstual; Usaha Memaknai Kembali Pesan Al-Qur'an*, (yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), h.38.

<sup>38</sup>M. Nurdin Zuhdi, "Hermeneutika Al-Qur'an", *Esensia*, XIII, (Juli 2012), h.242.

dibenarkan sepanjang tidak menyimpang dari ketentuan teks secara lahiriah. Penafsir tidak boleh membuat kata-kata baru di luar makna teks yang telah ditentukan. Dan penafsiran harfiahnya bersifat mutlak dan final. Kaidah atau asas yang digunakan dalam penafsiran ini adalah *al-'ibrah bi 'umūm al-lafzi lā bi khusūṣ as-sabab* (penentuan makna didasarkan pada keumuman (universalitas) teks, bukan pada kekhususan (partikularitas) sebab. Dan dalam menentukan suatu produk penafsiran, penafsiran ini lebih mengutamakan makna umum teks daripada menganalisis alasan-alasan turunnya teks sebelum menentukan suatu makna.<sup>39</sup>

Penafsiran ini dibangun di atas dua kerangka konseptual. *Pertama*, memahami Al-Qur'ān hanya berhenti pada konteks sejarahnya. Penafsiran yang berorientasi tekstual ini tidak mengembangkan substansi teks menjadi persoalan kekinian. *Kedua*, tidak memasukkan fenomena sosial dalam tujuan utama turunnya Al-Qur'ān. Artinya, permasalahan sosial masa kini berusaha diselesaikan dengan teks-teks masa lalu. Karena fokusnya pada analisis kebahasaan, maka tidak jarang penafsiran ini sangat kuat dalam penalaran

---

<sup>39</sup>M. Nurdin Zuhdi, "Hermeneutika Al-Qur'ān", *Esensia*, XIII, (Juli 2012), h.242.

*bayāni* dan bersifat deduktif, dimana kedudukan teks Al-Qur'ān menjadi dasar penafsiran, dan bahasa menjadi alat analisisnya.<sup>40</sup>

Oleh karena itu, parameter kebenaran yang digunakan dalam kegiatan penafsiran ini adalah kebenaran dalam bidang tekstual (*harfiah*), yaitu dalam memahami makna teks sebagaimana dinyatakan teks secara eksplisit, sedangkan di luar atau di balik teks dianggap bertentangan dengan, atau paling tidak merusak makna aslinya teks. Pada saat yang sama, penafsiran ini juga mengingkari unsur subjektivitas dan kontekstualitas penafsir sebagaimana halnya penafsiran kontekstual. Jika kita tarik paradigma yang melandasi pola penafsiran tekstual, maka hakikat tafsīr tekstual sebenarnya bersifat eksklusif dan literer.

Dikatakan demikian, karena penganut model tafsīr ini meyakini bahwa Al-Qur'ān adalah firman Tuhan yang tidak dapat didekati dengan pendekatan atau metode terkini yang dikembangkan oleh disiplin ilmu lain. Prinsip ini menekankan peran metode kontemporer seperti hermeneutika misalnya. Dalam

---

<sup>40</sup>John Wansbrough, *Qur'ānic Studie; Sources and Methods os Scriptural Interpretation*, (London: Oxford University Press,1977), h.57-58.

mazhab fiqih, penganut tafsir ini sangat jarang sekali golongan yang tidak menafikan sama sekali menggunakan *ra'yu*-nya. Prinsip pembuatan hukum mereka adalah pengebirian peran *ra'yu* atau setidaknya minimal pembatasan kperan akal. Kaidah yang mereka gunakan adalah *lā ra'ya fī ad-dīn* (tidak ada tempat bagi akal dalam agama).

Atas dasar itu, penulis memaknai istilah “tekstual” di sini lebih merujuk pada suatu paradigma berpikir, baik cara, metode maupun pendekatan yang mengacu pada teks<sup>41</sup>, atau makna harfiah dari teks tersebut. Istilah ini secara umum dapat diartikan sebagai kecenderungan suatu pandangan untuk merujuk pada makna teks atau makna harfiahnya. Jadi, yang dimaksud dengan istilah tafsīr tekstual dalam kajian ini adalah suatu kecenderungan atau cara penafsiran yang menitikberatkan pada makna literal teks tanpa menyertakan konteks sosio-historis teks dalam kegiatan

---

<sup>41</sup>Teks merupakan fiksasi atau pelebagaan wacana lisan dalam bentuk tulisan. Penggunaan kata teks dalam Al-Qur’ān secara sederhana dapat dipahami sebagai tulisan yang sampai kepada kita sebagai pembaca; membaca mushafnya. Persoalan selanjutnya adalah bahwa nash atau kalam Allah tidak sebatas firman yang telah dicatat dan dituliskan dalam mushaf, namun alam semesta ini juga merupakan tanda yang jika ditelusuri akan menunjukkan adanya realitas lain yang tidak ada. Komarudin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama; Sebuah Kajian Hermeneutik* (Jakarta: Paramadina, 1996), h. 132-135.

penafsirannya, dan bagaimana merefleksikan makna tersebut. teks tersebut di masa depan. Karena mengutamakan makna literal teks di satu sisi, dan mengingkari peran dan keterlibatan penafsir di sisi lain, maka penentuan makna secara utuh menjadi ranah otoritas teks. Di luar teks tidak ada makna yang dapat dipertanggungjawabkan dan diyakini kebenarannya.<sup>42</sup>

## 2. Tafsir Kontekstual; Tafsir Berorientasi Konteks

Istilah “kontekstual” dalam hal ini sebenarnya merupakan istilah baru. Bukan hanya tidak ada dalam Al-Qur’ān, tapi juga dalam istilah bahasa Indonesia. Ide ini sendiri lahir dari pengungkapan tentang munculnya tafsir Al-Qur’ān selama ini. Menurut Fazlurrahman, sebagai penggagas tafsir kontekstual hanya menghasilkan pemahaman sepotong (parsial). Hal umum yang menyebabkan ini adalah kecenderungan memahami Al-Qur’ān ayat demi ayat, bahkan kata demi kata. Oleh karena itu, penafsiran para sarjana klasik dan abad pertengahan tidak menghasilkan *weltanschauung* (pandangan dunia) yang kohesif dan bermakna bagi kehidupan secara keseluruhan.

---

<sup>42</sup>U. Syafruddin, *Paradigma Tafsir Tekstual dan Kontekstual; Usaha Memaknai Kembali Pesan Al-Qur’ān*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), h.39-41.

Pendekatan kontekstual biasanya dipahami sebagai pendekatan yang tidak hanya melihat keumuman lafaz saja, melainkan mempengaruhi latar belakang turunya (Hasballah, 2017). Selanjutnya nash/teks tersebut harus dipahami sesuai dengan sosio-kultural masyarakat di mana nash/teks tersebut dilahirkan. Karena tidak jarang ditemukan kesalahan dalam memahami suatu nash/teks, jika teks tersebut dipahami secara keseluruhan tanpa adanya kromosom sosial budaya yang melatarbelakanginya atau seseorang melakukan kesalahan karena tidak mengetahui apa sebenarnya nash/teks tersebut.<sup>43</sup>

Lebih lanjut dapat dikatakan hubungan antara teks dan konteks, sebagaimana dikemukakan oleh Komarudin Hidayat, bahwa bahasa dan budaya sebenarnya tidak dapat dipisahkan. Setiap teks muncul dalam sebuah wacana yang memiliki banyak variabel, antara lain politik, ekonomi, psikologis dan lain sebagainya. Sehingga ketika wacana yang spontan dan dialogis dituangkan dalam teks, berpotensi menimbulkan kesalahpahaman di kalangan pembaca. Setidaknya ilmu

---

<sup>43</sup>M. Solahudin, “Pendekatan Tekstual dan Kontekstual dalam Penafsiran Al-Qur’ān”, *Al-Bayan: Jurnal Studi Al-Qur’ān dan Tafsīr*, (Desember 2016), h. 119.

yang diperoleh melalui tuturan lisan akan didasarkan pada ilmu yang diperoleh melalui membaca. Oleh karena itu, karya penerjemahan dan interpretasi yang hanya menampilkan tata bahasa akan kehilangan banyak dimensi teks yang sangat mendasar.<sup>44</sup>

Aturan yang ditetapkan oleh Allah Swt. Secara umum mudah dipahami dan diterapkan oleh umat Islam dari latar belakang budaya dan kebangsaan yang berbeda. Sejauh pengetahuan kita, belum ada satu pun ulama yang menyatakan bahwa semua ajaran Islam harus dipahami secara kontekstual. Dalam hal ini para ulama membagi doktrin Islam menjadi *ma'qūl al-ma'na* dan *ghayr ma'qūl al-ma'na* atau *ta'aqquli* dan *ta'abbudi*. Pada tahap ini semua orang sepakat bahwa permasalahan *ta'abbudi* tidak harus dipahami secara kontekstual. seperti yang dijelaskan M. Quraish Shihab, sikap ini diambil oleh Abu Hānifah (w. 150 H.) yang biasanya sangat bebas dalam pemahamannya – seperti dalam masalah *tamattu'*. Ia menyatakan, denda (dam) tidak boleh dibayar dengan uang, melainkan harus

---

<sup>44</sup>Esty Oktavya dkk, “Konsep Dialetika Penafsiran Al-Qur’ān: Tekstual, Kontekstual, dan Deradikalisasi”, Vol.9, *Gunung Djati Conference Series*, (2022), h. 117.

dibayar dengan darah yang mengalir, karena menurutnya permasalahan tersebut bersifat *ta'abbudi*.<sup>45</sup>

Secara etimologis, kata kontekstual berasal dari kata benda bahasa Inggris *context* yang di Indonesiakan dengan kata “konteks”, yang mana dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia kata ini paling sedikit mempunyai dua arti, 1) Bagian penjelasan atau kalimat yang dapat menunjang atau menambah kejelasan maksudnya, 2) Situasi yang ada hubungannya dengan suatu kejadian. Jadi dapat dipahami bahwa kontekstual berarti menarik suatu bagian atau keadaan yang berkaitan dengan suatu kata/kalimat sehingga dapat menambah dan menunjang makna kata atau kalimat tersebut.<sup>46</sup>

Kata kunci yang sering digunakan dalam tafsir kontekstual adalah akar sejarah. Istilah kontekstual sepertinya mengarah ke sana. Konteks yang dimaksud di sini berbeda dengan konteks yang dimaksudkan dalam tafsir tekstual. Yang dimaksud dengan konteks di sini adalah situasi dan kondisi yang melingkupi pembaca.

---

<sup>45</sup>M. Solahudin, “Pendekatan Tekstual dan Kontekstual dalam Penafsiran Al-Qur’ān”, *Al-Bayan: Jurnal Studi Al-Qur’ān dan Tafsir*, (Desember 2016), h. 119.

<sup>46</sup>Esty Oktavya dkk, “Konsep Dialektika Penafsiran Al-Qur’ān: Tekstual, Kontekstual, dan Deradikalisasi”, Vol.9, *Gunung Djati Conference Series*, (2022), h. 117.

Jadi kontekstual artinya hal-hal yang ada atau berhubungan dengan konteks pembaca. Dalam kamus *al-Maurid* (Inggris-Arab), *context* diartikan sebagai: 1) *al-qarānah* (indikasi) atau *siyāq al-kalām* (kaitan-kaitan, latar belakang “duduk perkara” suatu pernyataan), 2) *bī’ah* (suasana) *muhīt* (yang termasuk). Kontekstual diartikan sebagai *qarānī, mutawaqqif ‘alā al-qarānah* (mempertimbangkan indikasinya).

Fazlurrahman sejak awal merintis metodologi tafsirnya telah menekankan pentingnya memahami kondisi aktual masyarakat Arab ketika Al-Qur’ān diturunkan, untuk menafsirkan pernyataan hukum dan sosial ekonominya. Metode penafsiran yang dikembangkan oleh Rahman dikenal dengan gerakan penafsiran ganda (*double movement*). Metode penafsiran jenis ini biasanya berorientasi pada konteks, baik konteks teks maupun pembacanya. Karena itulah Fazlurrahman menyebut tafsīr kontekstual. Sebagai penerjemah pemikiran Fazlurrahman, Taufik mengatakan ada dua kerangka konseptual tafsīr kontekstual dalam Al-Qur’ān. Dua kerangka konseptual tersebut adalah: 1) Memahami Al-Qur’ān dalam konteksnya dan memproyeksikannya pada situasi saat

ini. 2) Membawa fenomena sosial ke dalam tujuan Al-Qur'ān.

Apabila kedua kerangka di atas dapat di kategorikan sebagai ijtihad dalam hal ini tentunya akan berarti usaha-usaha yang sungguh- sungguh untuk membumikan Al-Qur'ān dan membawa fenomena-fenomena sosial ke dalam naungan Al-Qur'ān. Berdasarkan penjelasan di atas dapat dikatakan bahwa istilah “kontekstual” di sini diartikan sebagai paradigma berpikir, baik cara, metode maupun pendekatannya yang mengacu pada dimensi konteks. Dengan kata lain, istilah umum “kontekstual” secara umum berarti kecenderungan suatu aliran atau pandangan yang mengacu pada dimensi konteks. Dalam penafsiran Al-Qur'ān, yang dimaksud dengan penafsiran berorientasi kontekstual dalam penelitian ini adalah suatu aliran atau kecenderungan penafsiran yang hanya bertumpu pada makna harfiah (lahiriyah) teks, namun juga melibatkan dimensi sosio-historis teks dan keterlibatan subjektif penafsir dalam aktivitasnya interpretasinya.<sup>47</sup>

---

<sup>47</sup>U. Syafruddin, *Paradigma Tafsir Tekstual dan Kontekstual; Usaha Memaknai Kembali Pesan Al-Qur'ān*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), h.42-48.

Jadi, mempelajari ayat-ayat Al-Qur'ān secara kontekstual erat kaitannya dengan pemahaman asbāb al-nuzūl ayat. Meskipun pada kenyataannya tidak semua ayat mempunyai asbāb al-nuzūl, sehingga menjadikan status ayat tersebut bersifat umum atau khusus. Oleh karena itu, dengan mengetahui kondisi-kondisi yang menyebabkan turunnya ayat-ayat Al-Qur'ān, Anda akan dapat dengan mudah menentukan apakah ayat-ayat tersebut dapat dipahami dengan menggunakan pendekatan tekstual atau pendekatan kontekstual. Permasalahannya sekarang adalah bagaimana menentukan mana yang tekstual dan mana yang kontekstual.<sup>48</sup>

---

<sup>48</sup>Nuraini, *Otentisitas Sunnah: Analisis Pemikiran Fazlur Rahman*, (Yogyakarta: AK Group dan Ar-Raniry Press, 2006), h. 42.

**BAB III**  
**AL-TAMĀŚIL DALAM TAFSĪR AL-MIŞBĀĤ**  
**KARYA M. QURAISH SHIHAB**

**A. Riwayat Hidup M. Quraish Shihab**

**1. Biografi M. Quraish Shihab**

Prof. Dr. Muhammad Quraish Shihab, M.A. lahir pada tanggal 16 Februari 1944 di Rappang, Kabupaten Sidereng Rappang, Sulawesi Selatan.<sup>1</sup> Ia berasal dari kalangan intelektual Arab Quraisy-Bugis. Ayahnya adalah Profesor Abdurrahman Shihab, seorang ulama dan guru besar di bidang tafsir yang sebelumnya pernah menjabat sebagai Rektor di Universitas Muslim Indonesia (UMI) dan IAIN Alauddin Makassar.

Sejak kecil, dia sudah dikenal sebagai seseorang yang tekun dan patuh dalam belajar dan beribadah. Pada usia sembilan tahun, dia sering menemani ayahnya selama proses mengajar, sehingga seiring berjalannya waktu mampu membentuk kepribadian dan pengetahuannya. Sebagaimana yang pernah beliau katakan dalam sebuah karyanya yang berjudul “Membumikan Al-Qur’ān” bahwa:

---

<sup>1</sup>M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur’ān*, (Bandung: PT Mizan Pustaka, 2000), h. 5.

“Mendampingi ayah saya dalam kegiatan mengajar sejak usia muda memainkan peran penting dalam membentuk karakter dan pemahaman saya tentang ilmu agama. Pengalaman awal ini menanamkan dalam diri saya rasa hormat yang mendalam terhadap pembelajaran dan komitmen yang kuat terhadap keyakinan saya.”

“Ayah kami, Almarhum Abdurrahman Shihab (1905-1985), adalah seorang guru besar di bidang tafsir. Ia sering mengajak anak-anaknya untuk duduk bersamanya, dan pada saat itu ia akan memberikan nasehat agama. “Saya kemudian menyadari bahwa sebagian besar nasihat ini adalah ayat-ayat Al-Qur’an atau nasihat dari para nabi, sahabat, ahli Al-Qur’an, dan itulah mengapa nasihat itu masih bergema di benak saya.”

Dorongan kuat mengenai pentingnya ilmu dan pendidikan selain dari ayahnya juga datang dari ibunya, Asma Aburisah (1912-1984), yang senantiasa terus menerus menyemangati dia dan saudara-saudaranya untuk rajin belajar dan tidak pernah ragu atau bosan. Beliau selalu mengingatkan anak-anaknya untuk tetap mengamalkan

ajaran agama, sejak mereka masih keciln maupun sudah besar menjadi dokter.<sup>2</sup>

Muhammad Quraish Shihab memulai pendidikannya di kampung halamannya, Ujung Pandang. Dia kemudian melanjutkan pendidikan menengahnya di Malang, tepatnya di Pondok Pesantren *Dar al-Hadis al-Fiqhiyah*. Pada tahun 1958, ia berangkat ke Mesir untuk melanjutkan pendidikannya. Ia diterima di Al-Azhar kelas II Tsanawiyah. Selanjutnya melanjutkan studi bidang Tafsīr dan Hadits di Fakultas Ushuluddin Universitas Al-Azhar dan memperoleh gelar Lc (S-1) pada tahun 1967. Pendidikannya tidak berhenti sampai di situ saja, Ia melanjutkan pendidikan magisternya pada jurusan dan fakultas yang sama di Universitas Al-Azhar. Gelar M.A diperolehnya pada tahun 1969 dengan tesis berjudul “*Al-'Ijāz Al-Tāsyri'ī Li Al-Qur'ān Al-Karīm.*” Dengan perasaan gembira ia kembali ke kampung halamannya. Rasa rindunya terhadap orang tua dan kerabatnya akhirnya terobati setelah ia kembali ke rumah.

Quraish Shihab nyaris menjadi bujangan lapuk setelah menginjak usia 30 tahun. Meski kakak laki-lakinya menikah pada usia 18 tahun dan adik laki-lakinya menikah lebih awal, dia tetap membujang hingga usia 31 tahun. Pada 16

---

<sup>2</sup>Hasan Ahmad Said, *Diskursus Munasabah Al-Qurān dalam Tafsīr Al-Miṣbāh*, (Jakarta: Amzah, 2015), h.85.

Februari 1975, ia menikah dengan wanita asal Solo bernama Fatmawati. Mereka memiliki lima orang anak: empat putri dan satu putra. Putri pertama mereka, Najla lahir pada 11 September 1976. Putri kedua mereka, Najwa lahir pada 16 September 1977. Putri ketiga mereka, Nasma lahir pada 1982. Anak keempat mereka, Ahad lahir pada 1 Juli 1983. Dan bungsu mereka, Nahla lahir pada bulan Oktober 1986.

Pada tahun 1980-1982, Muhammad Quraish Shihab mengejar dan memperoleh gelar Doktor di Universitas Al-Azhar. Disertasinya berjudul *Naẓm al-Durar li al-Baqā'ī, Taḥqīq wa Dirāsah*. Beliau lulus dengan predikat Summa Cumlaude dengan disertasi penghargaan tingkat pertama di Asia Tenggara yang meraih gelar Doktor. Sekembalinya ke Indonesia pada tahun 1984, M. Quraish Shihab ditugaskan di fakultas Ushuluddin dan Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah (sekarang UIN Syarif Hidayatullah) Jakarta.

Kontribusinya di dunia pendidikan membawa beliau menjabat sebagai Rektor di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta selama dua periode, pertama pada tahun 1992-1996 dan kemudian pada tahun 1997-1998. Selain kegiatan akademis, ia juga aktif terlibat dalam penulisan dan penerbitan, dengan lebih dari 20 buku sebagai penghargaannya. Di luar bidang akademik, beliau pernah menduduki berbagai jabatan penting seperti Ketua Majelis Ulama Indonesia (MUI) Pusat

sejak tahun 1984, Ketua Lembaga Pengembangan Al-Qur'ān, Anggota Pentashih Lajnah Al-Qur'ān Departemen Agama sejak tahun 1989, dan Anggota Dewan Pertimbangan Pendidikan Nasional sejak tahun 1989.<sup>3</sup>

Keterlibatan Prof. M. Quraish Shihab merambah ke beberapa organisasi profesi. Beliau pernah mengelola Gabungan Ilmu-ilmu Syariah dan memimpin Konsorsium Ilmu-ilmu Agama Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. Selain itu, beliau menjabat sebagai Asisten Ketua Umum Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI). Pada awal tahun 1998, ia menjabat Menteri Agama pada Kabinet Pembangunan VII selama kurang lebih dua bulan. Selanjutnya beliau diangkat menjadi Duta Besar Luar Biasa dan Berkuasa Penuh Republik Indonesia untuk Republik Arab Mesir merangkap Republik Djibouti, dengan kediaman diplomatiknya berlokasi di Kairo.

## **2. Karya-Karya M. Quraish Shihab**

Diantara karya-karya M. Quraish Shihab antara lain:

- a. Wawasan Al-Qur'ān (Tafsīr Mauḍū'ī): Berbagai Persoalan Umat

Buku ini berisi kumpulan makalah yang disampaikan pada acara pengajian di Masjid

---

<sup>3</sup>Ahmad Zainal Abidin dan Thoriqul Aziz, *Khazanah Tafsīr Nusantara*, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2023), h. 250.

Istiqlal, Jakarta. Kajian ini diadakan setiap bulan dan dirancang khusus bagi para eksekutif dan pejabat di sektor swasta dan pemerintahan, namun juga terbuka bagi siapa saja yang berminat.

- b. Tafsīr Al-Manār, Keistimewaan dan Kelemahannya (Ujung Pandang: IAIN Alaudin, 1984).

Buku ini adalah sebuah karya untuk mengevaluasi pemahaman Muhammad abduh dan Rasyid Ridha sebagai penulis Tafsīr al-Manar. Awalnya, tafsīr ini adalah bagian jurnal al-Manar di Mesir. Jurnal ini mendapat inspirasi dari pemahaman Jamaluddin al-Afghani dan menjadi kajian menarik bagi Rasyid Ridha. Di tengah menginterpretasikan makna Al-Qur'ān. Rasyid Ridha melaksanakan pembaharuan, menjadikan kajian ini menarik baginya karena dia menjumpai kontradiksi dalam interpretasinya terhadap ayat-ayat Al-Qur'ān.

Berkaitan dengan hal tersebut, M. Quraish Shihab berusaha menjelaskan keutamaan Al-Manar yang sangat menekankan karakter rasionalitas dalam menginterpretasikan ayat-ayat Al-Qur'ān. Selain itu, M. Quraish Shihab juga

menguraikan ciri-ciri kelemahannya terkait dengan konsistensi yang dilakukan Muhammad Abduh.<sup>4</sup>

c. Hidangan Ilahi Ayat-Ayat Tahlil

Buku ini berisi kumpulan ceramah-ceramah yang disampaikan oleh Quraish Shihab pada acara tahlilan yang diadakan di kediaman Presiden Soeharto untuk mendoakan wafatnya Fatimah Siti Hartinah Soeharto (pada tahun 1996).

d. Tafsīr Al-Qur'ān Al-Karīm

Tafsīr atas surah-surah pendek berdasarkan urutan turunnya wahyu. Buku ini terbit setelah buku “Wawasan Al-Qur'ān”. Penjelasan dalam buku ini menggunakan mekanisme penyajian yang sedikit berbeda dibandingkan dengan karya-karya M. Quraish Shihab sebelumnya. Yaitu lebih merujuk pada surat-surat pendek bukan berdasarkan urutan wahyu seperti yang terdapat di dalam Mushaf.<sup>5</sup>

e. Membumikan Al-Qur'ān

Buku ini bersumber dari 60 lebih esai dan kulture yang dibawakan oleh M. Quraish Shihab

---

<sup>4</sup>Ignaz Golziher, *Madzhab Tafsīr; dari Klasik Hingga Modern* (terj.) Cet.III, (2006), h.396.

<sup>5</sup>Islah Gusmian, *Khazanah Tafsīr Indonesia: dari Hermeneutika hingga Ideologi*, (Jakarta:Teraju,2003), h.82-83.

pada kurun 1975-1992. Tema dan gaya bahasa buku ini terbagi menjadi dua bagian. Pada bagian pertama, M. Quraish Shihab secara detail menjelaskan berbagai “aturan main” terkait pemahaman Al-Qur’ān. Pada bagian kedua, M. Quraish Shihab secara kreatif menunjukkan kemampuannya dalam memahami permasalahan dan mencari solusi. Permasalahan intelektual dan sosial yang muncul dalam masyarakat berdasarkan “kaidah pokok” Al-Qur’ān.<sup>6</sup>

f. Fatwa-Fatwa M. Quraish Shihab Seputar Tafsīr Al-Qur’ān

Buku ini mempelajari mengenai fatwa-fatwa M. Quraish Shihab dalam artian mempelajari penafsiran Al-Qur’ān dari berbagai aspek. Meliputi hukum agama, wawasan agama, puasa dan zakat.<sup>7</sup> Buku ini dapat menjadi rujukan bagi mereka yang ingin memahami pemikiran dan pandangan M. Quraish Shihab tentang tafsīr Al-Qur’ān.

---

<sup>6</sup>Lihat *Membumikan Al-Qur’ān*, (Bandung: Mizan,1995).

<sup>7</sup>M. Quraish Shihab, *Fatwa-Fatwa Muhammad Quraish Shihab Seputar Tafsīr Al-Qur’ān*, (Bandung : Mizan, 2001)

- g. Menyingkap Tabir Ilahi *Asmā' al-Husna* dalam Perspektif Al-Qur'ān

Buku ini berusaha mengajak pembaca untuk “membuka” tabir Tuhan agar dapat melihat Allah dengan mata nurani, dan bukan Allah yang paling pedih penderitaannya dan paling besar ancamannya. Namun Allah mengatasi murka-Nya dengan rahmat dan pintu ampunan-Nya yang selalu terbuka.

- h. Fatwa-Fatwa M. Quraish Shihab Seputar Muamalah

Buku ini mempelajari hal yang sama, namun dalam bidang ilmu yang berbeda yaitu seputar mu'āmalah dengan pilihan-pilihan pembagian harta dan harta yang diatur dalam Al-Qur'ān.

- i. Tafsīr al-Miṣbāḥ, Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'ān

Buku ini merupakan tafsīr Al-Qur'ān lengkap 30 Juz, terdiri dari 15 jilid, dengan ulasan ayat-ayat Al-Qur'ān secara menyeluruh.

## **B. Tafsir Al-Misbah**

### **1. Latar Belakang Penulisan Kitab Tafsir Al-Misbah**

Tafsir al-Misbah yang ditulis oleh Quraish Shihab dengan tujuan tertentu untuk memperkenalkan kembali pentingnya mempelajari dan memahami Al-Qur'an kepada khalayak yang lebih luas, sebagai respon terhadap melemahnya kajian Al-Qur'an yang tidak lagi menjadi pedoman hidup dan pengambilan keputusan.<sup>8</sup> Menurut Quraish Shihab, membaca Al-Qur'an telah menggiring minat umat Islam di milenium ini, seolah-olah kitab suci Al-Qur'an diturunkan semata-mata untuk dibaca.

Quraish Shihab melalui karyanya, menyoroti perlunya mendalami Al-Qur'an lebih dari sekadar pembacaan ritual. Hal ini melibatkan bagaimana seseorang dalam menggali makna, konteks, dan menerapkan ajarannya dalam kehidupan sehari-hari. Kitab Tafsir al-Misbah disusun karena berbagai alasan, antara lain sebagai berikut: *Pertama*, menyampaikan secara detail apa pesan yang terkandung di Al-Qur'an, serta menyampaikan tema yang terkait dengan perkembangan keberadaan manusia, sehingga mempermudah umat Islam dalam memahami maksud ayat-ayat Al-Qur'an.

---

<sup>8</sup>Atik Wartini, "Corak Penafsiran M.Quraish Shihab dalam Tafsir Al-Misbah," *Hunafa: Jurnal Studia Islamika*, Vol. 11, (2014), h.115–116.

*Kedua*, adanya kekeliruan manusia dalam menjelaskan fungsi Al-Qur'ān. Misalnya, walaupun tidak ada yang tahu apa yang mereka baca, mereka mempunyai kebiasaan membaca surah al-Wāqī'ah berulang-ulang. Banyaknya kitab fadilah ayat-ayat tertentu dalam kitab-kitab Indonesia mendukung teori ini. Pernyataan ini membutuhkan beberapa penjelasan yang rinci dan mendalam tentang pesan-pesan yang terkandung dalam Al-Qur'ān.

*Ketiga*, akademisi yang tidak memahami materi keilmuan melakukan kesalahan dalam pengetahuan Al-Qur'ān. Banyak di antara mereka yang tidak menyadari bahwa kaidah-kaidah penulisan Al-Qur'ān mempunyai komponen pengajaran yang kuat di dalamnya. Terakhir, M. Quraish Shihab mendapat dukungan dari kaum muslimin Indonesia, yang menghangatkan dan memotivasinya untuk menulis kitab tafsīr tersebut.

Adapun tujuan Quraish Shihab dalam membuat Tafsīr al-Miṣbāh adalah sebagai berikut:<sup>9</sup>

- a. Memperkenalkan pandangan-pandangan baru yang dikemukakan oleh para ulama yang tersebar di seluruh Indonesia.

---

<sup>9</sup>Afrizal Nur, *Tafsīr Al-Miṣbāh dalam Sorotan Kritik terhadap Karya Tafsīr Prof. Quraish Shihab*, (Jakarta Timur: Pustaka Al-Kautsar, 2018), h.4-5.

- b. Untuk mengatasi kritik yang sering terdengar mengenai kesalahan sistematis Al-Qur'ān, dengan menekankan bahwa kritik tersebut menggarisbawahi keunikannya..
- c. Untuk mengisi kesenjangan yang signifikan dalam keilmuan Al-Qur'ān di Indonesia, mengingat hampir 30 tahun telah berlalu sejak Tafsīr al-Azhar karya Buya Hamka ditulis, sehingga memberikan kontribusi baru dalam tafsīr Al-Qur'ān Indonesia.

Maka dapat disimpulkan bahwa alasan pembuatan Tafsīr al-Miṣbāḥ adalah karena keinginan Quraish Shihab untuk menjadikan Al-Qur'ān lebih mudah diakses dan dipahami oleh khalayak yang lebih luas, khususnya mereka yang mungkin kekurangan waktu, pengetahuan dasar, atau bahan referensi yang memadai untuk terlibat dengan itu secara lebih mendalam. Dengan memberikan tafsīr kontemporer yang menjawab kebutuhan dan tantangan masa kini, Quraish Shihab bertujuan untuk memastikan pesan Al-Qur'ān tetap relevan dan berdampak bagi yang mempelajarinya. Upaya ini mencerminkan komitmen untuk menumbuhkan pemahaman dan penghayatan yang lebih

mendalam terhadap ajaran Al-Qur'ān di lingkungan umat Islam.<sup>10</sup>

## 2. Metode dan Corak Penafsiran

Tafsīr al-Miṣbāḥ disusun mulai dari surah al-Fātiḥah sampai dengan surah an-Nās menurut urutan mushaf Usmani. Penjelasannya disertai dengan analisis rinci yang mencakup berbagai aspek, antara lain kebahasaan, asbābun nuzūl (latar belakang turunnya wahyu), munasabah (hubungan tematik) antara ayat dan surah, serta keselarasannya dalam berbagai aspek tersebut. Dengan demikian, kitab Tafsir al-Miṣbāḥ termasuk ke dalam tafsīr yang menggunakan metode tafsīr tahlīlī (analisis). Metode ini melibatkan penafsiran Al-Qur'ān dengan mengkaji isi ayat-ayat dari segala aspek secara komprehensif. Buku ini disusun berdasarkan susunan mushaf yang ada saat ini. M. Quraish Shihab mengawali tafsirnya dengan Surah Al-Fātiḥah dan diakhiri dengan surah an-Nās.<sup>11</sup>

Menurut Quraish Shihab, prosedur tahlīlī meliputi pengertian ayat-ayat Al-Qur'ān dari berbagai sudut pandang. Pendekatan ini didasarkan pada susunan surah maupun ayat

---

<sup>10</sup>M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Miṣbāḥ: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'ān*, Cet.X, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), h. x-xi.

<sup>11</sup>Lihat. Abd. Hayy al-Farmawi, al- Bidāyah fī Tafsīr al-Maudū'ī, Suryan A. Jamrah, *Pengantar Ilmu Tafsīr Maudū'ī*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994), h. 12.

dalam mushaf, dengan mengutamakan pada isi lafaz (perkataan), munasabah (hubungan tematik) antara ayat dan surah, asbābun nuzūl (peristiwa turunnya wahyu), terkait hadis, dan sudut pandang penafsir.<sup>12</sup> Prosedur tahlīlī yang digunakan dalam karya ini tidak sesuai dengan susunan mushaf, melainkan mengikuti urutan kronologis turunnya surat-surat terkait, kecuali surat al-Fātiḥah yang dianggap sebagai pusat Al-Qur’ān. (*Ummul Qur’ān*). Dalam kitab Tafsīr al-Miṣbāḥ, Prof. Quraish Shihab lebih fokus pada pemahaman kosakata dan ungkapan, mengacu pada pandangan para ahli bahasa, kemudian mengkaji kosakata atau ungkapan yang digunakan dalam Al-Qur’ān.

Jika kita perhatikan dari sumbernya, maka tafsir ini memang termasuk dalam kategori tafsīr *bi al-ra’yi*. Metode penafsiran ini menekankan pada penggunaan ijtihad atau penalaran pribadi dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur’ān, artinya mufassir menggunakan pengetahuan dan pemahaman pribadinya untuk menjelaskan makna-makna Al-Qur’ān. Metode ini memungkinkan para mufassir menghadirkan tafsīr yang beragam dan kontekstual, sesuai dengan kebutuhan zaman dan pemahaman mereka terhadap pesan

---

<sup>12</sup>Afrizal Nur, *Tafsīr Al-Miṣbāḥ Dalam Sorotan Kritik Terhadap Karya Tafsīr Prof. Quraish Shihab*, (Jakarta Timur: Pustaka Al-Kautsar, 2018), h.7.

Al-Qur'ān. Hal ini berbeda dengan penafsiran tradisional yang mungkin lebih terikat pada penafsiran para ulama sebelumnya.

Jika menelaah bagaimana Tafsīr al-Miṣbāḥ dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'ān, terlihat jelas bahwa dalam tafsīr ini menggunakan metode muqaran (perbandingan) secara ekstensif yang melibatkan beberapa aspek, diantaranya dengan menafsirkan ayat dengan ayat, ayat dengan hadis, ayat dengan surah, atau surah dengan surah yang lainnya.<sup>13</sup> Tafsīr al-Miṣbāḥ merupakan tafsīr kontemporer dengan desain dan ilustrasi saat ini sehingga pembaca bisa memahami dengan mudah karena ilustrasinya dekat dengan keseharian mereka.<sup>14</sup> Dari sisi corak, Tafsīr al-Miṣbāḥ cenderung kepada corak sastra dan budaya kemasyarakatan (*al-adabi ijtmā'i*), yaitu corak tafsir yang berusaha memahami nash-nash Al-Qur'ān dengan cara pertama dan utama mengemukakan ungkapan-ungkapan Al-Qur'ān secara detail, selanjutnya menjelaskan makna-makna

---

<sup>13</sup>Syahrin Pasaribu, *Metode Muqaran Dalam Al-Qur'ān*, Vol.9 No.1, h.44.

<sup>14</sup>Saifuddin, "Revolusi Mental Dalam Perspektif Al-Qur'ān Studi Penafsiran M.Quraish Shihab", *Maghza*, Vol.1No.2 (Juli-Desember 2016), h.61-62.

yang dimaksud oleh Al-Qur'ān yang dikaji dengan kenyataan sosial dan sistem budaya yang ada.<sup>15</sup>

Corak Tafsīr al-Miṣbāḥ mengacu pada gaya atau pendekatan yang digunakan oleh seorang mufassir dalam menafsirkan kitab suci Al-Qur'ān untuk menggali makna-makna dan rahasia-rahasia Al-Qur'ān. Menurut Muhammad Husein Al-Dzahabi, corak penafsiran Al-Qur'ān ini bertujuan untuk mengemukakan aspek keagungan dialek dan keajaiban Al-Qur'ān, menjelaskan implikasi dan sasaran Al-Qur'ān, mengungkapkan hukum-hukum alam yang agung, membantu mengatasi problema umat Islam dan manusia, mendapatkan keselamatan di dunia dan akhirat, mempertemukan antara ajaran Al-Qur'ān dengan teori-teori ilmiah yang relevan dalam konteks zaman modern.

Al-Qur'ān menegaskan dirinya sebagai kitab suci yang kekal, mampu bertahan sepanjang perkembangan zaman dan kebudayaan manusia hingga akhir zaman. Ia berupaya menghilangkan keraguan dan kritik yang dilontarkan terhadapnya dengan argumen kuat yang mengungkap kebohongan dan menegaskan kebenarannya.<sup>16</sup>

---

<sup>15</sup>Yayat Suhayat dan Siti Asiah, "Metodologi Tafsīr al-Miṣbāḥ", *Jurnal Pendidikan Indonesia: Teori Penelitian dan Inovasi*, Vol.2 No.5, (September,2022), h.73.

<sup>16</sup>Abdul Hayy Al-Farmawy, *Metode Tafsīr dan Cara Penerapannya*, (Bandung: Pustaka Setia, 2002), h.71-72.

Dalam pandangan M. Quraish Shihab, Al-Qur'ān mencakup tiga aspek utama: keimanan, syariah, dan akhlak. Untuk mencapai aspek moralnya, Al-Qur'ān menggunakan tiga metode utama:

- a. Al-Qur'ān mengarahkan orang-orang beriman untuk mengamati dan merenungkan ayat-ayat Allah di alam semesta, mendorong apresiasi dan penghormatan yang mendalam terhadap alam sebagai sarana mengembangkan wawasan spiritual dan kerendahan hati.
- b. Perintah Mencermati Pertumbuhan dan Perkembangan
- c. Al-Qur'ān memanfaatkan kisah-kisah para nabi, bangsa, dan peristiwa sejarah sebagai sarana mengajarkan pelajaran akhlak, memberikan teladan teladan, mengambil pelajaran, dan menjadi teladan yang lembut. Peringatan kisah-kisah ini menggambarkan konsekuensi dari tindakan dan pilihan.
- d. Al-Qur'ān memuat janji pahala atas amal shaleh dan peringatan hukuman atas perbuatan zalim, baik di dunia maupun di akhirat. Jaminan dan peringatan ini berfungsi sebagai insentif untuk

mematuhi prinsip-prinsip moral dan menghindari pelanggaran.<sup>17</sup>

Metode-metode yang digunakan oleh Al-Qur'ān ini mendasari pendekatan komprehensifnya dalam membina karakter moral dan membimbing individu menuju perilaku etis dalam semua aspek kehidupan. Mereka menekankan keterkaitan antara iman, hukum, dan moralitas, yang bertujuan untuk menumbuhkan masyarakat yang seimbang dan berbudi luhur. Karya-karya M. Quraish Shihab pada umumnya, tampil sebagai karya tulis yang khas, termasuk didalamnya Tafsīr al-Miṣbāḥ. Dalam memilih gaya bahasa yang digunakan, M. Quraish Shihab lebih mengedepankan kemudahan konsumen/ pembaca yang tingkat intelektualitasnya relatif lebih beragam. Hal ini dapat dilihat dalam setiap dialek yang sering digunakan M. Quraish Shihab dalam mengarang karya-karyanya mudah diterima di segala kalangan khususnya di Indonesia.<sup>18</sup>

Secara umum Tafsīr al-Miṣbāḥ menonjolkan gaya kebahasaan yang dominan, yang menjadi ciri metodologi penafsirannya sehingga disebut *bil rā'yi*. Dalam artian dengan cara menggunakan realita sosial yang menjadi latar

---

<sup>17</sup>Abdul Hayy Al-Farmawy, *Metode Tafsīr dan Cara Penerapannya*, (Bandung: Pustaka Setia, 2002), h.72.

<sup>18</sup>Abdul Mu'in Salim, *Metodologi Ilmu Tafsīr*, (Yogyakarta: Teras, 2005), h.99.

belakang dan sebab turunya ayat, kemampuan dan pengetahuan linguistik, pemahaman alam dan kapasitas ilmiahnya.<sup>19</sup>

### **3. Sistematika Penulisan Kitab Tafsīr al-Miṣbāḥ**

Tafsīr al-Miṣbāḥ yang disusun oleh M. Quraish Shihab berjumlah XV volume, mencakup seluruh isi kandungan Al-Qur'ān sebanyak 30 juz. Tafsīr ini pertama kali dipublikasikan oleh Penerbit Lentera Hati, Jakarta, pada 2000. Kemudian dipublikasikan kedua kalinya pada 2004. Dari kelima belas volume tafsīr, tiap-tiap bagian mempunyai ketebalan halaman dan jumlah surah yang tidak sama. Untuk lebih jelasnya, berikut disajikan nama-nama surah pada tiap-tiap volume beserta jumlahnya.

M. Quraish Shihab dalam mengungkapkan penafsirannya menggunakan tertib mushafi. Maksudnya dalam menjelaskan ayat-ayat Al-Qur'ān, ia mengikuti urutan sesuai dalam susunan mushaf, ayat demi ayat, surah demi surah, yang awali dengan surah al-Fātiḥah dan diakhiri dengan surah an-Nās. Sebelum menafsirkan ayat, setiap awal surah mempunyai pengantar yang berisi keterangan-keterangan. Keterangan-keterangan itu meliputi:

---

<sup>19</sup>Abdul Mu'in Salim, *Metodologi Ilmu Tafsīr...*, h.99.

- a. Keterangan yang berkenaan banyaknya ayat dan tempat yang diturunkan pada surah tersebut, apakah ia termasuk surah Makiyyah atau Madaniyyah.
- b. Keterangan yang berhubungan dengan penamaan surah, nama lain dari surah tersebut jika ada, serta alasan mengapa diberi nama demikian, juga keterangan ayat yang dipakai untuk memberi nama surah itu, jika nama surahnya diambil dari salah satu ayat dalam surah itu.
- c. Keterangan mengenai topik utama atau tujuan surah.
- d. Adanya korelasi (munasabah) antara surah sebelum dan sesudahnya.
- e. Keterangan nomor urut surah berdasarkan urutan mushaf dan turunnya, disertai keterangan nama-nama surah yang turun sebelum ataupun sesudahnya serta munasabah antara surah-surah itu.
- f. Keterangan mengenai *asbāb al-nuzūl*<sup>20</sup> surah, jika surah itu memiliki *asbāb al-nuzūl*.

---

<sup>20</sup>Asbab al-Nuzul berarti sebab turunnya ayat al-Qur'an. Untuk mengetahui sebab turunnya Al-Qur'an ini bisa dilihat berdasarkan riwayat-riwayat Hadis, Atsar, atau Qaul Shahabat. Dengan demikian

Kegunaan keterangan yang dipaparkan oleh M. Quraish Shihab pada penjelasan awal tiap surah adalah untuk mempermudah para pembaca dalam mengkaji dan memahami inti surah dan makna yang tersirat dalam surah tersebut. Sebelum melakukan analisis dan interpretasi lebih lanjut, langkah yang perlu dilakukan oleh M. Quraish Shihab adalah mengelompokkan atau memisahkan ayat-ayat dalam suatu surah menjadi kelompok-kelompok kecil yang berkesinambungan satu sama lain. Hal ini berfungsi untuk memudahkan pembaca dalam mengkaji dan memahami kandungannya. Selanjutnya memberikan keterangan mengenai makna kosa kata (*Tafsīr Mufradat*) yang menjadi kata kunci dalam ayat tersebut. Tidak ketinggalan pula memaparkan keterangan mengenai korelasi dari ayat tersebut. Pada penutupan tiap surah, Quraish Shihab selalu mengakhiri dengan kesimpulan, semacam substansi pokok surah serta pandangan munasabah atau kesesuaian yang terkandung dalam surah tersebut.

Melalui pemaparan di atas dapat disimpulkan bahwa sistematika yang dipakai oleh Quraish Shihab dalam menyusun kitab tafsīr kurang lebih sama dengan susunan

---

akan diketahui mengenai penjelasan kondisinya, hukumnya, maupun hari dan tempat turunnya. Lebih detail lihat: Muhammad Bakr Ismail, *Dirāsāt fī Ulum al-Qur’ān*, (Kairo: Dar al-Manar, 1991), hlm. 175.

yang digunakan oleh kitab-kitab tafsīr lain. Jadi apa yang dilakukannya bukanlah sesuatu yang baru dan khas sama sekali. Seandainya ada hal yang perlu ditulis dan ditandai adalah penekanannya pada segi-segi korelasi atau keserasian Al-Qurʿān. Hal ini dapat dipahami karena ia memang menekankan aspek itu, sebagaimana nama judul yang dipakai, yaitu Tafsīr al-Miṣbāḥ: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qurʿān.

Tafsir al-Misbah terdiri dari 15 volume, dengan rincian sebagai berikut:

- a. Volume 1: Al-Fātiḥah s/d Al-Bāqarāḥ, Halaman : 624 + xxviii halaman
- b. Volume 2: Ali-ʿImrān s/d An-Nisāʿ, Halaman : 659 + vi halaman
- c. Volume 3: Al-Māʿidah, Halaman : 257 + v halaman
- d. Volume 4: Al-Anʿām, Halaman : 367 + v halaman
- e. Volume 5: Al-Aʿrāf s/d At-Taubah, Halaman : 765 + vi halaman
- f. Volume 6: Yunūs s/d Ar-Rāʿd, Halaman : 613 + vi halaman
- g. Volume 7: Ibrāhim s/d Al-Isrāʿ, Halaman : 585 + vi halaman

- h. Volume 8: Al-Kahf s/d Al-Anbiyā', Halaman : 524 + vi halaman
- i. Volume 9: Al-Hajj s/d Al-Furqān, Halaman : 554 + vi halaman
- j. Volume 10: Asy-Syu'āra s/d Al-ʿAnkābūt, Halaman : 547 + vi halaman
- k. Volume 11: Ar-Rūm s/d Yasin, Halaman : 582 + vi halaman
- l. Volume 12: Ash-Şāffāt s/d Az-Zukhruf, Halaman : 601 + vi halaman
- m. Volume 13: Ad-Dukhān s/d Al-Wāqi'ah, Halaman : 586 + vii halaman
- n. Volume 14: Al-Ĥadīd s/d Al-Mursalāt, Halaman : 695 + vii halaman
- o. Volume 15: Juz ʿAmmā, Halaman : 646 + viii halaman

#### **4. Kelebihan dan Kekurangan Kitab Tafsīr al-Miṣbāḥ**

Sebagai sebuah karya manusia biasa, Tafsīr al-Miṣbāḥ tentu saja memiliki kelebihan dan juga kekurangan.<sup>21</sup>

Di antara kelebihan yang terdapat dalam Tafsīr al-Miṣbāḥ adalah:

---

<sup>21</sup>M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Miṣbāḥ: Pesan Kesan dan Keserasian Al-Qurʿān*, Cet.V, (Jakarta: Lentera Hati, 2005), h. xiii.

- a. Penafsirannya yang bersifat kontekstual didasarkan pada pendekatan sosiologis-antropologis yang memberikan kemudahan kepada pembacanya untuk memahami makna yang tersirat di dalam Al-Qur'ān.
- b. Dalam menganalisis hal kebahasaan sangat bagus karena ditampilkan juga pendapat para ulama seputar kebahasaan itu.
- c. Menjelaskan munasabah secara luas dan rinci.

Sedangkan diantara kekurangannya adalah banyaknya menampilkan pendapat para ulama tetapi tidak menyimpulkan pendapat yang unggul sehingga untuk kalangan awam akan membingungkan.

### **C. *Al-Tamāsīl* Menurut Penafsiran Quraish Shihab**

#### **1. Penafsiran Quraish Shihab Surah As-Sabā' Ayat 13**

Sebagaimana disebutkan dalam bab II sebelumnya, bahwa dalam “Ensiklopedia Al-Qur'ān” kata *al-tamāsīl* di dalam al-Qur'ān disebut sebanyak 2 kali. Yaitu terdapat dalam surah as-Sabā' ayat 13 dan surah al-Anbiyā' ayat 52. Berdasarkan penafsiran M. Quraish Shihab dalam tafsīr al-Miṣbāḥ, berikut ini akan peneliti deskripsikan bagaimana hakikat makna dari *al-tamāsīl* tersebut.

يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِبٍ وَتَمَاثِيلَ وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رُسِيَّتٍ ۚ اِعْمَلُوا  
اَلْ دَاوُدَ شُكْرًا وَقَلِيلًا مِّنْ عِبَادِيَ الشُّكُورِ

Artinya: Mereka (para jin) selalu bekerja untuk Sulaiman sesuai dengan kehendaknya. Di antaranya (membuat) gedung-gedung tinggi, patung-patung, piring-piring (besarnya) seperti kolam dan periuk-periuk yang tetap (di atas tungku). Bekerjalah wahai keluarga Daud untuk bersyukur. Sedikit sekali dari hamba-hamba-Ku yang banyak bersyukur. (QS. As-Sabā’ [34]:13)<sup>22</sup>

Setelah ayat sebelumnya menjelaskan tentang ketundukan sebagian jin kepada Nabi Sulaiman a.s., kini surah as-Sabā’ ayat 13 memberikan wawasan bagaimana seni dapat berfungsi sebagai sarana ekspresi keindahan dalam konteks Islam. Ayat di atas menjelaskan tentang tugas beberapa jin yang berada di bawah perintah Nabi Sulaiman a.s. Tugas mereka antara lain membangun *gedung-gedung tinggi* yang bisa dijadikan benteng atau tempat ibadah. Jin ditugaskan membuat patung bukan untuk penyembahan berhala tetapi untuk hiasan. Pembuatan *patung-patung* dan *gedung-gedung yang tinggi* menunjukkan bahwa seni dapat berfungsi sebagai ekspresi kreativitas manusia.

---

<sup>22</sup>Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’ān, *Al-Qur’ān dan Terjemahannya*, (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat kementerian Agama RI, 2019), h. 429.

Seni dalam hal ini tidak hanya berfungsi secara praktis tetapi juga estetis, memberikan keindahan dan dekorasi pada lingkungan. Patung-patung ini bisa melambangkan malaikat atau orang saleh, dimaksudkan untuk menginspirasi dan mengingatkan orang akan sifat-sifat berbudi luhur. Dan membuat piring berukuran besar seperti penahan udara dan panci besar yang diletakkan di atas kompor karena sangat berat dan besar. Itu sebagian dari rahmat Kami, oleh karena itu Kami berfirman; “Nikmatilah anugerah itu dan *beramallah* haī keluarga Daud untuk mendekatkan diri kepada Allah dan *sebagai tanda kesyukuran* kepada-Nya.” Demikianlah Kami perintahkan kepada mereka dan sesungguhnya hanya *sedikit* sekali *hamba-Ku yang sempurna syukurnya*.”<sup>23</sup> Ayat tersebut menekankan bahwa kemampuan tersebut dan karya yang dihasilkan merupakan bagian dari rahmat Allah Swt yang dilimpahkan kepada Nabi Sulaiman a.s. Ia memerintahkan keluarga Daud untuk bersyukur dengan menggunakan pemberian tersebut secara bertanggung jawab dan bijaksana.

Kata *mahārib* (محاريب) merupakan bentuk jamak dari kata *mihrāb* (محراب). Pada mulanya *mihrāb* berarti *tempat*

---

<sup>23</sup>M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Miṣbāḥ: Pesan Kesan dan Keserasian Al-Qur’ān*, Vol.11, (Jakarta: Lentera Hati, 2005), h. 358.

*melempar* (حراّب) *hirāb* (semacam lembing).<sup>24</sup> Dari sini kata tersebut diartikan *benteng*. Kata ini berkembang maknanya sehingga dipahami juga dalam arti *tempat shalat* tempat itu adalah tempat memerangi setan. Dalam perkembangan lebih jauh kata *mihrāb* digunakan dalam arti tempat berdirinya imam guna memimpin shalat, tetapi bukan makna ini, yang dimaksud oleh ayat di atas.

Kata *tamāsil* (تمائيل) yang muncul dalam surah Sabā' ayat 13 merupakan bentuk jamak dari *timsāl* (تمثال) yakni sesuatu yang bersifat material, berbentuk dan bergambar. Ia bisa terbuat dari kayu, batu dan sebagainya yang dibentuk sedemikian rupa. Kata *jifān* (جفان) merupakan bentuk jamak dari kata *jafnah* (جفنة) yaitu *piring* atau *wadah tempat makanan*. Ini juga digunakan dalam arti *wadah/sumur kecil* yang menampung air. Wadah atau piring tersebut sangat besar sehingga beliau menggambarkannya sebagai (الجواب) *al-jawābi*, yang merupakan bentuk jamak dari kata (جابية) *jābiyah*, yaitu *kolam yang luas dan dalam*. Konon wadah tersebut digunakan sebagai tempat udara untuk membersihkan korban yang akan mereka persembahkan.

Kata (قدور) *qudūr* merupakan bentuk jamak dari kata (قدر) *qidir*, yaitu *periuk* yang merupakan wadah untuk

---

<sup>24</sup>M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Miṣbāḥ: Pesan Kesan dan Keserasian Al-Qur'ān*, Vol.11,... h. 358.

memasak. Saking besarnya sehingga tidak bisa digerakkan, demikianlah istilah *rasiyat* yang artinya *mantap/tidak bergerak*. Periuk-periuk ini digunakan untuk memasak makanan bagi bala tentara Sulaiman. Demikian dalam Perjanjian Lama. Kata (قليل) *qalīl* yang berarti *sedikit* ditampilkan dalam bentuk *nakirah/indefinit*, sehingga artinya *amat sedikit*. Dengan menggunakan hiperbola pada kata *syakūr* dan kata *amat sedikit*, ayat ini mengisyaratkan bahwa orang-orang yang bersyukur walaupun tidak sempurna, jumlahnya tidak sedikit namun bisa jadi cukup banyak. Sesungguhnya rasa syukur itu ada tingkatannya dan mencakup aspek hati, perkataan, dan perbuatan.<sup>25</sup>

Kata (شكور) *syakūr* merupakan bentuk hiperbola dari kata (شاکر) *syākīr*, yaitu orang yang banyak bersyukur dan tidak bertanggung jawab. Firman-Nya: (قليل من عبادي الشكور) *qalilūn min ‘ibādiya asy-syakūr/sedikit dari hamba-hamba-Ku yang sempurna kesyukurannya* dapat dipahami dalam arti penjelasan tentang sedikitnya hamba-hamba Allah yang bersyukur mantap.<sup>26</sup> Dua di antaranya adalah Nabi Sulaiman dan Nabi Daud a.s. dan dapat juga dimaknai dalam artian karena tidak banyak hamba Allah yang mantap dalam

---

<sup>25</sup>M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Miṣbāḥ: Pesan Kesan dan Keserasian Al-Qur’ān*, Vol 11, (Jakarta: Lentera Hati, 2005), h. 359.

<sup>26</sup>M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Miṣbāḥ: Pesan Kesan dan Keserasian Al-Qur’ān*, Vol 11, (Jakarta: Lentera Hati, 2005), h. 359.

bersyukur, maka hendaklah kalian berdua wahai Daud dan Sulaiman memperbanyak rasa syukur kalian.

Ayat ini mengandung beberapa hikmah, antara lain tentang kekuasaan dan nikmat yang Allah berikan kepada Nabi Sulaiman a.s., antara lain mengendalikan jin untuk melakukan pekerjaan berat. Selain itu, ayat ini juga menekankan betapa bersyukurya seseorang kepada Allah Swt atas segala nikmat yang diberikan, dan menyadari bahwa hanya sedikit hamba Allah yang benar-benar mensyukurinya. Dalam Tafsir Al-Misbāh, Quraish Shihab menjelaskan bahwa ayat ini menunjukkan bagaimana kaum Sulaiman membuat berbagai macam benda termasuk patung atas perintahnya. Ditegaskannya, dalam konteks ini pembuatan patung bukan untuk tujuan ibadah, melainkan untuk keindahan dan fungsi lain yang diperlukan saat itu.

a. Konteks sosio-historis Surah as-Sabā'

Konteks pewahyuan Surah as-Sabā' berkaitan dengan keadaan Mekah dan masyarakat Arab pada masa turunnya wahyu. Surah ini tergolong surah Makkiyah, yang berarti diturunkan sebelum hijrah Nabi Muhammad Saw ke Madinah, ketika umat Islam masih dalam tahap awal penyebaran dakwah di Makkah. Surah ini mencerminkan tantangan dan penolakan dari kaum Quraisy serta berfungsi untuk menguatkan keyakinan kaum Muslimin dan memberi

peringatan kepada kaum musyrik.<sup>27</sup> Surah ini memberikan banyak peringatan kepada kaum Quraisy melalui kisah-kisah umat terdahulu yang mengalami kehancuran akibat penolakan mereka terhadap para nabi yang diutus kepada mereka. Salah satu contoh yang diangkat adalah kisah kaum Saba' yang dikenal sebagai masyarakat yang makmur dan sejahtera, tetapi kemudian dihancurkan karena keangkuhan mereka dan pengabaian terhadap nikmat Allah.

Surah as-Sabā' juga mempertegas konsep tauhid (keesaan Allah) dan menunjukkan kekuasaan-Nya atas alam semesta. Melalui ayat-ayat ini, Allah mengingatkan kaum musyrik Mekah bahwa segala sesuatu di langit dan di bumi tunduk pada kehendak-Nya, dan tak ada sekutu yang dapat mendampingi kekuasaan-Nya. Pesan ini mengarahkan orang-orang Makkah untuk meninggalkan penyembahan berhala dan menyadari kebesaran Allah. Di tengah-tengah penolakan dan penindasan yang dialami oleh kaum Muslimin, Surah as-Sabā' hadir sebagai penghiburan bagi mereka. Kisah-kisah yang diceritakan dalam surah ini mengajarkan bahwa kemenangan akhir adalah milik orang-orang yang beriman, meskipun mereka mungkin mengalami kesulitan di awal perjalanan mereka. Hal ini memberikan

---

<sup>27</sup>Jalal al-Din al-Mahalli dan Jalal al-Din al-Suyuthi, *Tafsīr Jalalain*, (Beirut: Daar al-Fikr, 1989), h. 6.

kekuatan mental bagi kaum Muslimin untuk tetap berpegang teguh pada iman mereka di tengah tekanan sosial dan politik.<sup>28</sup>

## 2. Penafsiran Quraish Shihab Surah Al-Anbiyā' Ayat 52

Dalam Tafsīr Al-Miṣbāh karya M. Quraish Shihab, surah al-Anbiyā' ayat 52 mengupas tentang perjuangan Nabi Ibrahim as. ketika beliau mengimbau umatnya untuk meninggalkan penyembahan berhala dan mengabdikan diri hanya kepada Allah Swt. Ayat ini menjadi poin penting dimana Nabi Ibrahim menantang tradisi penyembahan berhala umatnya, yang mereka benarkan berdasarkan adat istiadat leluhur. Dalam menafsirkan surah al-Anbiyā' ayat 52, M. Quraish Shihab menggunakan pendekatan kontekstual yang mencoba memahami ayat ini dalam konteks sejarah, kebahasaan dan pesan moral yang ingin disampaikan.

إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا هَذِهِ التَّمَاثِيلُ الَّتِي أَنْتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ

Artinya: “(Ingatlah) ketika dia (Ibrahim) berkata kepada bapaknya dan kaumnya, “Patung-

---

<sup>28</sup>S. Daud, “Makiah dan Madaniyah (Teori Konvensional dan Kontemporer)”. *Dialogia: Islamic Studies and Social Journal*, 8(1), (2010), h.11.

*patung apakah ini yang kamu tekun menyembahnya?”*.(QS. Al-Anbiyā’[30]:52)<sup>29</sup>

Ayat ini menjelaskan bahwa: Allah berfirman bahwa Dia telah memberikan hidayah yang sempurna kepada Ibrahim a.s., sehingga Ibrahim mencapai kematangan pikiran, kecerdasan dan kejernihan hati. Petunjuk ini diberikan kepadanya sebelum zaman Nabi Musa dan Harun, dan Allah Swt mengetahui segala sesuatu tentang kondisi fisik dan mentalnya, baik sekarang maupun di masa yang akan datang. Oleh karena itu, Allah menganugerahkan keistimewaan kepadanya. Ingatlah ketika Nabi Ibrahim as. berkata *kepada orang tuanya dan kaumnya* untuk membimbing mereka ke jalan yang benar, “*patung-patung apakah ini yang sangat sederhana lagi tidak kuasa membela dirinya spalagi membela orang lain yang kamu terhadapnya saja tekun beribadah?*”<sup>30</sup>

Menurut Thahir Ibnu ‘Asyur, Nabi Ibrahim a.s. diperkirakan lahir pada tahun 2893 sebelum Hijrah, dan meninggal dunia tahun 2818 sebelum Hijrah serta

---

<sup>29</sup>Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’ān, *Al-Qur’ān dan Terjemahannya*, (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat kementerian Agama RI, 2019), h.326.

<sup>30</sup>M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Miṣbāḥ: Pesan Kesan dan Keserasian Al-Qur’ān*, vol.8, (Jakarta: Lentera Hati, 2005), h. 466.

dimakamkan di kota *al-Khalil*, Palestina. Ia disebut *Bapak para nabi* karena banyak nabi yang merupakan anak dan cucunya. Ia disebut juga *Pengumandang Tauhid*, karena dengan pengalaman ruhani dan pengembaraan akliahnya beliau “menemukan” danewartakan bahwa Allah adalah Tuhan Yang Maha Esa, dan Tuhan seru sekalian alam, padahal sebelumnya para nabi mengenalkan Tuhan kepada umatnya sebagai Tuhannya, tanpa mengembangkannya menjadi Tuhan Sekalian Alam.

Kata (رشد) *rusyd* diambil dari kata yang terdiri dari rangkaian huruf *ra’*, *syin*, *dal*. Makna dasarnya adalah *ketepatan* dan *kelurusan jalan*. Kata *rusyd* bagi manusia adalah kesempurnaan akal dan jiwa, yang menjadikan manusia mampu berpikir dan bertindak setepat mungkin. Penisbahan *rusyd* kepada Nabi Ibrahim a.s., dengan firman-Nya (رشد) *rusydahu /hidayahnya*, mengandung makna bahwa apa yang dianugerahkan Allah Swt merupakan suatu keistimewaan dan keistimewaan khusus baginya yang tidak dimiliki orang lain dan hal itu patut untuknya.

Penganugerahan *rusyd* bagi Nabi Ibrahim a.s. terjadi sebelum beliau diangkat menjadi Nabi dan Imam atau teladan buat semua umat manusia. Sementara ulama menyatakan bahwa upaya pencarian kebenaran telah beliau laksanakan sejak remaja, dan salah satu hal yang beliau

lakukan menjelang pengangkatan beliau sebagai Nabi adalah memandang ke angkasa, melihat bintang, bulan dan matahari, dan akhirnya sampai pada kesimpulan bahwa Tuhan yang disembah adalah Pencipta dan Pengatur alam raya Yang Maha Esa.

Kata (من قبل) *min qablu* secara harfiah berarti *sebelum*. Tentu saja makna kata ini masih belum jelas, oleh karena itu para ahli bahasa telah menetapkan bahwa ada kalimat-kalimat yang tidak disebutkan dalam rangkaian editorial dan harus diingat ketika mendengar atau menyimak. Sedangkan para ulama mengungkit perkataan Musa dan Harun yang disebutkan pada ayat sebelumnya (ayat 48). Ada pula yang mengartikan kata *dewasa/ balig* dalam artian kesibukan yang dianugerahkan kepada Nabi Ibrahim a.s. terjadi sebelum masa dewasa. Patung atau berhala-berhala yang disembah oleh kaum Nabi Ibrahim a.s. cukup banyak, namun yang paling besar mereka namakan (بعل) *ba'l*. Patung ini terbuat dari emas yang melambangkan matahari.<sup>31</sup> Nabi Ibrahim menyebut mereka sebagai patung, tidak menyebut mereka sebagai *tuhan-tuhan* atau menyebut nama mereka secara langsung. Hal ini menunjukkan bahwa sejak dini ia telah menegaskan pendiriannya bahwa yang disembah umatnya

---

<sup>31</sup>M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Miṣbāḥ: Pesan Kesan dan Keserasian Al-Qur'ān*, vol.8, (Jakarta: Lentera Hati, 2005), h. 467.

adalah patung.<sup>32</sup> Sebaliknya, pertanyaan yang diajukannya merupakan kritik terhadap tuhan mereka dan kritik terhadap sikap dan perilaku orang-orang yang begitu rajin beribadah kepadanya. Sikap tegas dan jelas yang ditunjukkan Nabi Ibrahim a.s. terlihat lebih jelas pada ayat 53-58.

Dalam tafsīr surah al-Anbiyā' ayat 52, kata *tamāsil* (تمائيل) merujuk pada patung atau berhala yang disembah oleh umat Nabi Ibrahim a.s. Penafsiran ini mengacu pada konteks sejarah dimana masyarakat pada masa itu terlibat dalam penyembahan berhala, yaitu praktik pembuatan patung atau benda lain sebagai representasi dari dewa yang mereka sembah. Nabi Ibrahim a.s. mengkritik praktik penyembahan berhala ini, dengan memperhatikan keberadaan dan kekuatan patung yang disembah umatnya. Ia menegaskan, penyembahan terhadap benda mati adalah tindakan yang tidak masuk akal dan bertentangan dengan prinsip tauhid, yakni keyakinan akan keesaan Allah.<sup>33</sup>

---

<sup>32</sup>Penafsiran perkata pada Tafsīr Al-Miṣbāḥ surah al-Anbiyā' di atas merupakan bagian penjelasan dari munasabah dengan ayat sebelumnya, khususnya ayat 51, menunjukkan bagaimana M. Quraish Shihab memahami hubungan konteks antara ayat-ayat dalam Al-Qur'ān. Munasabah ini membantu menjelaskan bagaimana setiap ayat terhubung dan saling melengkapi dalam menyampaikan pesan moral, hukum, dan keimanan.

<sup>33</sup>M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Miṣbāḥ: Pesan Kesan dan Keserasian Al-Qur'ān*, vol.8, (Jakarta: Lentera Hati, 2005), h. 466-471.

Penekanan utama ayat ini adalah pada kritik Nabi Ibrahim a.s. terhadap praktik penyembahan berhala yang dilakukan umatnya. Nabi Ibrahim menafsirkan logika dan dasar spiritual di balik pemujaan terhadap patung yang tidak memiliki kekuatan atau otoritas. Quraish Shihab melihat hal ini sebagai bentuk ajakan untuk berpikir kritis dan mempertimbangkan kembali praktik keagamaan yang tidak masuk akal atau tidak memiliki dasar yang benar. Dalam konteks seni sebagai cerminan spiritualitas, ayat ini dapat berasumsi bahwa seni sejati harus membawa manusia pada pemahaman yang lebih mendalam tentang Tuhan dan keberadaan-Nya, bukan sekadar benda mati yang disembah.

Seni dapat menjadi sarana untuk membayangkan kebesaran Tuhan, kekuasaan-Nya, dan hikmah-Nya. Namun, seni tidak boleh mengambil bentuk yang mendorong atau mengarah pada praktik kesyirikan seperti penyembahan berhala. Quraish Shihab juga kerap menekankan pentingnya niat dan tujuan di balik suatu tindakan. Dalam hal ini seni yang diciptakan dan diapresiasi dengan tujuan untuk memperkuat spiritualitas dan mendekatkan diri kepada Tuhan dapat dianggap sebagai bentuk ibadah. Namun seni yang mengarah pada kesalahan atau mengagungkan selain Tuhan perlu dihindari. Jadi, dalam konteks ayat ini, *al-tamāsīl* merujuk pada patung atau berhala yang dijadikan

objek pemujaan masyarakat pada masa itu. Penolakan Nabi Ibrahim terhadap amalan ini menekankan pentingnya menyatu dengan Allah dalam beribadah dan meninggalkan segala bentuk.<sup>34</sup>

a. Konteks sosio-historis surah al-Anbiyā'

Surah al-Anbiyā' merupakan salah satu surah Makkiah yang diturunkan pada masa Nabi Muhammad Saw masih berada di Makkah sebelum hijrah ke Madinah. Konteks sosio-historis surah ini sangat dipengaruhi oleh situasi dakwah Islam pada periode Mekah, di mana Nabi Muhammad Saw dan para pengikutnya menghadapi penolakan keras dari kaum Quraisy dan masyarakat Arab pagan. Surah ini mengandung kisah-kisah para nabi terdahulu dan memberikan peringatan kepada kaum Quraisy terkait ancaman bagi orang-orang yang menolak ajaran tauhid. Ketika surah al-Anbiyā' diturunkan, masyarakat Mekah, khususnya kaum Quraisy, masih kuat memegang kepercayaan tradisional mereka yang menganut politeisme. Mereka menyembah berhala dan sangat terikat pada warisan leluhur. Dakwah Nabi Muhammad Saw yang menegakkan tauhid (keesaan Allah) serta menolak berhala dianggap

---

<sup>34</sup>Puji Prihwanto, "Seni Rupa sebagai Alternatif Pendekatan dalam Meningkatkan Kecerdasan Spiritual," *SOSIOHUMANIORA: Jurnal Ilmiah Ilmu Sosial dan Humaniora*, Vol.7 No.1, (Februari 2021), h. 66.

sebagai ancaman terhadap sistem sosial, ekonomi, dan religius mereka. Surah al-Anbiyā' hadir dalam konteks ini, untuk memberi peringatan dan menggambarkan konsekuensi bagi kaum yang menolak para nabi sebelumnya.<sup>35</sup>

---

<sup>35</sup>Lihat M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Misbāḥ: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'ān*, vol.8, (Jakarta: Lentera Hati, 2002).

**BAB IV**  
**KONTEKSTUALITAS PENAFSIRAN QURAIISH SHIHAB**  
**TERHADAP *AL-TAMĀSIL***

**A. Makna *Al-Tamāsil* dalam Perspektif Tafsīr Al-Miṣbāḥ**

Memahami makna kosa kata-kosa kata sebagai yang berdiri sendiri tidaklah cukup untuk menghasilkan konsep dimaksud. Kosa kata *al-tamāsil* dengan segala derivasinya yang terkait harus juga dipahami dalam konteks kalimat (*siyāq al-kalam*) ayat-ayatnya. Hal ini juga dilakukan oleh M. Quraish Shihab dalam menafsirkan ayat-ayat terkait *al-tamāsil*. Bahkan ayat-ayat itu juga dipahami dalam konteks *asbab al-nuzūlnya*—meskipun nantinya akan dihasilkan ‘ibrah sesuai keumuman lafadznya—, serta konteks letak ayat-ayat tersebut dalam rangkaian ayat-ayat Al-Qur’ān lainnya sesuai dengan ‘*ilm al-Munāsabāt*.<sup>1</sup>

Dalam menafsirkan surat as-Sabā’ ayat 13 dan surat al-Anbiyā’ ayat 52, M. Quraish Shihab terlihat menggunakan pendekatan tekstual dan kontekstual. Penafsiran tekstual dilakukan dengan menjelaskan makna kata dan menjelaskan rincian teologis. Penjelasan tersebut

---

<sup>1</sup>M. Solahudin, “ Pendekatan Kontekstual dan Tekstual dalam penafsiran Al-Qur’an”, *Al-Bayan: Jurnal Studi Al-Qur’an dan Tafsir* 1, (Desember 2016), h. 117.

juga diperkuat dengan mengutip ayat-ayat Al-Qur’ān lain sebagai sumber tafsīr. Sebagai penerapan atau contoh penafsiran kontekstual, penulis mengangkat persoalan makna dan bentuk kontekstualitas *al-tamāsil* dalam perspektif Tafsīr al-Miṣbāh.

Berangkat dari ayat ini banyak bermunculan penafsiran dari berbagai penafsir, baik penjelasan normatif maupun penjelasan kontroversial. Perbedaan tersebut menurut asumsi penulis disebabkan oleh perbedaan latar belakang masing-masing mufassir, serta perbedaan dari segi wilayah dan situasi waktu yang melingkupinya. Karena ayat ini membahas tentang seni, dimana kompleksitas pemahaman sosial budaya *al-tamāsil* sendiri mempunyai variasi yang berbeda-beda pada setiap zaman dan daerah.

Misalnya ketika menafsirkan ayat 13 surah as-sabā’, yakni *يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ* Di sana, Quraish Shihab menjelaskan bahwa maknanya secara tekstual adalah *Mereka (para jin) selalu bekerja untuk Sulaiman sesuai dengan kehendaknya*, selanjutnya *رَأْسِيَّاتٍ وَقُدُورٍ رَاسِيَّاتٍ وَجَفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَاسِيَّاتٍ وَمَحَارِيبَ وَتَمَاثِيلَ وَجَفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَاسِيَّاتٍ*, yaitu “Di antaranya (membuat) gedung-gedung tinggi, patung-patung, piring-piring (besarnya) seperti kolam dan periuk-periuk yang tetap (di atas tungku)”, lalu *إِعْمَلُوا آلَ دَاوُدَ شُكْرًا* “Bekerjalah wahai keluarga Daud untuk bersyukur”, dan

وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّاكِرِينَ<sup>2</sup> adalah “Sedikit sekali dari hamba-hamba-Ku yang banyak bersyukur”.<sup>2</sup>

“Mereka (para jin) selalu bekerja untuk Sulaiman sesuai dengan kehendaknya. Di antaranya (membuat) gedung-gedung tinggi, patung-patung, piring-piring (besarnya) seperti kolam dan periuk-periuk yang tetap (di atas tungku). Bekerjalah wahai keluarga Daud untuk bersyukur. Sedikit sekali dari hamba-hamba-Ku yang banyak bersyukur” kalimat ini menggambarkan bagaimana para jin bekerja untuk Nabi Sulaiman a.s. Mereka membuat berbagai benda sesuai dengan keinginan Nabi Sulaiman a.s. beberapa pekerjaan yang dapat dilakukan oleh jin meliputi membangun gedung-gedung, patung, serta piring-piring besar dan periuk yang tetap di atas tungku.<sup>3</sup> Selanjutnya, M. Quraish Shihab juga menyoroti perintah Allah kepada keluarga Daud untuk bekerja sebagai bentuk rasa syukur atas nikmat yang diberikan.<sup>4</sup>

Hal Ini menunjukkan bahwa segala kemampuan dan kekuasaan yang diberikan oleh Allah, termasuk kemampuan

---

<sup>2</sup>M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Miṣbāḥ: Pesan Kesan dan Keserasian Al-Qur’ān*, Vol 11., (Jakarta: Lentera Hati, 2005), h. 359.

<sup>3</sup>Dari sini, kita bisa melihat bahwa seni rupa telah menjadi bagian dari peradaban yang sangat maju pada masa Nabi Sulaiman a.s., dengan penggunaan seni dalam arsitektur, patung, dan benda-benda sehari-hari.

<sup>4</sup>M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Miṣbāḥ: Pesan Kesan dan Keserasian Al-Qur’ān*,... h. 359.

untuk menciptakan hal-hal indah seperti patung-patung, harus digunakan sebagai bentuk syukur dan pengabdian kepada-Nya. Seni dan keahlian dalam Islam dianggap sebagai bentuk ibadah, ketika digunakan untuk tujuan yang benar dan dalam rangka bersyukur kepada Allah atas nikmat-Nya. Melalui penafsiran ayat tersebut kita diajak untuk tidak hanya memahami ayat secara tekstual, tetapi juga mengambil pelajaran kontekstual dari kehidupan Nabi Sulaiman a.s. dan keluarganya, bahwa kekuasaan dan karunia besar harus diiringi dengan tanggung jawab dan rasa syukur yang mendalam.

Penafsiran melalui pendekatan tekstual juga terjadi pada penafsiran surah al-Anbiyā' ayat 52. Kalimat *إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ* mengandung makna secara tekstual adalah “(Ingatlah ketika dia (Ibrahim) berkata kepada bapaknya dan kaumnya”, kemudian *مَا هَذِهِ التَّمَائِيلُ الَّتِي أَنْتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ* “Patung-patung apakah ini yang kamu tekun menyembahnya?”<sup>5</sup> Nabi Ibrahim a.s. dengan tegas menyampaikan pertanyaan kepada ayahnya, yang merupakan pembuat patung, serta kepada kaumnya yang menyembah patung-patung tersebut. Ini adalah langkah awal dari dakwah Nabi Ibrahim a.s., di mana

---

<sup>5</sup>M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Miṣbāḥ: Pesan Kesan dan Keserasian Al-Qur’ān*,... h. 466.

dia memulai dengan dialog yang kritis terhadap praktik penyembahan berhala. Nabi Ibrahim a.s. mempertanyakan esensi dan hakikat dari patung-patung (التمائيل) yang disembah oleh kaumnya.

Kata *tamāsīl* di sini merujuk pada patung-patung yang mereka anggap sebagai perwujudan dari tuhan-tuhan mereka. Pertanyaan ini bertujuan untuk membuka mata kaumnya bahwa patung-patung tersebut hanyalah benda mati yang tidak memiliki kekuatan apa pun. Kata “عَاكِفُونَ” (*ākifūn*)<sup>6</sup> berarti berdiam diri atau berkonsentrasi untuk beribadah, di sini merujuk pada tindakan kaumnya yang dengan penuh dedikasi beribadah kepada patung-patung tersebut. Pertanyaan ini juga mengandung unsur kecaman halus karena Nabi Ibrahim a.s. ingin menyadarkan mereka bahwa ibadah yang mereka lakukan tidak memiliki dasar logis dan hanya terfokus pada benda mati.

Penafsiran M. Quraish Shihab menekankan bahwa ayat di atas menggambarkan metode dakwah Nabi Ibrahim a.s., yang dimulai dengan mengajak berpikir kritis tentang apa yang mereka sembah. Dialog ini bertujuan untuk

---

<sup>6</sup>*ākifūn* adalah bentuk isim fa'il (pelaku) jamak dari kata kerja “عَكَفَ” Artinya, kata ini mengacu pada orang-orang yang berdiam diri atau berkonsentrasi untuk beribadah atau berdevosi kepada sesuatu, dalam hal ini patung-patung yang mereka sembah. Lihat. M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Miṣbāh: Pesan Kesan dan Keserasian Al-Qur'ān*.

menyadarkan kaumnya bahwa keyakinan mereka terhadap patung-patung sebagai tuhan adalah keliru, dan mengajak mereka kembali kepada ajaran tauhid, yakni menyembah Allah yang Maha Esa. Selanjutnya, pada ayat tersebut terjadi upaya kontekstualisasi penafsiran. Meskipun begitu, upaya kontekstualisasi yang dilaksanakannya tidak mengikuti dua langkah penafsiran kontekstual seperti yang digagas oleh Fazlur Rahman dalam teori *double-movementnya*. Namun, dalam menjelaskan makna yang terkandung dalam ayat tersebut, beliau menggunakan analisis yang menjelaskan hakikat makna ayat secara tekstual dan mengaitkannya dengan kondisi sosial dan keagamaan di mana tafsir tersebut ditulis.

Penafsiran Al-Qur'an surah as-Sabā' ayat 13 dan al-Anbiyā' ayat 52 yang dijelaskan oleh M. Quraish Shihab memberikan penekanan pada aspek seni dan fungsinya. Hal ini terlihat dari penekanan penafsiran yang diberikan dalam kitabnya terhadap surah as-Sabā' ayat 13 dengan menjelaskan makna *al-tamāsīl* (patung) sebagai bentuk ekspresi dari seni yang memiliki nilai estetika. Sedangkan pada surah al-Anbiyā' ayat 52 makna *al-tamāsīl* (patung)

mengarah kepada cara untuk mengekspresikan seni harus dipahami dengan benar dalam kerangka syariat Islam.<sup>7</sup>

Pendekatan tekstual dan kontekstual dalam *Tafsīr al-Miṣbāḥ* karya M. Quraish Shihab memang menunjukkan keselarasan dengan teori kontekstualisasi penafsiran dan hirarki nilai yang digagas oleh Abdullah Saeed.<sup>8</sup> Dalam penafsirannya, M. Quraish Shihab tidak hanya melihat makna literal dari teks (teks Al-Qur'ān), tetapi juga meneliti konteks historis, sosial, dan budaya di balik ayat-ayat tersebut serta relevansinya dengan kehidupan modern. Abdullah Saeed dalam teori kontekstualisasinya menekankan pentingnya memperhatikan konteks dalam memahami teks-teks keagamaan, terutama Al-Qur'ān. Saeed berargumen bahwa terdapat hierarki nilai dalam Al-Qur'ān, di mana beberapa nilai memiliki urgensi yang lebih tinggi daripada yang lain, sehingga penafsir harus mempertimbangkan mana nilai yang harus diprioritaskan dalam konteks tertentu. Pendekatan ini sangat relevan dengan metode M. Quraish Shihab yang sering kali mempertimbangkan kondisi sosio-kultural masyarakat

---

<sup>7</sup>M. Asy'ari, "Islam dan Seni", *Jurnal Huava*, Vol.4 No.2, (Juni 2007), h.172.

<sup>8</sup>Lihat. Abdullah Saeed, *Intrepreting the Qur'an Towards Contemporary Era*, (London: Routledge, 2006).

modern Indonesia dalam memberikan penafsiran yang aplikatif dan inklusif.

Pendekatan kontekstual yang dilakukan oleh M. Quraish Shihab juga membuat *Tafsīr al-Miṣbāḥ* berbeda dari tafsīr-tafsīr lain pada masanya. Banyak tafsīr tradisional atau klasik yang lebih berfokus pada penafsiran tekstual dengan menekankan aspek kebahasaan, gramatikal, dan penggunaan hadis dalam memahami ayat. Misalnya, seperti Tafsīr Al-Jalālayn<sup>9</sup> atau Tafsīr Ibn Katsīr<sup>10</sup> lebih banyak berpegang pada interpretasi tekstual dan naratif tradisional tanpa mempertimbangkan kondisi zaman modern secara langsung. Sebaliknya, M. Quraish Shihab berupaya untuk menjembatani antara pemahaman klasik dan penerapan kontemporer dengan melihat realitas masyarakat yang terus berubah, serta bagaimana ajaran Al-Qur'ān dapat diterapkan dalam konteks kehidupan modern. Hal ini membuat tafsirnya lebih relevan bagi umat Islam yang hidup di era

---

<sup>9</sup>Tafsīr ini ditulis oleh dua ulama besar, yaitu Jalal al-Din al-Maḥalli dan Jalal al-Din al-Suyūṭi. Nama kitab ini merujuk pada kedua penulisnya, yang keduanya memiliki nama “Jalal,” sehingga disebut *Tafsīr Al-Jalālayn* (Tafsir Dua Jalāl), *Syaikh Manna' Al-Qaththan, Pengantar Studi Ilmu Al-Qur'ān (Mabahits fī Ulūm al-Qur'ān)*. (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2006), h. 457.

<sup>10</sup>Tafsīr ini ditulis oleh Imam Isma'īl Ibn 'Umar Ibn Kathīr, seorang ulama besar dalam bidang tafsīr dan hadis. Kitab ini lebih dikenal dengan nama *Tafsīr Ibn Kathīr*, merujuk kepada nama penulisnya, Ibn Kathir.

sekarang, khususnya dalam menghadapi tantangan-tantangan sosial, politik, dan teknologi yang berbeda dengan masa lalu.

Pengertian makna *al-tamāsil* telah banyak dikemukakan oleh para mufassir, ulama muslim maupun non muslim. Salah satunya dikemukakan oleh Sayyed Hossein Nasr. Sayyed Hossein Nasr menyatakan, makna *al-tamāsil* adalah patung mempunyai makna dan peran yang berbeda-beda tergantung konteks penggunaannya.<sup>11</sup> Patung tidak hanya sekedar sebagai benda material namun sebagai simbol yang dapat mempunyai makna spiritual. Dalam konteks sufistik, patung atau gambar seringkali dianggap mewakili aspek tertentu dari realitas spiritual atau metafisik.<sup>12</sup> Diakui Nasr, dalam banyak tradisi Islam, khususnya pada periode awal patung tidak digunakan sebagai objek pemujaan tetapi sering dijadikan simbol atau alat untuk mengingatkan manusia akan dimensi spiritual dan metafisik. Namun

---

<sup>11</sup>Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Art and Spirituality*, (Albany: State University of New York Press, 1987), h.5.

<sup>12</sup>Realitas spiritual atau metafisik mengacu pada dimensi eksistensi yang melampaui realitas fisik atau material yang bisa kita lihat dan rasakan dengan pancaindra. Ini adalah konsep yang melibatkan aspek non-fisik dari kehidupan, seperti jiwa, kesadaran, Tuhan, dan nilai-nilai moral atau etika yang lebih tinggi. Lihat M. Quraish Shihab. *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. (Bandung: Mizan, 2002).

penggunaan patung dalam konteks ini harus dipahami secara cermat dan disesuaikan dengan prinsip tauhid.<sup>13</sup>

Untuk memahami kontekstualitas makna *al-tamāsil* dalam Al-Qur'ān menurut pokok bahasan penelitian ini, Quraish Shihab menjelaskan secara gamblang makna kontekstual dari istilah *al-tamāsil*.<sup>14</sup> Akar kata dari *al-tamāsil* (تمائيل) adalah م-ث-ل dengan segala derivasinya dalam Al-Qur'ān terulang sebanyak lebih dari 70 kali. Ini menunjukkan pentingnya konsep keserupaan, analogi, dan representasi dalam ajaran Islam yang disampaikan melalui Al-Qur'ān. Tafsīr terhadap kata-kata ini, seperti yang dilakukan oleh M. Quraish Shihab, memberikan wawasan mendalam tentang bagaimana analogi dan perumpamaan digunakan untuk menjelaskan ajaran-ajaran penting dan mengarahkan umat kepada pemahaman yang lebih baik tentang nilai-nilai dan prinsip-prinsip Islam. Terkait dengan penafsiran *al-tamāsil* ini, M. Quraish Shihab memang menjelaskan dari ayat per ayat yang di dalamnya menjelaskan tentang fungsi *al-tamāsil* (patung-patung).

---

<sup>13</sup>Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Art and Spirituality*,... h.5.

<sup>14</sup>*Al-tamāsil* merupakan bentuk jamak dari *timṣāl* (تمثال) yakni sesuatu yang bersifat material, berbentuk dan bergambar. Ia bisa terbuat dari kayu, batu dan semacamnya yang dibentuk sedemikian rupa. M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Miṣbāḥ: Pesan Kesan dan Keserasian Al-Qur'ān*, Vol 11., (Jakarta: Lentera Hati, 2005), h. 359.

## B. Tafsir al-Miṣbāḥ dan Hirarki Nilai

Dari uraian di atas, dapat diketahui bahwa tafsir kontekstual Quraish Shihab terhadap surah as-sabā' dan al-Anbiyā' memperlihatkan perbedaan dengan tafsir kontemporer yang ditulis oleh ulama tanah air lainnya. Dalam kerangka teori yang dijelaskan Abdullah Saeed tentang Tafsir Kontekstual, di antara ayat-ayat yang boleh dikontekstualisasikan dan yang tidak boleh dikontekstualisasikan adalah ayat-ayat yang mengandung nilai-nilai pelajaran (*instructional values*). Ayat-ayat tersebut sebagian besar berupa perintah (*amr*), larangan (*nahy*), pernyataan sederhana tentang perbuatan baik, perumpamaan, atau kisah. Sementara itu, yang harus dipahami secara kontekstual adalah ayat-ayat yang mengandung nilai-nilai implementasional. Selebihnya adalah ayat-ayat yang mengandung nilai-nilai universal sehingga tidak dapat dikontekstualisasikan.<sup>15</sup>

Dalam menafsirkan surah as-Sabā', M. Quraish Shihab juga tampak melakukan pembacaan kontekstual, namun tidak pada semua ayat. Salah satunya pada ayat 13. Sedangkan dalam menafsirkan ayat 1-3, ia lebih menekankan pada aspek teologis dan kebesaran Allah.

---

<sup>15</sup>Abdullah Saeed, *Intrepreting the Qur'ān Towards Contemporary Era*, (London: Routledge, 2006), h. 130-137.

Beliau menguraikan bagaimana ayat-ayat tersebut menggambarkan sifat-sifat Allah, terutama kemahakuasaan-Nya atas segala sesuatu di langit dan bumi, termasuk pengetahuan-Nya yang sempurna terhadap hal-hal yang tampak dan tersembunyi. Penekanan beliau pada ayat-ayat ini lebih kepada pemahaman tauhid (*wahdāniyyatullāh*) dan keyakinan kepada keesaan Allah serta pengetahuan-Nya yang meliputi segala sesuatu.

*Alif lam* dalam lafaz *al-hamdu* dipahami memiliki faedah *istighrāq* dan khabar, yakni mencakup keseluruhan puji hanya kepada-Nya tanpa terkecuali, dan seolah-olah Allah mengabarkan hakikat pujian kepada-Nya tersebut kepada seluruh makhluk. Oleh karenanya, kalimat *al-hamdulillāh* ini tidak bisa diganti dengan yang lain, misalnya *ahmadullāh*, atau *hamdun lillāh*. Ayat 1-3 dari QS. as-Sabā' ini menjelaskan tentang sistem kepercayaan (akidah), yang termasuk dalam nilai kewajiban (*obligatory values*) dan tidak bisa dikontekstualisasikan.<sup>16</sup>

Tema kedua yang dijelaskan dalam tafsīr QS. as-Sabā' adalah *ikrār bi'ibādatillāh* yang merupakan Tafsīr dari ayat yang Ke 4-5. Dalam Tafsīrnya, yang dimaksud dengan *ikrār* adalah pernyataan dengan lisan yang disertai dengan

---

<sup>16</sup>Abdullah Saeed, *Intrepreting the Qur'ān Towards Contemporary Era*, (London: Routledge, 2006), h. 130.

keyakinan, bahwa seorang hamba tidak akan menyembah dan memohon pertolongan, baik urusan dunia maupun akhirat, kecuali hanya kepada Allah saja. Mereka yang percaya kepada hari kiamat dan kebangkitan otomatis mengakui bahwa mereka adalah hamba-hamba Allah yang harus tunduk dan beribadah kepada-Nya, sedangkan orang-orang yang mendustakan hari kiamat adalah mereka yang menolak untuk mengakui atau berikrar untuk beribadah kepada Allah. Berdasarkan teori hirarki nilai Abdullah Saeed, penafsiran ayat ini mengandung nilai kewajiban (*obligatory values*) karena menjelaskan tentang praktik ibadah yang ditekankan dalam Al-Qur'ān, yakni mengingat Allah dalam segala situasi dan kondisi. Terhadap ayat ini, M. Quraish Shihab juga terlihat tidak melakukan kontekstualisasi penafsiran, dan menjelaskan Tafsīr ayat secara tekstual dengan penjelasan kebahasaan saja.<sup>17</sup>

Selanjutnya, dalam tafsīr QS. as-Sabā' ayat 6-13 dijelaskan dalam tema *du'āul hidāyah*. Pada bagian awal tafsīr, Quraish Shihab menafsirkan ayat ini dengan pendekatan tekstual dan menjelaskan makna patung atau berhala secara global. Namun, setelah selesai menafsirkan, ia kembali memberikan penjelasan dan memaparkan nilai-

---

<sup>17</sup>Abdullah Saeed, *Intrepreting the Qur'an...*, h. 130-137

nilai yang terkandung dalam ayat 13. Ayat tersebut menjelaskan tentang anjuran Allah SWT kepada umat Islam agar memanfaatkan sumber daya dan kemampuan yang diberikan dengan cara yang bijaksana sehingga dapat bermanfaat, dan tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip Islam yang berlaku. Hal ini juga mencerminkan nilai apresiasi terhadap kerja keras dan kreativitas. Dengan kata lain dapat melalui ekspresi seni. Penafsiran ini didasarkan pada QS. al-Baqarah ayat 30.

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰئِكَةِ اِنِّيْ جَاعِلٌ فِى الْاَرْضِ خَلِيْفَةًۭۗۙ قَالُوْۤا اَنْتَۜجْعَلُ فِیْهَا مَنْ یُّفْسِدُ فِیْهَا وِیَسْفِکُ الدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِکَ وَنُقَدِّسُ لَکَۗۙ قَالَ اِنِّیْۤ اَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُوْنَ  
*(Ingatlah) ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat, “Aku hendak menjadikan khalifah<sup>13)</sup> di bumi.” Mereka berkata, “Apakah Engkau hendak menjadikan orang yang merusak dan menumpahkan darah di sana, sedangkan kami bertasbih memuji-Mu dan menyucikan nama-Mu?” Dia berfirman, “Sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui.<sup>18</sup>*

Sebagai khalifah, manusia diberi tanggung jawab untuk memanfaatkan sumber daya yang ada di bumi dengan

---

<sup>18</sup>Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’ān, *Al-Qur’ān dan Terjemahannya*, (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat kementerian Agama RI, 2019), h.5.

bijaksana. Dalam hal ini, manusia dituntut untuk menggunakan kreativitas, tenaga, dan sumber daya alam dengan penuh tanggung jawab, sesuai dengan syariat Allah, serta menjaga keseimbangan alam dan kemaslahatan umat. Penafsiran Quraish Shihab mengajak umat Islam untuk memahami bahwa berkreasi dan berkarya adalah bagian dari menjalankan peran sebagai khalifah. Segala potensi yang dimiliki manusia harus dimanfaatkan dengan sebaik-baiknya untuk kebaikan umat manusia dan lingkungan. Ekspresi seni yang berlandaskan pada nilai-nilai Islam ini adalah salah satu bentuk implementasi dari teori hirarki nilai Abdullah Saeed pada penafsiran surah al-Anbiyā' ayat 52.

Dalam menafsirkan Surah al-Anbiyā' ayat 52, M. Quraish Shihab menerapkan pembacaan kontekstual, yang mana pada ayat ini mengandung nilai pelajaran (*Instructional Values*).<sup>19</sup> Ayat tersebut menceritakan kisah

---

<sup>19</sup> Nilai ini merupakan ukuran atau tindakan yang diberikan berkaitan dengan permasalahan dalam konteks pewahyuan al-Qur'ān. Al-Qur'ān tidak memberikan tekanan pada nilai ini, tidak berkaitan dengan nilai sebelumnya, dan tidak bersifat universal. Nilai ini yang paling banyak, bervariasi, dan paling sulit. Ayatnya biasanya berbentuk perintah (*amr*), larangan (*nahyu*), pernyataan sederhana tentang amal saleh, perumpamaan, atau qasas. Abdullah

Nabi Ibrahim a.s. yang menentang keras tindakan kaumnya yang membuat patung atau gambar, karena penyembahan patung oleh mereka dianggap sebagai bentuk syirik. M. Quraish Shihab menjelaskan bahwa seni yang menciptakan patung atau gambar manusia dapat mengarah pada pengkultusan, yang berpotensi menyeret manusia kepada perbuatan syirik. Oleh karena itu, Islam memandang seni sebagai sesuatu yang bisa dijadikan tolak ukur dalam menentukan hukum halal, haram, atau mubah. Bagi sebagian orang yang melihat seni dari sudut pandang ideologis, mereka menganggap seni hasil karya manusia sebagai haram untuk dinikmati dan dipamerkan kepada masyarakat. Mereka berpendapat bahwa seni seperti itu dapat mengganggu kekhususan dalam beribadah.

Islam melalui Al-Qur’ān sangat menghargai seni. Allah Swt mengajak umatnya untuk memandang seluruh alam jagad raya ini yang telah diciptakan dengan serasi dan indah. Sebagaimana dalam surah al-Qāf ayat 6:

أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ

*“Maka apakah mereka tidak melihat akan langit yang ada di atas mereka, bagaimana kami meninggikannya dan*

---

Saeed, *Intrepreting the Qur’an Towards Contemporary Era*, (London: Routledge, 2006), h. 130-137.

*menghiasinya dan langit itu tidak mempunyai retak-retak sedikitpun”.*<sup>20</sup>

Ayat tersebut menjelaskan bahwa Allah menciptakan alam jagad raya sebagai hiasan yang indah untuk dinikmati oleh umat-Nya. Manusia memandangnya untuk menikmati dan menggambarkan keindahannya sesuai dengan subjektivitas perasaan masing-masing. Mengabaikan sisi keindahan ciptaan Allah berarti mengabaikan satu sisi bukti kebesaran Allah, dan bagi mereka yang menikmatinya mereka meyakini bukti kebesaran Allah Swt.<sup>21</sup>

Ajaran Islam tidak melarang seni. Al-Qur’ān sendiri menerima seni manusia karena keindahannya dan seni sebagai salah satu anugerah fitrah manusia dari Tuhan kepada manusia.<sup>22</sup> Seni membawa makna yang halus, indah dan indah. Dari segi seni adalah sesuatu yang halus dan indah serta menyenangkan hati dan perasaan manusia. Konsep seni dalam perspektif Islam adalah membimbing manusia menuju konsep tauhid dan ketaqwaan kepada Allah. Seni diciptakan untuk melahirkan manusia-manusia yang

---

<sup>20</sup> Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’ān, *Al-Qur’ān dan Terjemahannya*, (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat kementerian Agama RI, 2019), h.518.

<sup>21</sup> Raina Wildan, “Seni dalam Perspektif Islam”, *Islam Futura*, Vol. VI, No. 2, (2007), h. 79.

<sup>22</sup> M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur’ān: Tafsīr Maudū’ī atas Pelbagai Persoalan Ummat*, (Bandung: Mizan, 1996), h.385.

benar-benar baik dan beradab. Motif seni bertujuan pada kebaikan dan moral. Selain itu seni juga hendaknya lahir dari proses pendidikan yang positif dan tidak lari dari batasan syariat.

Seni Islam ialah seni yang bertitik tolak dari akidah Islam dan berpegang kepada doktrin tauhid yaitu pengesaan Allah dan seterusnya direalisasikan dalam karya-karya seni. Ia tidak bertentangan dari akidah, syarak dan akhlak. Perbedaan di antara seni Islam dengan seni yang lain terletak pada maksud atau tujuan serta nilai moral yang terkandung dalam hasil seninya. Berbeda dengan seni rupa barat yang kerap mengungkap persoalan moral dan kebenaran. Tujuan seni Islam adalah untuk Allah karena memberikan kesejahteraan kepada manusia. Dengan demikian, seni rupa Islam bukanlah seni untuk seni dan bukan seni untuk sesuatu, tetapi bila penciptaan seni itu untuk tujuan sosial yang mulia, maka hal itu sesuai dengan seni Islam.<sup>23</sup>

Salah satu bentuk seni dalam Al-Qur'ān adalah *al-tamāṣīl*. Menurut komentar Quraish Shihab dalam Tafsīr al-Miṣbāḥ QS. as-Sabā' ayat 13 dan QS. al-Anbiyā' ayat 52, kata *al-tamāṣīl* merujuk pada patung-patung atau bentuk-bentuk yang dibuat dari berbagai bahan untuk tujuan

---

<sup>23</sup>Raina Wildan, "Seni dalam Perspektif Islam", *Islam Futura*, Vol. VI, No. 2, (2007), h. 81-83.

dekorasi (hiasan). Dalam konteks ini, seni digunakan untuk menciptakan benda-benda yang indah dan menarik secara estetika.<sup>24</sup> Adapun dikaitkan dalam konteks sekarang makna *al-tamāsīl* dipahami dengan duplikat atau replika. Seni adalah bagian dari kebudayaan. *Dīn al-Islām* mencakup agama dan kebudayaan, sehingga seni itu sendiri merupakan bagian dari *dīn al-Islām*. Hal ini juga diturunkan untuk menjawab sifat, naluri atau kebutuhan manusia yang mengarah pada rasa aman dan kesenangan. Namun pada sisi yang lain, berbagai larangan Nabi Saw dan para ulama mereka untuk melukis dan menggambar makhluk hidup yang bernyawa/ bersyahwat dalam mewujudkan corak keindahan ruangan meskipun hal ini tidak ditemukan teks-nya secara langsung dalam Al-Qur’ān, kegiatan mereka dalam mewujudkan gagasan keindahan, tak pernah kehilangan arah.

Kreativitas dan potensi seni mereka kemudian dituangkan dalam berbagai bentuk kaligrafi Islam dengan corak dan ciri khas yang indah dan rumit. Mereka membuat

---

<sup>24</sup>Kata *tamāsīl* (تمائيل) yang muncul dalam surah Sabā’ ayat 13 merupakan bentuk jamak dari *timśāl* (تمثال) yakni sesuatu yang bersifat material, berbentuk dan bergambar. Ia bisa terbuat dari kayu, batu dan semacamnya yang dibentuk sedemikian rupa. M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Miṣbāḥ: Pesan Kesan dan Keserasian Al-Qur’ān*, Vol 11., (Jakarta: Lentera Hati, 2005), h. 359.

desain dekorasi ruangan, benda replika (*al-tamāsil*) seperti gantungan kunci, boneka, gelas atau toples, karpet, dan lain sebagainya dengan berbagai hiasan bunga atau tumbuhan yang dianggap bukan binatang atau manusia. Islam menerima segala karya ciptaan manusia asalkan sejalan dengan pandangan Islam, meliputi wujud alam semesta ini. Namun wajar jika kita bertanya bagaimana sikap suatu masyarakat terhadap karya seni yang tidak sejalan dengan budaya masyarakatnya. Dalam konteks ini perlu digarisbawahi bahwa Al-Qur'ān memerintahkan umat Islam untuk menjunjung tinggi kebajikan, menjunjung perbuatan makruf dan mencegah perbuatan munkar. Makruf adalah budaya masyarakat yang sejalan dengan nilai-nilai agama, sedangkan kejahatan adalah perbuatan yang tidak sejalan dengan budaya masyarakat.<sup>25</sup>

Dari sini, setiap Muslim hendaknya memelihara nilai-nilai budaya yang makruf dan sejalan dengan ajaran agama, dan ini akan mengantarkan mereka untuk memelihara hasil seni budaya setiap masyarakat. Seandainya seni tersebut membawa pengaruh yang negatif dan dapat merusak adat-istiadat serta kreasi seni dari satu masyarakat,

---

<sup>25</sup>M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'ān: Tafsīr Maudū'ī atas Pelbagai Persoalan Ummat*, (Bandung: Mizan, 1996), h.385.

maka kaum Muslim di daerah itu harus tampil mempertahankan makruf yang diakui oleh masyarakatnya, serta membendung setiap usaha dari mana pun datangnya yang dapat merongrong makruf tersebut. Bukankah Al-Qur'ān memerintahkan untuk menegakkan makruf.<sup>26</sup>

Ada beberapa batasan dalam Islam terhadap berbagai macam seni salah satunya seni patung, dimana ada beberapa alasan yang membuat umat beragama menentang seni tersebut. Dalam hal ini, beliau mengutip dalam surah al-Anbiyā' ayat 21 *أَمْ اتَّخَذُوا إِلَهًا مِّنَ الْأَرْضِ هُمْ يُنْشِرُونَ* dijelaskan oleh Quraish Shihab tentang patung yang disembah oleh ayah Nabi Ibrahim dan kaumnya. Sikap Al-Qur'ān terhadap patung-patung tersebut bukan sekadar menolaknya, tetapi juga menuntut persaudaraan terhadap patung-patung tersebut. Di sini, Allah menghendaki agar patung buatan manusia tidak dijadikan sebagai bentuk pemujaan atau sebagai sesuatu yang menggambarkan Sang Pencipta Yang Maha Esa, yaitu Tuhan, untuk disembah atau dijadikan berhala.<sup>27</sup>

Penafsiran demikian mengajarkan bahwa mengekspresikan seni merupakan bagian dari pemahaman

---

<sup>26</sup>M. Quraish Shihab, *Wawasa Al-Qur'ān*, (Bandung, Mizan, 2000), h. 10.

<sup>27</sup>M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Miṣbāḥ: Pesan Kesan dan Keserasian Al-Qur'ān...*, h. 433.

yang benar terhadap konsep hidayah yang merupakan hak prerogative Allah Swt. Bahkan merupakan dari pemahaman tauhid yang lurus. Meskipun begitu, bukan berarti bahwa bersikap demikian juga membiarkan terjadinya penyelewengan-penyelewengan dalam agama tanpa adanya usaha mengingatkan dan berdakwah. Jika dianalisis dengan teori hirarki nilai Abdullah Saeed, QS. as-Sabā' ayat 13 dan surah al-Anbiyā' ayat 52. ini mengandung nilai-nilai pelajaran (*instructional values*) yang boleh dikontekstualisasikan. Dalam menafsirkan ayat yang ke-13 dan 52, Quraish Shihab tidak berhenti pada makna literal ayat yang menjelaskan tentang “hakikat *al-tamāsil*”, tetapi memandangnya sebagai anjuran kepada umat Islam untuk memanfaatkan sumberdaya yang ada dengan sebaik-baiknya salah satunya melalui ekspresi seni.

Penafsiran M. Quraish Shihab tidak hanya berhenti pada nilai anjuran tersebut, tetapi mendedah pesan yang ada di baliknya, yakni prinsip-prinsip etika dan moral yang seharusnya dipegang oleh umat Islam. Kedua ayat ini mengajarkan nilai-nilai tentang tauhid, integritas, dan pemanfaatan keterampilan dengan cara yang sesuai dengan ajaran Islam. Nilai ini diindikasikan sebagai bagian dari nilai dasar kemanusiaan, yakni pentingnya penggunaan sumber daya dan keterampilan untuk kepentingan masyarakat serta

penekanan pada nilai tauhid dalam interaksi sosia, yang merupakan bagian dari *maqāṣid syarī'ah* dan nilai mendasar (*fundamental values*) yang bersifat universal. Nilai demikian mendapatkan penekanan berkali-kali dalam al-Qur'ān, misalnya dalam QS. Āli Imrān (3): 48-49 dan ayat-ayat lain yang dikutip oleh M. Quraish Shihab dalam kitab Tafsīrnya.<sup>28</sup>

### **C. Bentuk Kontekstualitas Penafsiran Ayat-ayat *Al-Tamāsil* dalam Al -Qur'ān Perspektif Tafsīr Al-Miṣbāḥ**

Penafsiran kontekstual yang dilakukan oleh Quraish Shihab dalam QS. As-Sabā' ayat 13 dan al-Anbiyā' ayat 52, yaitu menjelaskan tentang *du'āul hidāyah*. Dalam tafsirnya yang dijelaskan secara tahlili dari awal ayat hingga akhir, kontekstualisasi yang dilakukan dalam tafsirnya tidak dicantumkan. Penafsiran kontekstual hanya terlihat pada bagian akhir tafsīr ketika M. Quraish Shihab memberikan penjelasan tematik tambahan. Secara metodologis, penafsiran kontekstual yang dilakukan terhadap ayat 13 dan 52 tidak menerapkan urutan penafsiran dalam teori *double movement* yang digagas oleh Fazlur Rahman. Dengan kata

---

<sup>28</sup>Abdullah Saeed, *Intrepreting the Qur'ān Towards Contemporary Era*, (London: Routledge, 2006), h. 130-137.

lain, M. Quraish Shihab secara teknis tidak melakukan dua gerakan penafsiran, yaitu mulai dari masa kini hingga konteks masa pewahyuan Al-Qur'an, kemudian menemukan ide moral dan melakukan gerakan kedua mulai dari konteks masa pewahyuan hingga masa kini untuk melakukan kontekstualisasi penafsiran.<sup>29</sup>

Tafsir kontekstual M. Quraish Shihab dijelaskan dengan cara mengungkap nilai-nilai yang terkandung di balik ayat tersebut, dan memberikan penekanan makna yang disesuaikan dengan konteks sosial yang melingkupi waktu penulisan tafsir tersebut. Penjelasan yang diuraikan tidak hanya bersumber dari makna harfiah ayat tersebut. Akan tetapi, hal ini bukan berarti mengabaikan makna harfiah ayat tersebut, melainkan menggunakannya sebagai titik tolak penafsiran untuk menemukan nilai-nilai universal yang menjadi ruh ayat tersebut dan menerapkannya sesuai dengan kondisi dan situasi. M. Quraish Shihab menafsirkan QS. as-Sabā' ayat 13 dan al-Anbiyā' ayat 52 dengan menegaskan bahwa sesungguhnya pentingnya memanfaatkan

---

<sup>29</sup>Muhammad Abdul Aziz, Skripsi: "Kontekstualisasi Tafsir Al-Fatihah Karya Kh. Abu Nur Jazuli Amaith", (Semarang: UIN Walisongo Semarang, 2021), h. 145-146.

keterampilan dan sumber daya sesuai prinsip Islam untuk tujuan yang bermanfaat.<sup>30</sup>

Munculnya era disrupsi merupakan dampak dari perkembangan besar yang terjadi pada revolusi industri 4.0. Kemajuan yang pesat pada era ini berdampak pada seluruh aspek kehidupan, baik ekonomi, agama, sosial, politik, maupun budaya. Hal tersebut membuat arus informasi tidak terbendung lagi, jarak tidak lagi menjadi masalah, sekat-sekat antarnegara menghilang, data dan privasi pun terbuka, waktu pun semakin singkat, serta keinginan antara dunia nyata dan dunia maya pun semakin menipis. Kompleksitas bukan lagi masalah keberagaman di dunia nyata, tetapi semuanya terduplikasi di dunia maya, bahkan berpindah-pindah. Begitu pula dengan keberagaman suku, budaya, agama, kepercayaan, pendapat, dan lain-lain.

Dampak revolusi industri 4.0 ini meluas ke semua lapisan masyarakat dan tidak ada yang bisa menghindarinya. Akses informasi yang serba terbuka bisa mempengaruhi pemikiran dan sikap seseorang dengan cepat dan tanpa batas. Dalam keadaan seperti

---

<sup>30</sup>Abdullah Saeed, *Reading the Qur'ān in the Twenty-First Century: A Contextualist Approach* (London: Routledge, 2014), h. 132.

ini, penggunaan *al-tamāsil* tidak hanya terbatas pada makna patung secara fisik, tetapi juga mencakup berbagai aspek simbolis dan digital yang terkait dengan dunia maya dan informasi modern. Diantaranya meliputi sesuatu yang bersifat material, berbentuk, dan bergambar yang lazimnya digunakan untuk hiasan atau mainan. Di Indonesia *al-tamāsil* dikenal dengan duplikat atau replika, seperti mainan kunci, mainan anak-anak yang berbentuk manusia, binatang, atau tumbuhan. Hukum *al-tamāsil* dibagi kepada dua pendapat, ada yang membolehkan selama tidak disembah dan ada yang mengharamkan sekalipun tidak disembah.<sup>31</sup>

---

<sup>31</sup>Lihat M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Miṣbāḥ: Pesan Kesan dan Keserasian Al-Qur'ān*, Cet.X, (Jakarta: Lentera Hati, 2005), h. 359.

## **BAB V**

### **PENUTUP**

#### **A. Kesimpulan**

Dari uraian-uraian yang penulis paparkan mengenai kontekstualitas *al-tamāsil* menurut Quraish Shihab, maka sebagai jawaban dari rumusan masalah dapat disimpulkan sebagai berikut:

1. Term makna *al-tamāsil* menurut penafsiran M. Quraish Shihab dalam Tafsīr al-Miṣbāḥ adalah sesuatu yang bersifat material, berbentuk dan bergambar. Ia bisa terbuat dari bahan-bahan seperti kayu, batu, tembaga, kuningan, kaca, dan tanah liat yang dibentuk sedemikian rupa hingga menyerupai bentuk aslinya. Pada masa Nabi Sulaiman a.s. term *al-tamāsil* adalah patung yang dibuat menyerupai malaikat atau orang shaleh dengan tujuan menarik minat orang untuk melihatnya dan mengikuti ibadahnya. Oleh karena itu, pada masa itu penggunaan *al-tamāsil* diperbolehkan. Sebaliknya, pada masa Nabi Ibrahim a.s., *al-tamāsil* digunakan sebagai sesembahan atau berhala, sehingga penggunaannya dianggap bertentangan dengan tauhid dan dilarang. Jadi hukum *al-tamāsil* dalam Islam terbagi kepada dua pendapat, ada yang membolehkan

selama tidak disembah dan ada yang mengharamkan sekalipun tidak disembah.

2. Dalam menafsirkan Al-Qur'ān surah as-Sabā' ayat ke-13, M. Quraish Shihab terlihat melakukan pembacaan secara kontekstual tentang *du'aul hidāyah*. Penafsiran yang dilakukan tidak hanya berhenti pada makna harfiah ayat saja, tetapi berusaha menemukan *ruh* ayat yang tersimpan, oleh Fazlur Rahman diistilahkan dengan *ideal-moral* ayat yakni “sikap menghargai keindahan”. Nilai ini didapatkan dengan memahami anjuran Allah Swt terhadap umatnya untuk lebih menghargai keindahan, yaitu dengan memanfaatkan sumber daya dan kemampuan secara bijak dan bertanggung jawab. Hal ini dapat di cerminkan melalui karya seni dan kreativitas. M. Quraish Shihab juga menerapkan pembacaan kontekstual terhadap Surah al-Anbiyā' ayat 52. Pada ayat ini mengandung nilai pelajaran (*Instructional Values*) terkait larangan keras bagi umat muslim untuk membuat patung atau gambar yang dijadikan sebagai sesembahan. Karena penyembahan patung dianggap sebagai bentuk syirik. M. Quraish Shihab menafsirkan QS. as-Sabā' ayat 13 dan QS. al-Anbiyā' ayat 52 dengan menegaskan bahwa sesungguhnya pentingnya memanfaatkan kemampuan dan sumber daya sesuai prinsip Islam untuk tujuan yang bermanfaat. Munculnya era

disrupsi merupakan dampak dari perkembangan besar yang terjadi pada revolusi industri 4.0. Dampak revolusi industri 4.0 ini meluas ke semua lapisan masyarakat dan tidak ada yang bisa menghindarinya. Dalam keadaan seperti ini, bentuk kontekstualitas *al-tamāsīl* tidak hanya terbatas pada makna patung secara fisik, tetapi juga mencakup berbagai aspek simbolis dan digital yang terkait dengan dunia maya dan informasi modern. Diantaranya meliputi sesuatu yang bersifat material, berbentuk, dan bergambar yang lazimnya digunakan untuk hiasan atau mainan. Di Indonesia *al-tamāsīl* dikenal dengan duplikat atau replika, seperti mainan kunci, mainan anak-anak yang berbentuk manusia, binatang, atau tumbuhan.

## **B. Saran**

Secara keseluruhan, penelitian yang berjudul “*Kontekstualitas Penafsiran M. Quraish Shihab terhadap Al-Tamāsīl*” ini bukanlah akhir dari sebuah penelitian. Sebab di sana penulis merasa masih banyak kekurangan yang bisa menjadi titik balik bagi munculnya penelitian lainnya. Penulis merasa bahwa M. Quraish Shihab adalah seorang ulama’ Al-Qur’ān dan Tafsīr yang konsisten dalam memegang ajaran-ajaran Islam, sehingga gagasan dan pandangannya selalu diwarnai oleh nash Al-Qur’ān. Jika pembaca merasa tertarik

untuk melanjutkan penelitian ini, penulis menyarankan untuk meneliti makna derivasi dari kata *al-tamāṣil* melalui pendekatan linguistik. Ini penting karena pemahaman yang tepat tentang kata ini dapat menjelaskan banyak kesalahpahaman terkait makna dan penggunaannya, terutama dalam konteks modern. Banyak orang mungkin masih keliru dalam memahami dan menerapkan istilah ini.

## DAFTAR PUSTAKA

- Abidin, Ahmad Zainal, Aziz, Thoriqul, *Khazanah Tafsir Nusantara*, IRCiSoD, Yogyakarta, 2023.
- Afifudin, Saebani, Beni Ahmad, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, CV Pustaka Setia, Bandung, 2009.
- Al-Amidi, Hamid, *Pameran Seni Khat Antara Bangsa*, Balai Seni Lukis Negara, Kuala Lumpur, 1988.
- Al-Baghdadi, Abdurrahman, *Seni Dalam Pandangan Islam*, Gema Insani Press, Jakarta.
- Al-Bukhari, *Jami' al-Shahih al-Mukhtashar*, Juz.5, Daar Ibnu Katsir, 1987, Beirut.
- Al-Farmawi, Abd. Hayy, *al-Bidāyah fī Tafsīr al-Maudū'ī*, Suryan A. Jamrah, Pengantar Ilmu Tafsīr Maudū'ī, Raja Grafindo Persada, Jakarta, 1994.
- Al-Farmawi, Abdul Hayy, *Metode Tafsīr dan Cara Penerapannya*, Pustaka Setia, Bandung, 2002.
- Al-Halabi, Ahmad bin Yusuf al-Samin, *Umdat al-Huffāzh fī Tafsīr Asyraf Alfāzh*, Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beirut, 1996.
- Al-Maraghi, Ahmad Musthafa, *Tafsīr al-Marāghī*, terj. Anshori Umar Sitanggal dkk, Cet. III, CV. Toha Putra, Semarang, 1992.

- Al-Mundzirī, *Mukhtaṣar Ṣaḥīḥ Muslim*, alih bahasa, Rohmad Arbi Nur Soddiq, ‘Arif Mahmudi, dan Nila Noer Fajriah, Ummul Qurra, Jakarta, 2016.
- Al-Naysaburi, Imam Muslim bin al-Hajjaj. *Ṣaḥīḥ al- Muslim*, Jilid 1, Dar al-Fikr, Beirut, 1992.
- Al-Qur’ān dan Terjemahannya*, Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’ān, Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2019.
- Al-Razi, Fakhr al-Din, *Tafsīr Mafatīḥ al-Ghayb*, Cet.XI, al-Mathba’ah al-Bahiyah al Mishriyah, Kairo, 1938.
- Al-Zuhaili, Wahbah, *al-Tafsīr al-Munīr: Fi al-‘Aqīdat wa al-Syarī’at wa al-Manhaj*, terj. Abdul Hayyi al-Kattani, Cet.XI, Gema Insani, Jakarta, 2016.
- Andesra, Aan, *Skripsi: “Al-Tamāsīl dalam Al-Qur’ān (Telaah Pemikiran al-Qurthubi, Quraish Shihab dan Buya Hamka)”*, IAIN Curup , Curup, 2003.
- Anggia, Agil, *Skripsi: “Makna Lafaz Al-Aṣnām, Al-Autshān, Al-Anṣab, dan Al-Tamāsīl dalam Al-Qur’ān Menurut Para Mufassir”*, UIN Ar-Raniry, Banda Aceh, 2019.
- Asy’ari, M., “*Islam dan Seni*”, Jurnal Huava, Vol.4 No.2, Juni 2007.
- Aziz, Muhammad Abdul, *Skripsi: “Kontekstualisasi Tafsīr Al-Fatihah Karya Kh. Abu Nur Jazuli Amaith”*, UIN Walisongo Semarang, Semarang, 2021.

- Daud, Muhammad, *Mu'jam Al-Furuq Al-Dilaliyah*, Daar Gharib, Kairo, 2008.
- Goldziher, Ignaz, *Mazāhib at-Tafsīr al-Islāmi*, cet.2, Dar Iqra', Lebanon, 1983.
- Goldziher, Ignaz, *Madzhab Tafsīr; dari Klasik Hingga Modern* (terj.) Cet.III, 2006.
- Gusmian, Islah, *Khazanah Tafsīr Indonesia: dari Hermeneutika hingga Ideologi*, Teraju, Jakarta, 2003.
- Hanifa, Umi, *Skripsi: "Seni Rupa dalam Al-Qur'an (Kajian Tematik)"*, UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2018.
- Harun, Salman, *Kaidah-Kaidah Tafsīr*, QAF, Jakarta, 2017.
- Hidayat, Komarudin, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik* Paramadina, Jakarta, 1996.
- Ismail, Muhammad Bakr, *Dirāsat fī Ulum al-Qur'ān*, Dar al-Manar, Kairo, 1991.
- Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), "Patung," diakses 3 Juni 2022, dari <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/patung>.
- Kamus Tesaurus Bahasa Indonesia*, Pusat Bahasa, Jakarta, 2008.
- Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, *Seni Budaya untuk Kelas IX SMP/MTs*, Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, Jakarta, 2018.
- Manzur, Ibnu, *Lisanu Al-Lisan: Tahzibu Lisan Al-Arabi*, Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, Beirut, 1990.

- Mawardi, Kholid, “*Seni Sebagai Ekspresi Profetik*”, *Ibda: Jurnal Kebudayaan Islam*, Desember 2013.
- Mumpuni, Atikah, *Integrasi Nilai Karakter Dalam Buku Pelajaran Analisis Konten Buku Teks Kurikulum 2013*, Deepublish, Yogyakarta, 2018.
- Munawir, Ahmad Warson, *Al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia*, Pustaka Progresif, Surabaya, 1997.
- Muthalib, Salman Abdul Muthalib, Anggia, Agil, “*Makna Lafaz Al-Aṣṅām, Al-Awṣan, Al-Anṣāb dan Al-Tamāṣil Dalam Al-Qur’ān*,” *TAFSE: Journal of Qur’anic Studies*, Vol.6, No. 1, 2021.
- Nasrullah, Muhammad, *Skripsi: “Konsepsi Seni Rupa (Studi analisis Surah as-Sabā’ ayat 13)”*, UIN Sunan Ampel, Surabaya, 2019.
- Nur, Afrizal, *Tafsīr Al-Miṣbāḥ dalam Sorotan Kritik terhadap Karya Tafsīr Prof. Quraish Shihab*, Pustaka Al-Kautsar, Jakarta Timur, 2018.
- Nuraini, *Otentisitas Sunnah: Analisis Pemikiran Fazlur Rahman*, AK Group dan Ar-Raniry Press, Yogyakarta, 2006.
- Oktavya, Esty dkk, “*Konsep Dialektika Penafsiran al-Qur’ān: Tekstual, Kontekstual, dan Deradikalisasi*”, Vol.9, Gunung Djati Conference Series, 2022.
- Pahleviarizannur, Muhammad Rizal dkk, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Pradina Pustaka, Sukoharjo, 2022.

- Pasaribu, Syahrin, *Metode Muqaran Dalam Al-Qur'ān*, Vol.9 No.1.
- Prihwanto, Puji, “*Seni Rupa sebagai Alternatif Pendekatan dalam Meningkatkan Kecerdasan Spiritual,*”, *SOSIOHUMANIORA: Jurnal Ilmiah Ilmu Sosial dan Humaniora*, Vol.7 No.1, Februari 2021.
- Purwantari, Teguh, *Seni Bangunan Bersejarah Patung*.: Kanak, Jakarta Timur, 2007.
- Al-Qathan, Syaikh Manna', *Pengantar Studi Ilmu Al-Qur'ān (Mabahits fī Ulūm al-Qur'ān)*. Pustaka Al-Kautsar, Jakarta, 2006,
- Rukin, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Yayasan Ahmar Cendekia Indonesia, Sulawesi Selatan, 2019.
- Ruqaith, Amad Hasan, *Problematika Kontemporer dalam Tinjauan Islam*.
- Saeed, Abdullah, *Intrepreting the Qur'ān Towards Contemporary Era*, London: Routledge, 2006.
- Saeed, Abdullah, *Reading the Qur'ān in the Twenty-First Century: A Contextualist Approach*, London: Routledge, 2014.
- Said, Hasan Ahmad, *Diskursus Munasabah Al-Qurān dalam Tafsīr Al-Miṣbāḥ*, Amzah, Jakarta, 2015.
- Saifuddin, “*Revolusi Mental Dalam Perspektif Al-Qur'ān Studi Penafsiran M.Quraish Shihab*”, *Maghza*, Vol.1No.2, Juli-Desember 2016.

- Salam, Sofyan dkk, *Pengetahuan Dasar Seni Rupa*, Badan Penerbit UNM, Makassar, 2020.
- Salim, Abdul Mu'in, *Metodologi Ilmu Tafsir*, Teras, Yogyakarta, 2005.
- Shihab, M. Quraish, *Fatwa-Fatwa Muhammad Quraish Shihab Seputar Tafsir al-Qur'an*, Mizan, Bandung, 2001.
- Shihab, M. Quraish dkk, *Islam dan Kesenian*, Majelis Kebudayaan Muhammadiyah Universitas Ahmad Dahlan Lembaga Litbang PP Muhammadiyah, Jakarta, 1995.
- Shihab, M. Quraish, *Membumikan Al-Qur'an*, Mizan, Bandung, 1995
- Shihab, M. Quraish, *Tafsir Al-Misbah: Pesan dan Keresasian Al-Qur'an*, Vol.1, Lentera Hati, Jakarta, 2000.
- Shihab, M. Quraish, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keresasian Al-Qur'an*, Cet.V, Lentera Hati, Jakarta, 2005.
- Shihab, M. Quraish, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Mauḍū'ī atas Pelbagai Persoalan Ummat*, Mizan, Bandung, 1996.
- Sidiq, Umar, Choiri, Moh. Miftachul, *Metode Penelitian Kualitatif di Bidang Pendidikan*, ed.1, CV Nata Karya, Ponorogo, 2019.
- Sp, Soedarso, *Tinjauan Seni Sebuah Pengantar Untuk Apresiasi Seni*, Saku Dayar Sana, Yogyakarta, 1990.

- Solahudin, M, “*Pendekatan Tekstual dan Kontekstual dalam Penafsiran Al-Qur’ān*”, Al-Bayan: Jurnal Studi Al-Qur’ān dan Tafsīr, Desember 2016.
- Syafrina, Dilla dkk, “*Tamāsīl Dalam Al-Qur’ān (Kajian Seni Rupa Dalam Kisah Nabi Sulaiman)*”, Rusydiah Jurnal Pemikiran Islam, Vol. 3 No.1, 2022.
- Syafruddin, U, *Paradigma Tafsīr Tekstual dan Kontekstual: Usaha Memaknai Kembali Pesan Al-Qur’ān*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 2009.
- Suhayat, Yayat ,Aisah, Siti, “*Metodologi Tafsīr al-Miṣbāḥ*”, Jurnal Pendidikan Indonesia: Teori Penelitian dan Inovasi, Vol.2 No.5, September,2022.
- Suryabrata, Sumadi, *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktikan*, Rineka Cipta, Jakarta, 1998.
- Tamrin, Dahlan, *Filsafat Hukum Islam*, UIN Malang Press, Malang, 2007.
- Wansbrough, John, *Qur’ānic Studie; Sources and Methods os Scriptural Interpretation*, Oxford University Press, London,1977.
- Wartini, Atik, “*Corak Penafsiran M.Quraish Shihab Dalam Tafsīr Al-Miṣbāḥ*,” Hunafa: Jurnal Studia Islamika, Vol. 11, 2014.

- Widi, Restu Kartiko, *Asas Metodologi Penelitian: Sebuah Pengenalan dan Penuntun Langkah Demi Langkah Pelaksanaan Penelitian*, Graha Ilmu, Yogyakarta, 2010.
- Wildan, Raina, “*Seni Dalam Perspektif Islam*”, *Jurnal Islam Futura* VI, No. 2, 2007.
- Zulaiha, Eni, “Tafsir Kontemporer : Metodologi, Paradigma, Dan Standar Validitasnya”, *Jurnal Ilmiah Agama Dan Sosial Budaya*, Vol 2, No 1, 2017.