

KONSEP SYA'AIR DALAM AL-QUR'AN
(Kajian Tafsir Maudhu'i Ayat Sya'air dalam Al-Qur'an)

Tesis



Oleh:

Muhammad Qudwatul Ibad

240204210006

PROGRAM STUDI MAGISTER STUDI ISLAM

PASCASARJANA

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI MAULANA MALIK IBRAHIM MALANG

2026

KONSEP SYA'AIR DALAM AL-QUR'AN
(Kajian Tafsir Maudhu'i Ayat Sya'air dalam Al-Qur'an)

Tesis

Diajukan kepada

Pascasarjana Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang

Untuk memenuhi salah satu persyaratan dalam menyelesaikan

Program Magister Studi Islam

Oleh:

Muhammad Qudwatul Ibad

240204210006



Dosen Pembimbing:

Prof. Dr. H. M. Fauzan Zenrif, M.Ag.
NIP. 196809062000031001

Dr. MOH. TORIQUDDIN, Lc., M.HI
NIP. 197303062006041001

PROGRAM STUDI MAGISTER STUDI ISLAM

PASCASARJANA

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI MAULANA MALIK IBRAHIM MALANG

2026

LEMBAR PERNYATAAN

Saya yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Muhammad Qudwatul Ibad

NIM : 240204210006

Program Studi : Magister Studi Islam

Judul Tesis : KONSEP SYA'AIR DALAM AL-QUR'AN
(Kajian Tafsir Maudhu'i Ayat Sya'air dalam Al-Qur'an)

Saya menyatakan bahwa tesis ini tidak memuat karya yang pernah diajukan untuk memperoleh gelar magister di perguruan tinggi mana pun. Sepanjang pengetahuan saya, tidak terdapat pula karya atau gagasan orang lain yang telah dipublikasikan atau ditulis sebelumnya, kecuali yang telah dirujuk secara jelas dalam naskah dan dicantumkan dalam daftar pustaka.

Malang, 5 Agustus 2026

Yang Membuat Pernyataan,



Muhammad Qudwatul Ibad

NIM. 240204210006

LEMBAR PERSETUJUAN

Nama : Muhammad Qudwatul Ibad

NIM : 240204210006

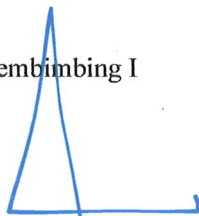
Program Studi : Magister Studi Islam

Judul Tesis : KONSEP SYA'AIR DALAM AL-QUR'AN

(Kajian Tafsir Maudhu'i Ayat Sya'air dalam Al-Qur'an)

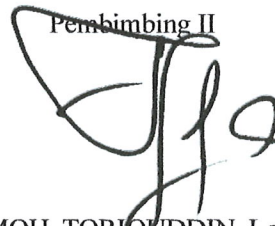
Setelah diperiksa dan dilakukan perbaikan seperlunya, tesis dengan judul sebagaimana di atas disetujui untuk diajukan pada sidang ujian tesis.

Pembimbing I

A blue ink signature, appearing to be a stylized 'F' or 'Z', written over the text 'Pembimbing I'.

Prof. Dr. H. M. Fauzan Zenrif, M.Ag.
NIP. 196809062000031001

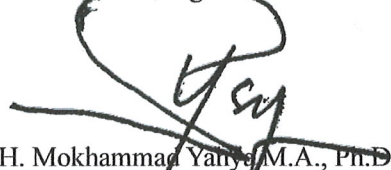
Pembimbing II

A black ink signature, appearing to be 'Toriquddin', written over the text 'Pembimbing II'.

Dr. MOH. TORIQUDDIN, Lc., M.HI.
NIP. 197303062006041001

Mengetahui

Ketua Program Studi

A black ink signature, appearing to be 'H. Mokhammad Yahya', written over the text 'Ketua Program Studi'.

H. Mokhammad Yahya, M.A., Ph.D
NIP. 197406142008011016

LEMBAR PENGESAHAN

Tesis dengan judul **KONSEP SYA'AIR DALAM AL-QUR'AN (Kajian Tafsir Maudhu'i Ayat Sya'air dalam Al-Qur'an)** yang ditulis oleh **Muhammad Qudwatul Ibad** dengan NIM **240204210006** ini telah diuji dan dinyatakan **LULUS** dalam ujian tesis pada hari Rabu, 26 Agustus 2026

Tim Penguji

Tanda Tangan

Penguji Utama

Dr. M. Hadi Masruri., Lc., M.A

NIP: 196708162003121002

Ketua/ Penguji I

Prof. Dr. Fadil., M.Ag

NIP: 196512311992031046

Penguji/ Pembimbing I

Prof. Dr. H. M. Fauzan Zenrif, M.Ag

NIP. 196809062000031001

Sekretaris/ Pembimbing II

Dr. MOH. TORIUDDIN, Lc., M.HI

NIP. 197303062006041001

Mengetahui,

Direktur Pascasarjana



Prof. Dr. H. Agus Maimun, M.Pd
NIP. 196508171998031003

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB LATIN

Penulisan transliterasi Arab-Latin dalam skripsi ini menggunakan pedoman transliterasi berdasarkan keputusan bersama Menteri Agama RI dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan RI no. 158 tahun 1987 dan no. 0543 b/U/1987 yang secara garis besar dapat diuraikan sebagai berikut:

A. Huruf

ا	=	A	ز	=	Z	ق	=	Q
ب	=	B	س	=	S	ك	=	K
ت	=	T	ش	=	Sy	ل	=	L
ث	=	Ts	ص	=	Sh	م	=	M
ج	=	J	ض	=	Dl	ن	=	N
ح	=	H	ط	=	Th	ه	=	W
خ	=	Kh	ظ	=	Zh	و	=	H
د	=	D	ع	=	‘	ء	=	
ذ	=	Dz	غ	=	Gh	ي	=	
ر	=	R	ف	=	F			

B. Vokal Panjang

Vokal (a) panjang= â

Vokal (i) panjang= î

Vokal (u) panjang= û

C. Vokal Diftong

اَْو = aw

اَْي = ay

اُْو = û

اِْي = î

ABSTRAK

Penelitian ini dilatarbelakangi oleh maraknya fenomena formalisme agama di Indonesia, di mana makna sya'air sering kali mengalami reduksi dari yang seharusnya menjadi media ketakwaan menjadi sekadar ekspresi identitas formal, estetika religius, atau strategi pencitraan sosial. Masalah utama yang dikaji dalam penelitian ini adalah bagaimana konsep sya'air dalam Al-Qur'an dipahami melalui pendekatan Tafsir Maudhu'i dan bagaimana mekanisme relasi antara pengagungan marka tersebut dengan pembentukan ketakwaan hati. Metode penelitian yang digunakan adalah kualitatif dengan corak deskriptif-eksplanatif. Pendekatan ini menerapkan metode Tafsir Maudhu'i untuk mensintesis makna dari berbagai dimensi syiar dalam Al-Qur'an. Sebagai kerangka analisis data lapangan digunakan teori Konstruksi Sosial Peter L. Berger dan Thomas Luckmann yang mencakup proses eksternalisasi, objektivasi, dan internalisasi untuk membedah bagaimana nilai keagamaan diserap ke dalam kesadaran individu.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa sya'air dalam Al-Qur'an merupakan penanda sakral yang memiliki cakupan lebih luas dari sekadar manasik, yang terintegrasi ke dalam empat dimensi utama: makāniyyah, māddiyyah, zamāniyyah, dan 'amaliyyah. Hubungan antara keduanya bersifat 'umum wa khusus mutlaq, di mana setiap manasik adalah bagian dari sya'air, namun tidak semua sya'air merupakan manasik. Mekanisme relasinya bekerja sebagai "jembatan pedagogis" pengagungan terhadap aspek fisik sya'air dilakukan dengan menghormati bentuk dan substansinya, sedangkan pengagungan terhadap manasik diwujudkan melalui kesempurnaan pelaksanaan ibadah (ittiba'). Proses integratif ini berfungsi mendisiplinkan raga, meruntuhkan ego sosial, dan menginternalisasikan nilai ketakwaan ke dalam jiwa hingga melahirkan kesadaran batin muraqabah yang mendalam baik di ruang publik maupun privat.

Implikasi teoretis penelitian ini terletak pada tawaran model pembacaan holistik-integratif yang menghubungkan analisis teks Al-Qur'an dengan teori sosial kontemporer. Penelitian ini menegaskan bahwa validitas spiritual dari aktivitas pengagungan syiar tidak diukur dari kemegahan fisik semata, melainkan dari sejauh mana marka tersebut bekerja sebagai instrumen transformasi batin yang radikal, yang membuahkan resonansi etis berupa ketundukan spiritual mutlak dan keadilan distribusi sosial di tengah masyarakat.

Kata Kunci: Sya'air, Manasik, Tafsir Maudhu'i, Ketakwaan Hati, Konstruksi Sosial.

ABSTRACT

This research is prompted by the rampant phenomenon of religious formalism in Indonesia, where the concept of *Sha'air* is often reduced from its intended function as a vessel for piety into a mere expression of formal identity, religious aesthetics, or social branding. The central issue examined in this study is how the concept of *Sha'air* in the Qur'an is comprehended through a Tafsir *Maudhu'i* approach, as well as the relational mechanism between the veneration of these sacred symbols and the cultivation of heart-centered piety (*taqwa*). This study employs a qualitative method with a descriptive-explanatory design. This approach applies the Tafsir Maudhu'i methodology to synthesize the meaning across various dimensions of sha'air in the Qur'an. To analyze field data, the research utilizes the Social Construction Theory of Peter L. Berger and Thomas Luckmann, encompassing the processes of externalization, objectivation, and internalization to deconstruct how religious values are absorbed into individual consciousness.

The findings demonstrate that *Sya'air* in the Qur'an are sacred symbols with a scope broader than mere *manasik* (ritual acts), integrated into four main dimensions: *makaniyyah* (spatial), *maddiyyah* (material), *zamāniyyah* (temporal), and *'amalīyyah* (behavioral/practical). The relationship between the two is characterized as absolute general-specific, wherein every *manasik* is a part of *sha'air*, but not all *Sya'air* constitute *manasik*. The relational mechanism functions as a pedagogical bridge the veneration of the physical aspects of *Sya'air* is achieved by respecting both their form and substance, whereas the veneration of *manasik* is realized through strict adherence to ritual compliance (*ittiba*). This integrative process serves to discipline the physical body, dismantle social ego, and internalize piety into the soul, ultimately yielding a profound inner state of *muraqabah* in both public and private domains.

The theoretical implication of this study lies in proposing a holistic-integrative framework that bridges Qur'anic textual analysis with contemporary social theory. This study asserts that the spiritual validity of exalting *Sya'air* should not be measured merely by physical grandiosity, but by the extent to which these symbols act as radical instruments of inner transformation yielding an ethical resonance manifested in absolute spiritual devotion and social distributive justice within community life.

Keywords: Sha'air, Manasik, Thematic Exegesis, Heart Piety, Social Construction.

الملخص

تنطلق هذه الدراسة من تفافم ظاهرة الشكليات الدينية في إندونيسيا، حيث غالباً ما تُحتزل دلالة "شعائر الله" من كونها وسيلة لتحقيق التقوى إلى مجرد تعبير عن الهوية الشكلية، أو الجماليات الدينية، أو استراتيجية لتحسين الصورة الاجتماعية. وتتمثل المشكلة الرئيسة التي تعالجها هذه الدراسة في كيفية فهم مفهوم الشعائر في القرآن الكريم من خلال منهج التفسير الموضوعي، وكيفية آلية العلاقة بين تعظيم هذه المعالم الدينية وبناء تقوى القلوب. اعتمدت الدراسة المنهج الكيفي ذا الطابع الوصفي التفسيري، حيث يُطبَّق منهج التفسير الموضوعي لتأليف المعاني والجمع بينها من مختلف أبعاد الشعائر في القرآن الكريم. ولتحليل البيانات الميدانية، تُستخدم نظرية "الإنشاء الاجتماعي" لبيتر بيرجر وتوماس لوكمان، والتي تشمل عمليات التبريز (Externalization)، والشيئية (Objectivation)، والذاتنة (Internalization)، لتفكيك كيفية استيعاب القيم الدينية في الوعي الفردي.

وأظهرت نتائج البحث أن الشعائر في القرآن الكريم تمثل علامات مقدسة ذات نطاق أوسع من مجرد المناسك، وتتكامل في أربعة أبعاد رئيسة: مكانية، ومادية، وزمانية، وعملية. والعلاقة بينهما هي علاقة "عموم وخصوص مطلق"، حيث يُعدُّ كل منسك جزءاً من الشعائر، بينما ليست كل الشعائر مناسك. وتعمل آلية العلاقة كـ "جسر تربوي"؛ إذ يتحقق تعظيم الجانب المادي للشعائر من خلال احترام شكلها ومضمونها، بينما يتحقق تعظيم المناسك من خلال كمال الاتباع والتأسي في أداء العبادات. وتعمل هذه العملية التكاملية على تهذيب الجسد، وهدم الأنا الاجتماعية، وتذويت قيمة التقوى في النفس حتى تُنتج وعياً باطنياً عميقاً بالمراقبة، سواء في الفضاء العام أم الخاص.

وتكمن الآثار النظرية لهذا البحث في تقديم نموذج قراءة شمولي تجريدي يربط بين تحليل النص القرآني والنظرية الاجتماعية المعاصرة. وتؤكد هذه الدراسة أن الصلاحية الروحية لأنشطة تعظيم الشعائر لا تُقاس بالفخامة المادية فحسب، بل بمدى عمل هذه المعالم كأداة للتحويل الباطني الجذري، مما أثمر أصداء أخلاقية تتمثل في الخضوع الروحي المطلق وتحقيق العدالة في التوزيع الاجتماعي داخل المجتمع.

الكلمات المفتاحية: الشعائر، المناسك، التفسير الموضوعي، تقوى القلوب، الإنشاء الاجتماعي.

UCAPAN TERIMA KASIH

Segala puji bagi Allah Subhānahu wa Ta‘ālā yang telah melimpahkan rahmat, taufik, hidayah, serta kekuatan kepada penulis, sehingga tesis ini dapat diselesaikan dengan baik. Shalawat serta salam semoga senantiasa tercurah kepada Nabi Muhammad ṣallallāhu ‘alaihi wa sallam, keluarga, sahabat, dan seluruh pengikutnya hingga akhir zaman. Penyusunan tesis ini tentu tidak terlepas dari doa, dukungan, bimbingan, serta bantuan dari berbagai pihak. Oleh karena itu, dengan penuh kerendahan hati, penulis menyampaikan terima kasih dan penghargaan yang sebesar-besarnya kepada:

1. Keluarga tercinta, terkhusus kedua orang tua, yang senantiasa menjadi sumber doa, cinta, kekuatan, dan ketulusan terbesar dalam kehidupan penulis. Terima kasih atas segala pengorbanan, nasihat, kesabaran, kasih sayang, dukungan moral, serta dukungan materi yang tidak pernah berhenti mengiringi setiap langkah penulis. Segala pencapaian ini tidak akan pernah terwujud tanpa restu, doa, dan dukungan keluarga, terutama kedua orang tua.
2. Diri penulis sendiri, yang telah berusaha bertahan, belajar, dan terus melangkah di tengah berbagai proses, tekanan, keraguan, serta tantangan selama penyusunan tesis ini. Terima kasih karena tidak menyerah, tetap berusaha menyelesaikan tanggung jawab akademik ini, dan terus percaya bahwa setiap proses memiliki makna serta pelajaran berharga.
3. Para pembimbing, yang dengan penuh kesabaran, ketelitian, dan keluasan ilmu telah memberikan arahan, masukan, kritik konstruktif, serta bimbingan akademik sejak tahap perumusan gagasan hingga penyempurnaan tesis ini.
4. Para dosen penguji, pimpinan universitas, fakultas, program studi, seluruh dosen, serta staf akademik dan administrasi, yang telah memberikan koreksi, saran, penilaian akademik, ilmu, wawasan, fasilitas, arahan, dukungan, dan bantuan

administratif selama penulis menempuh pendidikan hingga proses penyelesaian tesis ini.

5. Sahabat-sahabat dan rekan-rekan seperjuangan, yang telah menjadi teman diskusi, berbagi gagasan, memberikan motivasi, serta mendampingi penulis dalam proses akademik ini.
6. Semua pihak yang tidak dapat disebutkan satu per satu, yang telah memberikan doa, bantuan, dukungan, dan kontribusi dalam bentuk apa pun bagi terselesaikannya tesis ini.

Penulis menyadari bahwa tesis ini masih memiliki keterbatasan. Oleh karena itu, kritik dan saran yang membangun sangat penulis harapkan demi penyempurnaan karya ilmiah ini. Semoga tesis ini dapat memberikan manfaat bagi pengembangan kajian tafsir Al-Qur'an dan studi keislaman. Akhirnya, penulis berharap semoga segala doa, bantuan, dan kebaikan yang telah diberikan oleh semua pihak mendapatkan balasan terbaik dari Allah Subhānahu wa Ta'ālā. Āmīn yā Rabb al-'ālamīn

DAFTAR ISI

KONSEP <i>SYA'AIR</i> DALAM AL-QUR'AN.....	i
LEMBAR PERNYATAAN	ii
LEMBAR PERSETUJUAN	iii
LEMBAR PENGESAHAN	iv
PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB LATIN	v
ABSTRAK	vi
UCAPAN TERIMA KASIH.....	ix
BAB I PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang.....	1
B. Rumusan Masalah	8
C. Tujuan Penelitian	9
D. Manfaat Penelitian.....	9
1. Manfaat Teoritis	9
2. Manfaat Praktis	10
E. Orisinalitas Penelitian	10
F. Definisi Istilah	15
1. Konsep.....	15
2. <i>Sya'air</i>	16
3. Al-Qur'an.....	16
4. Tafsir <i>Maudhu'i</i>	17
G. Sistematika Pembahasan	17
BAB II KAJIAN PUSTAKA	16
A. Worldview <i>Sya'air</i>	16
B. Eksternalisasi Objektivasi Internalisasi	22
BAB III METODE PENELITIAN	29

A. Jenis dan Pendekatan Penelitian	29
B. Sumber Data	31
1. Data Primer	31
2. Data Sekunder	31
3. Wawancara	32
C. Teknik Pengumpulan Data.....	33
1. Dokumentasi	33
2. Wawancara	34
D. Teknik Analisis Data	35
E. Kehadiran Peneliti	36
F. Pengecekan Keabsahan Data.....	36
G. Latar Penelitian	38
BAB IV HASIL DAN PEMBAHASAN.....	39
A. Konsep Sya'airullāh dalam Al-Qur'an.....	39
1. Analisis Kebahasaan Sya'airullah	39
2. Analisis Tafsir Maudhu'i Ayat-Ayat Sya'airullah	44
3. Jenis Sya'airullah.....	93
B. Relasi Makna Ta'adzim <i>Sya'air</i> dan Taqwa	100
1. Ta'zīm dan Taqwa dalam Al-Qur'an	100
2. Temuan Wawancara	103
3. Analisis Peter L. Berger.....	109
4. Mekanisme Relasi Pengagungan Sya'ā'irillāh dan Ketakwaan Hati	116
BAB V PENUTUP.....	120
A. Kesimpulan.....	120
B. Saran	124
DAFTAR PUSTAKA.....	127

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Al-Qur'an bukan sekadar kitab hukum, melainkan *manhaj al-hayah* pedoman hidup yang menuntun manusia menuju kesempurnaan eksistensialnya. Sebagai kalam Ilahi, Al-Qur'an hadir untuk mengarahkan manusia yang bersifat fisik agar mampu berinteraksi dengan Tuhan yang bersifat metafisik melalui tanda-tanda dan marka-marka suci (*syi'arullah*). Menurut temuan Sumardianto¹ dalam kajiannya atas Tafsir As-Sa'di, hakikat kehidupan dalam perspektif Al-Qur'an tidak hanya mencakup aspek biologis, tetapi juga dimensi spiritual dan eksistensial yang menyatukan jasmani dan ruhani. Dalam kerangka ini, *Sya'air* berfungsi sebagai media pedagogis Ilahi bentuk-bentuk ibadah seperti sujud, haji, atau kurban bukan sekadar ritual lahiriah, melainkan sarana penyadaran diri agar manusia mengalami kehidupan rohani yang sejati. Dengan demikian, Al-Qur'an mengajarkan bahwa marka-marka keagamaan bukan hanya penanda formal keberagamaan, tetapi jembatan yang menghubungkan manusia dengan sumber kehidupannya, Allah al-Hayy, sehingga hidup menjadi pengalaman spiritual yang bermakna, bukan sekadar keberadaan fisik yang hampa.

¹ Eko Sumardianto, "Hakikat Kehidupan Menurut Tafsir As-Sa'di: Analisis Multidimensional Terhadap Term Al-Hayah Dalam Al-Qur'an," *Qudwah Qur'aniyah: Jurnal Studi Al-Qur'an Dan Tafsir* 3, no. 1 (2025): 54–67.

Dalam konstruksi teologi Islam, *Syi'arullah* bukan sekadar entitas material atau ritual mekanistik yang hampa makna, melainkan manifestasi lahiriah yang berfungsi sebagai jembatan menuju realitas esoteris ketuhanan. Setiap marka agama baik yang bersifat ruang seperti masjid, waktu seperti bulan Ramadan, maupun tindakan seperti manasik haji dan kurban sejatinya merupakan "pintu masuk" (*the gate of spirituality*) yang didesain untuk mentransformasi kesalehan ritual menjadi kesalehan batin. Idealitas ini ditegaskan dalam Al-Qur'an bahwa penghormatan (ta'dzim) terhadap marka-marka tersebut merupakan indikator presisi bagi kualitas batin seseorang. Sebagaimana diungkapkan oleh M. Quraish Shihab dalam Tafsir Al-Misbah² bahwa penghormatan terhadap syi'ar tidak boleh berhenti pada aspek fisik semata, melainkan harus lahir dari motivasi pengagungan kepada pemilik syi'ar itu sendiri. Dengan demikian, terdapat korelasi organik antara perilaku lahiriah terhadap marka agama dengan kedalaman spiritualitas; semakin tinggi rasa hormat dan sakralitas yang diberikan pada Syi'arullah, semakin kuat pula sinyal ketakwaan yang menghujam dalam palung hati seorang mukmin.

Fenomena keberagamaan umat Islam dewasa ini menunjukkan pergeseran makna *Sya'air* dari media ketakwaan menjadi sekadar ekspresi formal dan sosial. Marka-marka keagamaan seperti pembangunan masjid megah, penyelenggaraan kurban besar-besaran, dan kegiatan manasik yang spektakuler sering kali berhenti pada tataran selebrasi dan estetika religius, bukan pada pendalaman makna spiritual yang

² M Quraish Shihab, "Tafsir Al-Misbah," Jakarta: *Lentera Hati* 2 (2002): 52–54.

membentuk kesadaran takwa. Formalisme agama di Indonesia menandai reduksi pemahaman keagamaan yang terfokus pada aspek ritualistik dan markaik, sementara dimensi etis dan transformatifnya terpinggirkan. Akibatnya, religiusitas lebih dipraktikkan sebagai identitas formal dan pencitraan sosial ketimbang kekuatan moral yang mendorong perubahan diri dan masyarakat³. Dalam kerangka Qur'ani, fenomena ini sejatinya merupakan penyimpangan dari hakikat *Sya'air* yang seharusnya menumbuhkan *taqwa al-qulub*, sebagaimana ditegaskan dalam Al-Qur'an. Oleh karena itu, reorientasi makna *Sya'air* menjadi penting untuk mengembalikan fungsi marka agama sebagai jalan menuju kesadaran Ilahi, bukan sekadar ornamen sosial yang kehilangan ruh spiritualnya.

Fenomena ini tampak dalam kehidupan masyarakat Indonesia, di mana ekspresi keberagamaan semakin terlihat di ruang publik melalui atribut dan marka-marka Islam. Hasil survei Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Jakarta (2023) menunjukkan bahwa 74,3% umat Islam di Indonesia menilai ekspresi markaik keagamaan seperti busana syar'i, konten dakwah digital, dan ikon keislaman di media sosial merupakan bentuk penguatan identitas religius. Tren ini juga diperkuat oleh laporan Badan Litbang Kementerian Agama RI (2022) yang mencatat meningkatnya penggunaan marka-marka Islam di ruang digital sebagai ekspresi religiusitas baru di kalangan generasi muda. Fenomena ini dapat diamati dari meningkatnya praktik

³ Titiya Utami, "Dari Ritual Menuju Perubahan Sosial: Kritik Hassan Hanafi Terhadap Formalisme Agama Di Indonesia," *AL-Ikhtiar: Jurnal Studi Islam* 3, no. 1 (2025): 315–26.

branding religius di media sosial, yang menurut riset Fitriani yang menunjukkan bahwa marka-marka Islam kini tidak hanya berfungsi teologis, tetapi juga sebagai strategi representasi identitas kelompok dan kelas sosial

Fenomena formalisasi *Sya'air* juga tampak jelas dalam praktik ibadah kolektif seperti kurban, haji, dan pembangunan masjid di Indonesia. Berdasarkan laporan Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam Kementerian Agama RI (2023), jumlah hewan kurban nasional mencapai lebih dari 1,8 juta ekor, meningkat hampir 12% dibanding tahun sebelumnya, namun data BPS (2023) menunjukkan bahwa peningkatan tersebut tidak sejalan dengan distribusi pemerataan penerima manfaat, yang masih terkonsentrasi di wilayah perkotaan. Tren ini menunjukkan munculnya kecenderungan pamer sosial (ritual display), di mana nilai spiritual kurban bergeser menjadi marka status ekonomi. Sementara itu, Direktorat Jenderal Penyelenggaraan Haji dan Umrah (Kemenag, 2023) mencatat lebih dari 229.000 jamaah haji reguler dan sekitar 17.000 haji khusus, dengan biaya rata-rata mencapai Rp93 juta per jamaah—angka yang mencerminkan dimensi kompetitif dan prestisius ibadah haji di kalangan kelas menengah Muslim. Dalam aspek pembangunan masjid, Sistem Informasi Masjid (SIMAS) Kemenag (2024) mencatat lebih dari 890.000 masjid dan musala di seluruh Indonesia, menjadikannya salah satu negara dengan jumlah rumah ibadah Islam terbanyak di dunia. Namun, berbagai menunjukkan bahwa kemegahan arsitektur masjid sering kali tidak diiringi dengan peningkatan kualitas kemakmuran jamaah,

partisipasi sosial, dan pembinaan moral^{4 5}. Dengan demikian, data-data tersebut memperlihatkan bahwa ekspansi marka keagamaan di ruang publik tidak selalu identik dengan pendalaman spiritual; *Sya'air* sering berhenti pada lapisan fisik, sementara nilai takwanya justru semakin menipis dalam praktik sosial umat.

Kajian terhadap konsep Syi'arullah dalam Al-Qur'an secara Maudhu'i (tematik) melampaui sekadar analisis tekstual tunggal, melainkan merajut makna dari berbagai ayat seperti Al-Qur'an dan 36, QS. Al-Ma'idah ayat 2, serta QS. Al-Baqarah ayat 158. Secara kolektif, ayat-ayat ini mengintegrasikan konsep ta'dzim (pengagungan) terhadap marka agama dengan taqwa al-qulub (ketakwaan hati) sebagai satu kesatuan sistem nilai. Pergeseran metodologis ini menegaskan bahwa seluruh bentuk syiar dalam Al-Qur'an baik yang bersifat spasial (tempat) maupun ritual (peribadatan) memiliki tujuan tunggal yaitu mendestruksi formalisme agama yang hampa. Dengan demikian, Syi'arullah dipahami bukan sekadar sebagai identitas lahiriah, melainkan sebagai instrumen spiritual yang validitasnya diukur melalui transformasi batin dan resonansi etis pelakunya.

Pemilihan metode tafsir maudhu'i (tematik) dalam penelitian ini didasarkan pada kebutuhan untuk mengonstruksi konsep syi'arullah secara komprehensif dengan menghimpun ayat-ayat yang memiliki kesatuan tema di berbagai surah. Berbeda

⁴ Ahmad Muttaqin, *Kedewasaan Beragama, Esai-Esai Penggugah Kesadaran, Penghidup Nalar Dan Penguat Spiritual* (IB Pustaka PT Litera Cahaya Bangsa, 2024).

⁵ Eno Syafrudien, "Spiritualitas Dan Toleransi Forum Kerukunan Umat Beragama (Fkub) Dki Jakarta: Studi Fenomenologi," n.d.

dengan metode *maudhu'i* yang cenderung bersifat atomistik atau terfokus pada urutan mushaf, metode *maudhu'i* memungkinkan peneliti untuk melakukan sintesis makna terhadap QS. Al-Hajj [22]: 32 dan 36, QS. Al-Ma'idah [5]: 2, serta QS. Al-Baqarah [2]: 158 ke dalam satu kerangka konseptual yang utuh. Menurut Abdul Hayy al-Farmawi (2002), metode *maudhu'i* adalah pendekatan yang paling efektif untuk menemukan jawaban Al-Qur'an atas suatu problem tertentu karena mampu menyatukan ayat-ayat yang terpisah menjadi satu kesatuan gagasan. Pendekatan ini dipilih karena kemampuannya menyingkap kaitan antara berbagai manifestasi syiar serta hubungannya dengan dimensi etis-spiritual. Dengan menggunakan tafsir *maudhu'i*, penelitian ini diharapkan mampu merumuskan konsep syi'arullah yang integral; yakni sebuah konstruksi makna yang menautkan dimensi markai lahiriah dengan substansi batiniah dalam bentuk ketakwaan hati, sehingga Al-Qur'an dapat berbicara secara tematik terhadap problem formalisme agama kontemporer.

Kajian tentang takwa dalam khazanah keilmuan Islam telah berkembang sangat luas, mencakup tafsir Al-Qur'an, akhlak, tasawuf, hingga studi sosial-keagamaan, yang umumnya menempatkan takwa sebagai kualitas batin dan tolok ukur kemuliaan manusia di hadapan Allah. Berbagai penelitian terhadap ayat-ayat takwa cenderung menegaskan secara normatif bahwa pengagungan syiar Allah merupakan refleksi dari ketakwaan hati. Namun demikian, literatur yang ada masih relatif terbatas dalam mengkaji secara mendalam melalui pendekatan *maudhu'i* (tematik) mengenai mekanisme internal yang menjelaskan bagaimana berbagai bentuk syiar—baik yang

bersifat spasial seperti dalam QS. Al-Baqarah [2]: 158, legalitas formal dalam QS. Al-Ma'idah [5]: 2, maupun ritual kurban dalam QS. Al-Hajj [22]: 32 dan 36—dapat bertransformasi menjadi kesadaran spiritual yang utuh. Relasi antara syiar sebagai marka lahiriah dan takwa sebagai realitas batin sering kali diterima sebagai aksioma teologis tanpa dibedah melalui analisis konseptual yang sistematis lintas ayat. Kekosongan dalam mensintesis berbagai ragam ayat syiar inilah yang menandai celah penelitian dan menegaskan urgensi kajian ini untuk merumuskan konsep syi'arullah secara integral dan komprehensif

Tesis ini memberikan kontribusi konseptual dengan menawarkan kerangka baru dalam memahami formalisasi agama melalui integrasi ayat-ayat syiar dalam Al-Qur'an. Melalui pendekatan tafsir maudhu'i, penelitian ini menegaskan bahwa formalisasi tidak semestinya berhenti pada penegasan marka lahiriah yang bersifat legalistik, identitarian, atau provokatif, melainkan harus diarahkan pada penghayatan marka yang substantif dan transformatif. Dengan mensintesis makna dari berbagai dimensi syiar (spasial, material, dan ritual), tesis ini memperluas pemahaman formalisasi agama sebagai proses yang menyatukan marka fisik dengan pembentukan kualitas batin (taqwa al-qulub) dan etika sosial. Dengan demikian, syi'arullah dalam perspektif tematik tidak hanya berfungsi sebagai penanda formal keberagamaan, tetapi juga sebagai medium internalisasi nilai ketakwaan yang berkeadaban dan berdampak pada kemaslahatan publik

Berdasarkan uraian teologis, konseptual, dan empiris di atas, dapat disimpulkan bahwa problem utama keberagamaan kontemporer terletak pada kecenderungan formalisasi *Sya'air* yang menempatkan marka-marka agama pada level ekspresi lahiriah, sosial, dan identitarian, sementara dimensi transformatifnya terhadap kesadaran batin dan etika sosial justru mengalami pelemahan. Al-Qur'an, sebagai manhaj al-ḥayāh, sejak awal menempatkan *Sya'air* bukan sekadar sebagai ornamen ritual, melainkan sebagai media pedagogis Ilahi yang dirancang untuk mentransformasikan pengalaman markaik menjadi ketakwaan hati (taqwa al-qulub). Namun, realitas sosiologis umat Islam baik dalam ekspresi markaik di ruang publik, praktik ibadah kolektif, maupun dinamika religiusitas digital menunjukkan adanya jurang antara ekspansi marka keagamaan dan pendalaman spiritualitas. Di sisi lain, kajian akademik yang ada masih cenderung berhenti pada afirmasi normatif relasi antara syi'ar dan takwa, tanpa mengurai secara sistematis mekanisme internal dan konseptual bagaimana marka fisik dan ritual keagamaan bekerja sebagai jembatan antara dimensi lahiriah dan batiniah manusia. Oleh karena itu, berdasarkan kegelisahan akademik dan realitas sosiologis tersebut, penelitian dengan judul “KONSEP SYA'AIR DALAM AL-QUR'AN (Kajian Tafsir Maudhu'i Ayat Sya'air dalam Al-Qur'an)” menjadi penting untuk dilakukan.

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang masalah di atas, maka rumusan masalah dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Bagaimana konsep *Sya'air* dalam ayat-ayat Al-Qur'an ditinjau melalui metode tafsir *Maudhu'i*?
2. Bagaimana mekanisme relasi antara pengagungan *sya'air* dan pembentukan ketakwaan hati sebagaimana dikonstruksikan dalam Al- qur'an?

C. Tujuan Penelitian

Sejalan dengan rumusan masalah tersebut, penelitian ini bertujuan untuk:

1. Menganalisis konsep *Sya'air* dalam Al-Qur'an secara komprehensif melalui metode tafsir *maudhu'i*.
2. Mengungkap mekanisme konseptual dan spiritual hubungan antara pengagungan marka-marka keagamaan dan pembentukan ketakwaan hati, sehingga syi'ar tidak dipahami semata sebagai ekspresi formal keberagamaan, tetapi sebagai medium transformasi spiritual dan etis.

D. Manfaat Penelitian

1. Manfaat Teoritis

Secara teoretis, penelitian ini diharapkan dapat memperkaya khazanah keilmuan tafsir Al-Qur'an, khususnya dalam kajian tematik-konseptual tentang *Sya'air* dan relasinya dengan ketakwaan hati (*taqwa al-qulub*). Melalui pendekatan tafsir *maudhu'i* terhadap Al-Qur'an, penelitian ini memberikan kontribusi pada pengembangan kerangka konseptual yang menjelaskan mekanisme transformasi

marka-marka keagamaan dari dimensi lahiriah menuju kesadaran batin. Dengan demikian, penelitian ini tidak hanya menegaskan relasi normatif antara syi'ar dan takwa, tetapi juga memperluas pemahaman teologis tentang integrasi dimensi eksoterik dan esoterik dalam ibadah, sekaligus memperkaya diskursus tentang kritik terhadap formalisasi agama dalam perspektif Al-Qur'an.

2. Manfaat Praktis

Secara praktis, penelitian ini diharapkan dapat menjadi rujukan reflektif bagi umat Islam, pendidik, dai, dan pengelola institusi keagamaan dalam memahami dan mempraktikkan *Sya'air* secara lebih substantif dan bermakna. Temuan penelitian ini dapat digunakan sebagai dasar konseptual untuk mereorientasi praktik keberagamaan agar tidak berhenti pada ekspresi markaik dan formalistik, tetapi mampu menumbuhkan kesadaran etis, spiritual, dan sosial yang berakar pada ketakwaan hati. Dengan demikian, *Sya'air* tidak hanya berfungsi sebagai penanda identitas keagamaan di ruang publik, melainkan sebagai medium pembinaan moral dan spiritual yang berkeadaban dalam kehidupan individu dan masyarakat.

E. Orisinalitas Penelitian

Pertama, kajian Kamarul Azmi Jasmi tentang Syiar Islam dalam Amalan Sa'i (QS. Al-Baqarah: 158–167) menempatkan syi'ar dalam konteks ritual haji dan umrah, dengan penekanan pada makna markaik gerak ritual serta dimensi moral berupa larangan menyembunyikan kebenaran. Meskipun sama-sama berbicara tentang syi'ar, penelitian tersebut bersifat tematik-etik dan berfokus pada satu praktik ibadah tertentu.

Adapun tesis ini menghadirkan kebaruan dengan menjadikan Al-Qur'an sebagai poros analisis, untuk mengkaji syi'ar secara lebih fundamental sebagai konsep payung yang menghubungkan marka, pengagungan, dan ketakwaan hati dalam satu struktur kausalitas Qur'ani.

Kedua, penelitian Hanatia Puasa mengenai Masjid Tua dan Syiar Islam di Selamon Banda menegaskan fungsi masjid sebagai marka historis syi'ar Islam dan pusat peradaban lokal melalui pendekatan sejarah lisan dan tradisi budaya. Penelitian tersebut menekankan dimensi material dan sosial syi'ar sebagai penanda eksistensi Islam dalam ruang dan waktu tertentu. Berbeda dari itu, tesis ini tidak berfokus pada syi'ar sebagai institusi atau situs sejarah, melainkan pada landasan teologis dan epistemologis syi'ar dalam Al-Qur'an, khususnya bagaimana marka keagamaan memperoleh validitas spiritualnya melalui resonansi ketakwaan hati, bukan semata keberlanjutan tradisi atau memori kolektif.

Ketiga, artikel Hasan Basri M. Nur dkk. mengenai Eksistensi Minoritas dalam Kekhususan Syi'ar Islam di Aceh memposisikan syi'ar Islam dalam ranah kebijakan publik, identitas kolektif, dan relasi mayoritas–minoritas. Fokus kajian tersebut adalah dimensi sosiologis dan politis syi'ar sebagai ekspresi formal keberagamaan di ruang publik. Berbeda dengan pendekatan tersebut, tesis ini justru bergerak ke arah kritik teologis terhadap formalisasi syi'ar, dengan menegaskan bahwa legitimasi syi'ar tidak ditentukan oleh kekuatan markaik atau legal-institusional, melainkan oleh sejauh mana syi'ar tersebut menumbuhkan taqwa al-qulub, sebagaimana ditegaskan Al-Qur'an.

Keempat, artikel Kusnadi tentang Tafsir Tematik Ibadah Kurban (QS. Al-Hajj: 36) berfokus pada aspek hukum, tata cara, dan implikasi sosial ibadah kurban sebagai bagian dari syi'ar Allah. Kajian tersebut menempatkan syi'ar terutama dalam dimensi fihiyyah dan normatif-ritual, dengan penekanan pada variasi pendapat ulama mengenai pelaksanaan ibadah. Sementara itu, tesis ini mengambil jarak dari pendekatan hukum-ritual dengan memusatkan perhatian pada Al-Qur'an dan mengkaji mekanisme relasional antara ta'zim al-syi'ar dan taqwa al-qulub, sehingga syi'ar dipahami bukan sekadar kewajiban ritual, tetapi sebagai proses internalisasi nilai spiritual yang bekerja di wilayah batin manusia.

Kelima, penelitian Amriadi dkk. tentang Metamorfosa Perahu Sandeq sebagai Moda Syiar Islam menempatkan syi'ar Islam dalam kerangka sejarah-budaya dan teknologi maritim sebagai sarana dakwah. Fokus utama kajian tersebut adalah fungsi marka budaya lokal sebagai medium penyebaran Islam dan penguatan identitas kolektif masyarakat Mandar. Berbeda dengan itu, tesis ini tidak menempatkan syi'ar sebagai instrumen dakwah kultural atau artefak sejarah semata, melainkan mengkaji syi'arullah sebagai kategori teologis Qur'ani yang berfungsi mentransformasikan marka lahiriah menjadi ketakwaan hati. Dengan demikian, penelitian ini melampaui pendekatan historis-antropologis menuju analisis tafsir normatif-konseptual berbasis Al-Qur'an. Dengan demikian, penelitian ini melampaui analisis semantik menuju pembacaan hermeneutik-spiritual yang menjelaskan mekanisme internal bagaimana marka fisik dan ritual keagamaan berfungsi sebagai medium pembentukan kesadaran ketakwaan,

sekaligus menjadi kritik konseptual terhadap kecenderungan formalisasi syi'ar dalam praktik keberagamaan kontemporer.

Table 1.1 Penelitian terdahulu

No.	Tahun Penelitian	Nama Peneliti	Judul Penelitian	Rumusan Masalah
1.	2019	Kamarul Azmi Jasmi	<i>Syiar Islam dalam Amalan Sa'i serta Dosa Menyembunyikan Ilmu (QS Al-Baqarah 158–167)</i>	(1) Bagaimana syiar Islam dimaknai dalam ritual sa'i? (2) Apa peringatan tentang larangan menyembunyikan ilmu dalam ayat ini?
2.	2023	Hanatia Puasa	<i>Masjid Tua dan Syiar Islam: Studi Historis Masjid Kuno di Negeri Selamon</i>	(1) Bagaimana perkembangan syiar Islam melalui masjid tua Selamon? (2) Bagaimana sejarah, tradisi, dan budaya lokal membentuk wajah syiar Islam?

3.	2020	Hasan Basri M. Nur dkk.	<i>The Existence of Minorities in the Specificity of Islamic Syi'ar in Aceh</i>	(1) Bagaimana minoritas hidup dalam penerapan syiar Islam di Aceh? (2) Bagaimana interaksi sosial terbentuk antara syiar Islam dan pluralitas agama?
4.	2021	Kusnadi	<i>Tafsir Tematik tentang Ibadah Kurban (QS Al-Hajj 36)</i>	(1) Apa hukum dan hikmah kurban dalam QS Al-Hajj 36? (2) Bagaimana ayat ini dipahami dalam konteks sosial-keagamaan?
5.	2023	AMRIADI	METAMORFOSA PERAHU SANDEQ SEBAGAI MODA SYIAR ISLAM DI MANDAR ABAD XIX-XX	1. Bagaimana eksistensi perahu Sandeq di Mandar? 2. Bagaimana perkembangan konstruksi perahu Sandeq di Mandar?

				3. Bagaimana peran perahu Sandeq dalam mendukung syiar Islam di Mandar?
--	--	--	--	---

F. Definisi Istilah

Untuk menghindari kesalahpahaman dalam memahami istilah-istilah kunci yang digunakan dalam penelitian ini, maka penulis memberikan batasan pengertian sebagai berikut:

1. Konsep

Konsep adalah bangunan pemikiran abstrak yang disusun secara sistematis untuk merepresentasikan, mengorganisasi, dan menjelaskan makna suatu fenomena atau realitas tertentu dalam kerangka teoretis⁶. Dalam konteks penelitian ilmiah, konsep berfungsi sebagai konstruksi intelektual yang menjembatani data, teori, dan penafsiran, sehingga memungkinkan suatu fenomena dipahami secara koheren dan terstruktur. Dalam penelitian ini, konsep merujuk pada kerangka pemahaman teoretis mengenai *Sya'air* sebagaimana dikonstruksikan oleh Al-Qur'an, khususnya melalui

⁶ Nana Supriatna, "Penggunaan Konsep Ilmu Sosial Dalam Konstruksi Pembelajaran Sejarah Kritis," *Paramita: Historical Studies Journal* 22, no. 1 (2012).

Al-Qur'an, yang menautkan dimensi markaiik keagamaan dengan pembentukan ketakwaan hati

2. *Sya'air*

Sya'air adalah tanda-tanda dan marka-marka yang ditetapkan oleh Allah Swt. sebagai manifestasi kesakralan agama-Nya, baik yang berkaitan dengan tempat, waktu, maupun amalan ibadah tertentu. Dalam perspektif Al-Qur'an, *Sya'air* tidak dimaknai sekadar sebagai marka lahiriah, melainkan sebagai sarana pengagungan (*ta'zim*) terhadap perintah Allah yang berorientasi pada pembentukan ketakwaan hati (*taqwa al-qulub*)⁷. Dalam penelitian ini, *Sya'air* dipahami sebagaimana dikonstruksikan dalam Al-Qur'an, yakni sebagai marka keagamaan yang nilai dan validitas spiritualnya ditentukan oleh sejauh mana ia menumbuhkan kesadaran batin dan ketakwaan dalam diri seorang mukmin.

3. Al-Qur'an

Al-Qur'an adalah kalam Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw., yang membacanya bernilai ibadah, diriwayatkan kepada kita secara mutawatir, dan memiliki kemukjizatan meskipun hanya dengan surat yang paling pendek⁸. Dalam penelitian ini, Al-Qur'an diposisikan sebagai sumber utama kajian (*primary source*)

⁷ Achmad Widadi, "Nilai Pendidikan Pada Syariat Kurban Kajian Tafsir Surat Al-Hajj Ayat 34 Dan Surat Al-Kautsar Ayat 1-3" (Jakarta: FITK UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2016).

⁸ Jalaluddin Al-Suyuti, *Al-Itqan fi Ulum al-Qur'an*, ed. 1, *Al-Itqan fi Ulum al-Qur'an* (Kairo: Dar al-Hadith, 2008).

yang menjadi landasan tekstual dalam merumuskan konsep *Sya'air* serta menjelaskan relasinya dengan pembentukan ketakwaan hati

4. Tafsir *Maudhu'i*

Tafsir *maudhu'i* adalah metode kajian Al-Qur'an yang berfokus pada penghimpunan ayat-ayat yang memiliki kesamaan tema (*al-wihdah al-maudhu'iyah*) meskipun tersebar di berbagai surah, untuk kemudian dianalisis secara integral guna menghasilkan satu konsepsi yang utuh. Berbeda dengan metode tahlili yang mengikuti urutan mushaf, tafsir *maudhu'i* dalam penelitian ini menekankan pada korelasi antar-ayat syiar untuk menyingkap landasan filosofis dan praktisnya⁹. Dalam penelitian ini, metode tersebut digunakan sebagai kerangka metodologis untuk mensintesis dan mensistematisasi penafsiran para ulama, guna memperoleh pemahaman komprehensif mengenai konsep *Sya'air* dan relasinya dengan ketakwaan secara teoretis maupun aplikatif.

G. Sistematika Pembahasan

Penelitian ini disusun secara sistematis dalam beberapa bab yang saling berkaitan. Bab I merupakan pendauluan yang memuat latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan dan manfaat penelitian, orisinalitas penelitian, definisi istilah, serta sistematika pembahasan sebagai kerangka awal kajian. Bab II berisi kajian pustaka yang menguraikan landasan teoretis mengenai konsep syi'arullah, pengagungan syi'ar

⁹ Zaid Umar Al-'Aish, *At-Tafsir Al-Maudhu'i: At-Ta'shil Wa at-Tamtsil* (Riyadh: Dar Mawaddah, 2011).

dan ketakwaan hati, metode tafsir *maudhu'i*, serta kerangka berpikir penelitian sebagai pijakan konseptual. Bab III menjelaskan metode penelitian yang meliputi jenis dan pendekatan penelitian, sumber data primer dan sekunder, teknik pengumpulan data, serta teknik analisis data berbasis tafsir *maudhu'i*. Bab IV merupakan bagian inti penelitian yang memuat analisis tafsir *maudhu'i* terhadap Al-Qur'an, mencakup aspek kebahasaan, asbāb al-nuzūl, munāsabah ayat, dan penafsiran para mufasir, untuk merumuskan konstruksi konsep *Sya'air* serta relasinya dengan ta'zim al-syi'ar dan taqwa al-qulub. Bab V sebagai penutup berisi kesimpulan hasil penelitian dan saran-saran akademik sebagai implikasi teoretis dan praktis dari temuan kajian.

BAB II

KAJIAN PUSTAKA

A. Worldview *Sya'air*

Secara etimologis, kata *sya'air* merupakan bentuk jamak dari *sya'irah*, yang berakar dari kata *al-ish'ar* yang berarti pemberitahuan, tanda, atau marka yang tampak. Dalam diskursus tafsir, para ulama menyimpulkan bahwa syiar Allah adalah segala bentuk tanda lahiriah, tempat, maupun momentum yang ditetapkan oleh Allah sebagai simbol ketaatan dan keagungan agama-Nya. Imam Al-Qurtubi dalam tafsirnya menegaskan bahwa syiar Allah adalah segala sesuatu yang menjadi media untuk mendekatkan diri kepada Allah, serta menjadi tanda pengenalan yang membedakan antara syariat Islam dan syariat lainnya¹⁰. Oleh karena itu, konsep syiar mencakup cakupan yang sangat luas, mulai dari tempat seperti Ka'bah, Shofa, dan Marwah, hingga syiar ibadah harian seperti azan, salat Jumat, dan masjid.

Di sisi lain, kata *manasik* secara bahasa berakar dari kata *al-nusuk* yang berarti ibadah, ketundukan, atau penyembelihan. Dalam terminologi fikih dan tafsir, *manasik* secara khusus merujuk pada tata cara, ritus, atau perbuatan aktual dalam ibadah, khususnya ibadah haji. Al-Hafiz Ibnu Katsir menguraikan bahwa *manasik* adalah rangkaian amalan dan tempat-tempat khusus yang diperintahkan oleh Allah kepada

¹⁰ Muhammad ibn Ahmad Al-Qurtubi, *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an, Tafsir al-Qurtubi* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2006).

Nabi Ibrahim dan keturunannya untuk melakukan ritual ibadah di dalamnya¹¹. Dengan demikian, titik tekan manasik terletak pada aspek dinamika atau perbuatan hamba dalam menjalankan ketentuan ibadah tersebut secara prosedural.

Hubungan antara syiar dan manasik bersifat umum dan khusus ('umum wa khusus mutlaq), di mana setiap manasik haji adalah bagian dari syiar Allah, namun tidak semua syiar Allah merupakan manasik haji. Sebagai contoh konkrit, bukit Shofa dan Marwah secara fisik dikategorikan sebagai syiar karena keduanya adalah marka dan penanda tempat yang ditetapkan Allah berdasarkan surah Al-Baqarah ayat 158. Sementara itu, aktivitas berjalan dan berlari kecil di antara kedua bukit tersebut (sa'i) merupakan manasik, yaitu bentuk ibadah proseduralnya. Perbedaan ini juga terlihat pada hewan kurban (al-budn); fisik hewan tersebut menjadi syiar keagungan Allah saat digiring, sedangkan penyembelihannya adalah manasiknya.

Urgensi memahami perbedaan ini bermuara pada perintah untuk mengagungkan syiar Allah sebagaimana termaktub dalam surah Al-Hajj ayat 32, yang dikategorikan oleh Syekh Abdurrahman as-Sa'di sebagai indikator ketakwaan hati. Mengagungkan syiar dilakukan dengan menghormati bentuk fisik dan substansinya, seperti memilih hewan kurban terbaik atau menjaga kehormatan tempat suci. Sementara mengagungkan manasik diwujudkan melalui kesempurnaan pelaksanaan ibadah sesuai dengan petunjuk syariat (ittiba'). Melalui integrasi pemahaman antara

¹¹ Ismail bin Umar Ibnu Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, ed. Hikmat bin Bashir bin Yasin (Arab Saudi: Dar Ibn al-Jauzi, 2010).

syiar dan praktik (manasik), seorang muslim dapat mencapai esensi penghambaan yang paripurna.¹²

Dalam epistemologi ushul fikih, para mufasir dan ahli ushul menempatkan syairah dalam dimensi ta'abbudi yang bersifat dogmatis-transendental, jauh melampaui dimensi ta'aqquli yang bersifat rasional. Sifat ta'abbudi ini menempati posisi hulu dan menjadi causa prima (sebab utama) mengapa suatu syiar disyariatkan, di mana tujuan paling mendasar sya'irah menguji ketundukan vertikal dan kepasrahan total seorang hamba di hadapan otoritas ketuhanan, tanpa hak untuk menuntut argumentasi logis. Mengapa ibadah sa'i harus dilakukan tepat tujuh kali di antara Shofa dan Marwah, mengapa hajar aswad harus dicium sedangkan batu lain dilempar, atau mengapa ritual kurban terikat mutlak pada waktu-waktu khusus, merupakan wilayah esoteris yang selamanya tertutup dari jangkauan rasio manusia. Dengan demikian, secara aksiologis, aspek ta'aqquli atau kemaslahatan duniawi bukanlah prasyarat sahnya suatu sya'irah, melainkan hanyalah sekadar konsekuensi logis penyerta, sebab esensi terdalam dari sebuah syiar justru terletak pada kesediaan manusia untuk patuh terhadap instruksi wahyu, membuktikan bahwa ketakwaan sejati dimulai di titik di mana batas nalar manusia berakhir.

Dalam diskursus ushul fikih dan makasid syariah, konsep sya'air secara spesifik merujuk keagamaan lahiriah yang berfungsi sebagai penanda dan media proklamasi

¹² Abd al-Rahman ibn Nasir Al-Sa'di, *Taysir Al-Karim Al-Rahman Fi Tafsir Kalam Al-Mannan*, n.d.

identitas keislaman. Karakteristik utama syiar adalah sifatnya yang ta'abbudi (ritualistik-transendental), tauqifi (prosedurnya baku dari wahyu), dan zahir (tampak secara komunal). Oleh karena itu, meskipun Islam merupakan agama yang komprehensif (syamil), tidak semua pilar dan aspek di dalamnya dapat dikategorikan sebagai syiar. Pemisahan terminologi ini sangat krusial dalam kajian akademis untuk membedakan antara aspek ritual yang tidak boleh diubah dengan aspek non-ritual yang bersifat fleksibel dan rasional.

Berbeda dengan dimensi akidah dan keimanan (al-tiqadat). Akidah berpusat pada amalan qalbiyah atau aktivitas batiniah yang murni, seperti keimanan kepada Allah, malaikat, kitab-kitab, dan hari akhir. Syekh al-Islam Ibnu Taimiyah dalam kitab *Majmu' al-Fatawa* Ibnu Taimiyah mengintegrasikan amal lahiriah sebagai bagian dari iman, namun beliau tetap menempatkan keyakinan hati sebagai rukun batin yang tidak terlihat. Karena syiar secara inheren menuntut manifestasi fisik dan performativity komunal (seperti azan atau tawaf), maka keyakinan dogmatis yang bersemayam di dalam hati tidak dikategorikan sebagai syiar keagamaan.¹³

Dimensi kedua yang tidak termasuk dalam cakupan syiar adalah bidang etika, moral, dan nilai-nilai kemanusiaan universal (al-akhlaq). Nilai-nilai seperti kejujuran (sidq), keadilan ('adl), amanah, dan menghormati orang tua merupakan kewajiban moral yang bersifat inheren dalam rasio kemanusiaan (ma'qul al-ma'na). Di dalam kitab

¹³ Ahmad ibn 'Abd al-Halim Ibn Taymiyyah, *Majmu' Al-Fatawa*, ed. 'Abd al-Rahman ibn Muhammad Ibn Qasim, vol. 7 (Madinah: Majma' al-Malik Fahd li Tiba'at al-Mushaf al-Syarif, 1995).

Al-Muwafaqat, Imam al-Shatibi menegaskan bahwa prinsip-prinsip akhlak universal ini diakui kebenarannya oleh akal sehat seluruh umat manusia, lintas agama dan budaya. Karakteristik kemanusiaan yang universal ini membuat akhlak berbeda dengan syiar Islam yang memiliki bentuk formal, spesifik, dan eksklusif bagi kaum muslimin¹⁴.

Dalam lanskap epistemologi hukum Islam, sisi ta'abbudi pada syiar memegang posisi sebagai manifestasi penyerahan diri mutlak (al-istislam) seorang hamba kepada Al-Khaliq. Karakteristik utama dari dimensi ta'abbudi ini adalah absennya ruang bagi rasio manusia untuk mengintervensi, mengubah, atau mempertanyakan kausalitas hukum formalnya (ghairu ma'qul al-ma'na). Imam al-Ghazali dalam kitab *Ihya Ulumuddin* menguraikan bahwa instruksi ritual seperti jumlah bilangan tawaf sebanyak tujuh kali, penentuan waktu wukuf di Arafah, hingga tata cara melempar jumrah, sengaja didesain tanpa alasan rasional yang tampak agar kepatuhan yang lahir dari seorang mukmin benar-benar murni didasari oleh iman, tanpa dicampuri oleh kalkulasi keuntungan materialistik atau logika duniawi.¹⁵

Sebaliknya, dimensi ta'aqquli (ma'qul al-ma'na) pada syiar bertindak sebagai jembatan yang menghubungkan antara kesakralan ritual dengan kemaslahatan sosiologis umat manusia. Sisi rasional ini menegaskan bahwa tidak ada satu pun syiar yang diperintahkan oleh Allah bersifat sia-sia atau hampa nilai. Setiap bentuk syiar

¹⁴ Ibrahim ibn Musa al-Shatibi, *Al-Muwafaqat*, ed. Muhammad 'Abd al-Qadir 'Ata, vol. 2 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997).

¹⁵ Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum Al-Din*, vol. 1 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004).

yang tampak doktriner, selalu terdapat implikasi psikologis dan sosial yang logis. Sebagai contoh, syiar salat berjamaah dan salat Jumat secara ta'abbudi memiliki aturan saf yang baku, namun secara ta'aqquli, syiar ini berfungsi sebagai instrumen penyetaraan kelas sosial, konsolidasi komunal, serta pemeliharaan kohesi sosial di tengah masyarakat.

Dialektika yang harmonis antara ta'abbudi (bentuk formal) dan ta'aqquli (substansi nilai) inilah yang membentuk kesempurnaan syiar Islam dibandingkan simbol keagamaan lainnya. Ketika seorang muslim mengagungkan syiar penyembelihan hewan kurban (al-budn), ia sedang menjalankan aspek ta'abbudi dengan menumpahkan darah hewan pada hari tasyrik sesuai prosedur fikih. Namun pada saat yang sama, ia wajib menghidupkan sisi ta'aqquli-nya dengan mendistribusikan daging tersebut untuk mengentaskan kelaparan dan memperkuat ketahanan pangan masyarakat miskin. Integrasi kedua dimensi ini membuktikan bahwa syiar dalam Islam tidak terjebak pada sekadar ritualisme magis yang kosong, melainkan sebuah teologi transformatif yang berdampak nyata pada peradaban manusia.

Secara keseluruhan, konsep syiar dalam Islam merupakan perpaduan harmonis antara dimensi transendental dan kemaslahatan nyata yang menegaskan keagungan agama. Syiar hadir sebagai marka lahiriah serta penanda identitas keislaman yang cakupannya lebih luas dari sekadar manasik atau tata cara ibadah prosedural. Meskipun diletakkan di atas fondasi ta'abbudi yang menuntut kepasrahan mutlak tanpa intervensi

rasio, syiar tetap membawa implikasi ta'auqli yang memberikan dampak positif secara psikologis maupun sosiologis bagi masyarakat. Dengan mengagungkan sya'air baik melalui pemeliharaan kesakralan fisik maupun penyerapan nilai substansialnya seorang muslim tidak hanya membuktikan ketakwaan hati yang paripurna, tetapi juga menghidupkan teologi transformatif yang membawa kemaslahatan bagi peradaban.

B. Eksternalisasi Objektivasi Internalisasi

Dalam penelitian ini, teori konstruksi sosial Peter L. Berger dan Thomas Luckmann digunakan sebagai teori pendukung untuk menjelaskan bagaimana makna keagamaan tidak hanya hadir sebagai ajaran normatif, tetapi juga dibentuk, diekspresikan, dan diterima melalui proses sosial. Teori ini relevan karena ta'zīm sya'ā'irillāh tidak berhenti pada pemahaman teologis tentang pengagungan syiar Allah, melainkan juga hadir dalam praktik sosial umat Islam melalui tindakan, marka, media, dan ruang publik. Berger dan Luckmann menegaskan bahwa realitas sosial terbentuk melalui dialektika antara eksternalisasi, objektivasi, dan internalisasi. Melalui kerangka tersebut, penelitian ini dapat membaca bagaimana nilai pengagungan terhadap syiar Allah dihayati oleh pelaku, diwujudkan dalam tindakan dan representasi visual, lalu diterima serta dimaknai kembali oleh masyarakat sebagai bagian dari realitas keberagamaan. Dengan demikian, teori konstruksi sosial membantu penelitian ini memahami syiar digital bukan sekadar sebagai tampilan media, tetapi sebagai proses pembentukan makna keagamaan dalam kehidupan sosial kontemporer.

Teori konstruksi sosial merupakan salah satu teori penting dalam sosiologi pengetahuan yang dikembangkan oleh Peter L. Berger dan Thomas Luckmann melalui karya mereka *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* pada tahun 1966¹⁶. Teori ini menjelaskan bahwa realitas sosial tidak hadir begitu saja sebagai sesuatu yang alamiah, tetap, dan objektif, melainkan dibentuk oleh manusia melalui proses interaksi sosial yang berlangsung terus-menerus. Dengan kata lain, kenyataan sosial yang dianggap wajar dalam kehidupan masyarakat sebenarnya merupakan hasil dari konstruksi manusia sendiri.

Berger dan Luckmann menegaskan bahwa kenyataan hidup sehari-hari hadir sebagai realitas yang ditafsirkan oleh manusia dan secara subjektif bermakna bagi mereka sebagai dunia yang koheren. Dunia ini dibangun melalui aktivitas manusia yang mengalami habituasi (*habitualization*), di mana tindakan yang berulang menjadi pola yang dapat direproduksi dengan hemat energi. Institusionalisasi muncul ketika terjadi tipifikasi timbal balik atas tindakan yang dibiasakan tersebut oleh berbagai tipe aktor. Melalui bahasa, pengalaman-pengalaman ini diobjektifkan dan diwariskan kepada generasi baru sebagai sebuah tradisi. Pada titik ini, dunia institusional memperoleh kualitas objektivitas, di mana institusi-institusi tersebut dialami sebagai kenyataan yang ada di luar individu dan memiliki daya paksa (*coercive*), sehingga

¹⁶ Peter Berger and Thomas Luckmann, *The Reality of Everyday Life, The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* (Penguin Books, 1966).

produk aktivitas manusia tersebut akhirnya dianggap sebagai fakta yang objektif dan mengikat¹⁷.

Berger dan Luckmann menegaskan bahwa masyarakat memiliki karakter ganda yang unik, yaitu sebagai faktisitas objektif (objective facticity) sekaligus sebagai makna subjektif (subjective meaning). Sebagai realitas objektif, masyarakat adalah produk manusia yang melalui proses objektivasi mengkristal menjadi institusi-institusi yang dialami individu sebagai kenyataan eksternal yang nyata dan memiliki daya paksa (coercive fact). Sebaliknya, masyarakat juga merupakan realitas subjektif karena melalui proses internalisasi, dunia sosial tersebut masuk ke dalam kesadaran individu, dipahami, dan ditafsirkan sebagai dunia yang bermakna secara subjektif. Dengan demikian, manusia tidak hanya hidup di bawah aturan sosial, tetapi secara aktif berpartisipasi dalam dialektika di mana masyarakat adalah produk manusia, masyarakat adalah kenyataan objektif, dan manusia adalah produk sosial¹⁸.

Hubungan antara manusia dan masyarakat dalam teori ini bersifat dialektis. Artinya, manusia menciptakan masyarakat, tetapi pada saat yang sama masyarakat juga membentuk manusia. Proses dialektis ini berlangsung melalui tiga tahapan utama, yaitu eksternalisasi, objektivasi, dan internalisasi. Ketiga proses ini saling berkaitan dan menjadi inti dari teori konstruksi sosial Berger dan Luckmann.

¹⁷ Berger and Luckmann.

¹⁸ Ahmad Nur Mizan, "Peter L. Berger Dan Gagasannya Mengenai Konstruksi Sosial Dan Agama," *Pierre Bourdieu Dan Gagasannya Mengenai Agama* 1, no. 1 (2009): 147.

Eksternalisasi merupakan momen pertama dalam dialektika masyarakat yang dipahami sebagai keharusan antropologis bagi manusia. Karena manusia secara biologis tidak memiliki lingkungan yang tetap secara instingtif, ia harus secara berkelanjutan mencurahkan dirinya ke dalam aktivitas untuk membangun lingkungan sosial yang stabil bagi kelangsungan hidupnya. Melalui proses eksternalisasi ini, manusia secara aktif memproduksi dunianya sendiri dan membentuk tatanan sosial sebagai sebuah produksi manusia yang sedang berlangsung. Aktivitas manusia yang dilakukan terus-menerus ini kemudian mengalami habituasi (pembiasaan), di mana tindakan tersebut dikristalisasi menjadi pola-pola tetap yang memberikan arah dan stabilitas bagi perilaku manusia. Dengan demikian, tatanan sosial beserta lembaga dan tradisinya bukanlah sesuatu yang diberikan secara alami, melainkan hasil dari aktivitas eksternalisasi manusia yang dilakukan secara kolektif¹⁹.

Objektivasi merupakan momen kedua dalam dialektika pembangunan masyarakat, di mana produk dari aktivitas eksternalisasi manusia memperoleh karakter objektivitas. Melalui proses institusionalisasi yang berakar pada tipifikasi timbal balik atas tindakan yang dibiasakan, hasil karya manusia mengkristal menjadi institusi yang dialami sebagai kenyataan yang memiliki dunianya sendiri. Institusi-institusi ini kemudian menghadapi individu sebagai faktisitas eksternal yang nyata dan memiliki daya paksa (coercive fact), yang tidak dapat dihilangkan begitu saja dengan kehendak pribadi. Hal ini diperkuat oleh historisitas, di mana bagi generasi baru, tatanan sosial

¹⁹ Berger and Luckmann, *The Reality of Everyday Life*.

tampak sebagai tradisi yang sudah ada sebelumnya dan tidak tembus pandang (opaque), sehingga sering kali dianggap sebagai hukum alam. Pada tahap ekstrem, proses ini dapat mengarah pada reifikasi, yaitu suatu kondisi di mana manusia lupa bahwa dunia sosial tersebut adalah hasil produksinya sendiri dan justru memahaminya dalam istilah-istilah non-manusia atau kekuatan supranatural²⁰.

Internalisasi merupakan momen ketiga dan terakhir dalam dialektika pembangunan masyarakat, di mana dunia sosial yang telah diobjektifikasi "dimasukkan kembali" ke dalam kesadaran individu melalui proses sosialisasi. Melalui tahapan ini, individu tidak hanya sekadar memahami makna subjektif orang lain, tetapi secara aktif "mengambil alih" (taking over) dunia tempat orang lain hidup sehingga dunia tersebut menjadi miliknya sendiri. Proses ini dimulai dengan sosialisasi primer di masa kanak-kanak, di mana anak melakukan identifikasi emosional dengan orang lain yang signifikan (significant others) dan menerima definisi realitas mereka sebagai satu-satunya dunia yang nyata. Puncaknya adalah pembentukan orang lain yang digeneralisasi (generalized other), di mana individu mengidentifikasi dirinya tidak hanya dengan orang tertentu, tetapi dengan masyarakat secara keseluruhan. Dengan demikian, terciptalah simetri antara realitas objektif dan realitas subjektif, di mana identitas dan tatanan sosial menjadi bagian integral dari struktur kesadaran individu²¹.

²⁰ Berger and Luckmann.

²¹ Berger and Luckmann.

Dengan demikian, ketiga tahap tersebut membentuk satu rangkaian proses yang saling berhubungan. Manusia mula-mula menciptakan dunia sosial melalui eksternalisasi. Dunia sosial itu kemudian menjadi kenyataan objektif melalui objektivasi. Setelah itu, kenyataan objektif tersebut diserap kembali oleh manusia melalui internalisasi. Secara sederhana, Berger dan Luckmann menjelaskan bahwa manusia membentuk masyarakat, masyarakat menjadi kenyataan objektif, lalu masyarakat membentuk manusia kembali.

Dalam teori konstruksi sosial Berger dan Luckmann, bahasa, pelembagaan, dan legitimasi memiliki peran penting dalam membentuk serta mempertahankan realitas sosial. Bahasa tidak hanya berfungsi sebagai alat komunikasi, tetapi juga sebagai sarana untuk memberi nama, menjelaskan, mewariskan, dan menjadikan pengalaman manusia sebagai pengetahuan bersama. Melalui bahasa, nilai, norma, tradisi, dan keyakinan sosial dapat dikomunikasikan dari satu generasi ke generasi berikutnya. Sementara itu, pelembagaan terjadi ketika tindakan manusia yang dilakukan secara berulang berubah menjadi pola sosial yang stabil, lalu diterima sebagai kebiasaan, norma, atau institusi. Adapun legitimasi berfungsi memberikan pembenaran terhadap realitas sosial yang telah terbentuk, sehingga norma, tradisi, atau lembaga tertentu dianggap sah, benar, dan layak dipatuhi, baik melalui agama, hukum, tradisi, ilmu pengetahuan, maupun otoritas sosial tertentu²².

²² Berger and Luckmann.

Secara keseluruhan, teori konstruksi sosial Berger dan Luckmann menegaskan bahwa realitas sosial bukanlah sesuatu yang statis dan netral, melainkan hasil dari proses sosial yang panjang. Realitas sosial dibentuk oleh manusia, diterima sebagai kenyataan bersama, lalu diserap kembali ke dalam kesadaran individu. Karena itu, setiap norma, tradisi, lembaga, dan makna sosial perlu dipahami sebagai hasil konstruksi historis, sosial, dan markais yang terus diproduksi serta diwariskan dalam kehidupan masyarakat.

BAB III

METODE PENELITIAN

A. Jenis dan Pendekatan Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif dengan corak deskriptif-eksplanatif. Pendekatan kualitatif dipilih karena penelitian ini tidak bertujuan mengukur fenomena secara kuantitatif, melainkan memahami, menafsirkan, dan mengonstruksi makna konsep Sya‘ā’irillāh dalam Al-Qur’an secara mendalam. Sifat deskriptif digunakan untuk memaparkan ayat-ayat syiar, penafsiran para mufasir, serta konsep-konsep kunci seperti ta‘zīm al-syi‘ār dan taqwā al-qulūb. Adapun sifat eksplanatif digunakan untuk menjelaskan mekanisme relasional antara pengagungan terhadap syiar Allah dan pembentukan ketakwaan hati. Dengan demikian, penelitian ini tidak hanya mendeskripsikan makna Sya‘ā’irillāh, tetapi juga menjelaskan bagaimana marka-marka keagamaan dalam Al-Qur’an bekerja sebagai medium transformasi spiritual dari dimensi lahiriah menuju kesadaran batiniah.

Jenis penelitian ini adalah studi kepustakaan (library research) yang diperkuat dengan data lapangan melalui wawancara. Studi kepustakaan digunakan karena objek utama penelitian ini adalah teks Al-Qur’an, khususnya ayat-ayat yang memuat konsep Sya‘ā’irillāh, ayat-ayat tersebut dianalisis melalui penelusuran kitab tafsir klasik dan kontemporer, kajian kebahasaan Arab, serta literatur akademik yang relevan. Sementara itu, wawancara digunakan sebagai data pendukung untuk memperkaya

analisis, khususnya dalam membedah bagaimana makna ta‘zīm sya‘ā’irillāh dipahami, dihayati, dan diaktualisasikan dalam praktik keberagamaan. Dengan demikian, penelitian ini memadukan kajian tekstual-normatif dengan data sosial-empiris secara terbatas untuk memperoleh pemahaman yang lebih komprehensif.

Metode tafsir yang digunakan dalam penelitian ini adalah tafsir maudhu‘i atau tafsir tematik. Metode ini dipilih karena penelitian tidak hanya berfokus pada satu ayat secara terpisah, tetapi menghimpun beberapa ayat yang memiliki kesatuan tema tentang Sya‘ā’irillāh. Melalui metode tafsir maudhu‘i, ayat-ayat yang tersebar dalam beberapa surah dikumpulkan, diklasifikasikan, dianalisis secara kebahasaan dan kontekstual, kemudian disintesis untuk menghasilkan konsep yang utuh. Pendekatan ini dipandang paling relevan karena mampu memperlihatkan hubungan tematik antara syiar Allah, pengagungan marka keagamaan, dan ketakwaan hati. Dengan demikian, tafsir maudhu‘i memungkinkan penelitian ini merumuskan konsep Sya‘ā’irillāh secara integral, bukan hanya sebagai tanda ritual yang bersifat lahiriah, tetapi sebagai sistem markaik-teologis yang berfungsi membentuk taqwā al-qulūb.

B. Sumber Data

1. Data Primer

Objek kajian dalam penelitian ini berfokus pada empat ayat Al-Qur'an yang secara eksplisit mengonstruksi konsep syiar Allah, yaitu QS. al-Baqarah [2]:158, QS. al-Mā'idah [5]:2, QS. al-Ḥajj [22]:32, serta QS. al-Ḥajj [22]:36. Untuk mengupas secara mendalam makna eksegetis dan konstruksi sosiologisnya, penelitian ini mengandalkan sumber primer berupa Tafsir al-Jalalain karya Jalaluddin al-Mahalli dan Jalaluddin as-Suyuti, Tafsir al-Jami' li Ahkam al-Qur'an karya Imam al-Qurtubi. Melalui perpaduan tekstual-eksegetis dari kedua kitab tafsir klasik tersebut dan kerangka teoritis konstruksi sosial Berger, keempat ayat ini dianalisis untuk merumuskan bagaimana simbol-simbol keagamaan (Sya'ā'irillāh) dipahami, diinternalisasi, dan diartikulasikan dalam realitas sosial keagamaan umat Islam.

2. Data Sekunder

Data sekunder dalam penelitian ini berupa berbagai literatur pendukung yang digunakan untuk memperkuat analisis terhadap data primer. Literatur tersebut meliputi kitab-kitab tafsir ulama klasik dan kontemporer, kajian kebahasaan Arab, karya-karya 'ulūm al-Qur'ān, serta artikel jurnal ilmiah yang relevan dengan tema penelitian. Kitab-kitab tafsir yang dijadikan sumber primer meliputi antara lain *Jami' al-Bayan 'an*

*Ta'wil Ay al-Qur'ān*²³, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*²⁴, *Ruh al-Ma'ani (Al-Alusi)*²⁵, *Al-Tahrir wa al-Tanwir*²⁶, *Taysir al-Karim al-Rahman fi Tafsir Kalam al-Mannan*²⁷, *Tafsir al-Misbāh*²⁸, *Tafsir Al-Azhar*²⁹. Pemilihan sumber-sumber tersebut didasarkan pada otoritas keilmuan, kedalaman analisis kebahasaan dan kontekstual, serta relevansinya dalam mengungkap struktur makna dan pesan teologis QS. Al-Hajj ayat 32 secara komprehensif.

3. Wawancara

Selain data primer dan sekunder, penelitian ini juga menggunakan data wawancara sebagai data pendukung untuk membedah mekanisme relasi antara pengagungan syiar Allah dan pembentukan *taqwā al-qulūb* dalam praktik keberagamaan. Wawancara dilakukan kepada informan yang memiliki keterkaitan dengan tema penelitian, seperti akademisi tafsir, tokoh agama, pengelola kegiatan qurban, atau pelaku syiar keagamaan. Data wawancara ini digunakan untuk melihat bagaimana nilai *ta'zīm sya'ā'irillāh* dipahami, diekspresikan, dan diinternalisasi dalam kesadaran keagamaan umat.

²³ Muḥammad ibn Jarīr Al-Ṭabari, *Jāmi' Al-Bayān 'an Ta'Wīl Āyi Al-Qur'Ān*, ed. Aḥmad Shākīr (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001).

²⁴ Ismail ibn Umar Ibn Kathir, *Tafsir Al-Qur'an Al-'Azim*, n.d.

²⁵ Shihab al-Din Mahmud Al-Alusi, *Ruh Al-Ma'Ani Fi Tafsir Al-Qur'an Al-'Azim Wa Al-Sab' Al-Mathani*, n.d.

²⁶ Muhammad al-Tahir Ibn Ashur, *Al-Tahrir Wa Al-Tanwir*, n.d.

²⁷ Al-Sa'di, *Taysir Al-Karim Al-Rahman Fi Tafsir Kalam Al-Mannan*.

²⁸ Shihab, "Tafsir Al-Misbah."

²⁹ Hamka, *Tafsir Al-Azhar* (Jakarta: Pustaka Panjimas, n.d.).

Dalam menganalisis data wawancara, penelitian ini menggunakan teori konstruksi sosial Peter L. Berger dan Thomas Luckmann sebagai pisau analisis. Teori ini digunakan untuk menjelaskan proses dialektis antara eksternalisasi, objektivasi, dan internalisasi. Eksternalisasi digunakan untuk membaca bagaimana nilai pengagungan terhadap syiar Allah diwujudkan dalam tindakan keagamaan. Objektivasi digunakan untuk melihat bagaimana tindakan tersebut menjadi realitas sosial yang dapat diamati, diterima, dan dimaknai oleh masyarakat. Sementara itu, internalisasi digunakan untuk menjelaskan bagaimana realitas sosial keagamaan tersebut masuk ke dalam kesadaran individu dan membentuk kualitas batin berupa *taqwā al-qulūb*. Dengan demikian, data wawancara berfungsi untuk memperkuat analisis konseptual ayat-ayat syiar sekaligus menjelaskan bagaimana makna *ta'zīm sya'ā'irillāh* bekerja dalam kehidupan keberagamaan secara nyata.

C. Teknik Pengumpulan Data

1. Dokumentasi

Teknik pengumpulan data dalam penelitian ini dilakukan melalui metode dokumentasi kepustakaan, yakni dengan menelusuri dan menghimpun sumber-sumber tertulis yang relevan dengan fokus kajian. Data dikumpulkan melalui penelusuran kitab-kitab tafsir Al-Qur'an yang menggunakan pendekatan tafsir maudhu'i, baik klasik maupun kontemporer, serta melalui buku dan artikel jurnal akademik yang membahas metodologi tafsir, asbāb al-nuzūl, munāsabah ayat, dan konsep-konsep teologis yang berkaitan dengan syi'arullah. Proses pengumpulan data dilakukan secara

bertahap, dimulai dengan identifikasi ayat yang menjadi objek penelitian, khususnya QS. Al-Hajj ayat 32, kemudian dilanjutkan dengan pengumpulan penafsiran ayat tersebut dari berbagai kitab tafsir yang relevan. Selanjutnya, data yang diperoleh diklasifikasikan dan diseleksi berdasarkan kesesuaiannya dengan fokus dan tujuan penelitian, sehingga hanya data yang memiliki relevansi konseptual dan metodologis yang digunakan sebagai bahan analisis³⁰.

2. Wawancara

Teknik wawancara digunakan sebagai data pendukung untuk memperkuat hasil analisis kepustakaan terkait mekanisme relasi antara pengagungan sya'air dan pembentukan ketakwaan hati. Wawancara dilakukan secara semi-terstruktur, yaitu dengan berpedoman pada daftar pertanyaan yang telah disusun sebelumnya, namun tetap memberikan ruang bagi informan untuk mengembangkan jawaban sesuai pengalaman dan pemahamannya. Pelaksanaan wawancara dilakukan secara tatap muka langsung dengan empat orang informan yang dipilih menggunakan teknik *purposive sampling* berdasarkan kriteria tertentu yang relevan dengan fokus penelitian. Informan tersebut terdiri atas jamaah masjid yang aktif mengikuti salat berjamaah, khatib atau penceramah masjid, jamaah yang telah menunaikan ibadah haji, serta jamaah yang pernah melaksanakan ibadah kurban. Pemilihan informan didasarkan pada pertimbangan bahwa mereka memiliki pengalaman dan pemahaman yang memadai mengenai praktik pengagungan syiar-syiar Islam dalam kehidupan keagamaan. Data

³⁰ Mestika Zed, *Metode Penelitian Kepustakaan* (Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2008).

yang diperoleh melalui wawancara kemudian dianalisis dan digunakan sebagai bahan pendukung untuk memperkaya interpretasi terhadap temuan-temuan yang diperoleh dari kajian tafsir maudhu'i mengenai sya'air dan kaitannya dengan pembentukan ketakwaan hati³¹.

D. Teknik Analisis Data

Teknik analisis data dalam penelitian ini menggunakan model analisis interaktif yang dikemukakan oleh Miles dan Huberman, yang meliputi reduksi data, penyajian data, dan penarikan kesimpulan atau verifikasi. Pada tahap reduksi data, peneliti menyeleksi, mengelompokkan, dan memfokuskan data yang diperoleh dari sumber kepustakaan maupun hasil wawancara sesuai dengan fokus penelitian, yaitu konsep sya'air dalam Al-Qur'an serta mekanisme relasinya dengan pembentukan ketakwaan hati. Tahap selanjutnya adalah penyajian data, yaitu menyusun data yang telah direduksi ke dalam bentuk uraian naratif yang sistematis sehingga memudahkan proses pemahaman dan interpretasi. Adapun tahap terakhir adalah penarikan kesimpulan dan verifikasi, yaitu proses menemukan pola, hubungan, serta makna dari data yang telah dianalisis untuk memperoleh pemahaman yang komprehensif mengenai konsep sya'air dan relasinya dengan ketakwaan hati sebagaimana dikonstruksikan dalam Al-Qur'an. Dalam proses analisis, data hasil wawancara digunakan sebagai data pendukung untuk

³¹ M R SUGIYONO, "METODE PENELITIAN KUALITATIF. Untuk Penelitian Yang Bersifat Eksploratif, Enterpretif, Interaktif, Dan Konstruktif. Cocok Untuk 1. Mahasiswa SI, S2, Dan S3. 2. Dosen Dan Peneliti Ed. 3 Cet. 3 Thn. 2020," 2020.

memperkuat, mengonfirmasi, dan memperkaya temuan yang diperoleh dari kajian tafsir maudhu'i terhadap ayat-ayat sya'air³².

E. Kehadiran Peneliti

Dalam penelitian ini, peneliti berperan sebagai instrumen utama (human instrument) yang terlibat secara langsung dalam seluruh proses penelitian, mulai dari pengumpulan data, analisis data, hingga penarikan kesimpulan. Peneliti melakukan penelaahan terhadap berbagai sumber kepustakaan yang relevan dengan fokus penelitian serta melakukan wawancara secara langsung dengan informan yang telah ditentukan. Kehadiran peneliti dalam penelitian ini bertujuan untuk memperoleh data yang mendalam dan memastikan kesesuaian data dengan fokus penelitian mengenai konsep sya'air dan relasinya dengan pembentukan ketakwaan hati³³.

F. Pengecekan Keabsahan Data

Pengecekan keabsahan data dalam penelitian ini dilakukan melalui teknik triangulasi untuk memastikan bahwa data yang diperoleh memiliki tingkat kredibilitas dan validitas yang memadai. Triangulasi yang digunakan meliputi triangulasi sumber dan triangulasi teknik. Triangulasi sumber dilakukan dengan membandingkan serta mengonfirmasi data yang diperoleh dari berbagai sumber yang relevan, yaitu ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan sya'air, kitab-kitab tafsir klasik dan kontemporer, buku-buku ilmiah, jurnal penelitian, serta hasil wawancara dengan para informan yang dipilih berdasarkan kriteria tertentu. Informan tersebut terdiri atas jamaah masjid yang

³² SUGIYONO.

³³ SUGIYONO.

aktif mengikuti salat berjamaah, khatib atau penceramah masjid, jamaah yang telah menunaikan ibadah haji, dan jamaah yang pernah melaksanakan ibadah kurban. Perbandingan antar sumber tersebut dilakukan untuk menemukan kesesuaian, perbedaan, maupun penguatan data sehingga diperoleh pemahaman yang lebih komprehensif mengenai konsep *syair* dan relasinya dengan pembentukan ketakwaan hati.

Selain itu, penelitian ini juga menggunakan triangulasi teknik, yaitu dengan membandingkan data yang diperoleh melalui teknik dokumentasi dan wawancara. Data yang diperoleh dari kajian kepustakaan berupa ayat-ayat Al-Qur'an, kitab tafsir, buku, dan jurnal ilmiah dianalisis dan kemudian dikonfirmasi melalui hasil wawancara dengan informan. Sebaliknya, informasi yang diperoleh dari wawancara juga dibandingkan dengan temuan-temuan yang berasal dari sumber kepustakaan. Dengan demikian, proses triangulasi tidak hanya berfungsi untuk memeriksa konsistensi data, tetapi juga untuk memperkuat interpretasi terhadap hasil penelitian. Melalui penerapan triangulasi sumber dan triangulasi teknik tersebut, diharapkan data yang diperoleh memiliki tingkat kepercayaan yang tinggi sehingga temuan penelitian dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah³⁴.

³⁴ N K Denzin and Y S Lincoln, *Handbook of Qualitative Research*, Qualitative Research (SAGE Publications, 1994), <https://books.google.co.id/books?id=u8hpAAAAMAAJ>.

G. Latar Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan (library research) yang berfokus pada kajian ayat-ayat Al-Qur'an, kitab-kitab tafsir, buku, serta literatur ilmiah yang berkaitan dengan konsep sya'air dan relasinya dengan pembentukan ketakwaan hati. Proses pengumpulan dan analisis data kepustakaan dilakukan secara fleksibel di beberapa lokasi yang mendukung kegiatan akademik, seperti tempat tinggal peneliti, perpustakaan, dan kafe yang menyediakan suasana kondusif untuk kegiatan membaca, mengkaji, dan menganalisis sumber-sumber penelitian. Pemilihan lokasi tersebut didasarkan pada pertimbangan kemudahan akses terhadap literatur dan kenyamanan dalam melakukan proses penelitian secara berkelanjutan.

Adapun kegiatan wawancara dilaksanakan di Masjid Al-Waqar, Perumahan Permata Hijau, Tlogomas, Kota Malang. Pemilihan lokasi ini didasarkan pada karakteristik masjid yang aktif menyelenggarakan berbagai kegiatan keagamaan, seperti salat berjamaah, kajian keislaman, tahsin Al-Qur'an, pelaksanaan ibadah kurban, serta berbagai kegiatan sosial kemasyarakatan seperti pembagian sembako. Selain itu, masjid ini memiliki jamaah yang aktif dan loyal dalam mengikuti berbagai program keagamaan yang diselenggarakan. Kondisi tersebut dinilai relevan dengan fokus penelitian karena memungkinkan peneliti memperoleh informasi dan pengalaman yang berkaitan dengan praktik pengagungan sya'air serta pengaruhnya terhadap pembentukan ketakwaan dalam kehidupan keagamaan masyarakat.

BAB IV

HASIL DAN PEMBAHASAN

A. Konsep Sya'airullāh dalam Al-Qur'an

1. Analisis Kebahasaan Sya'airullah

Al-Raghib al-Isfahanī dalam Al-Mufradat menjelaskan bahwa “مَشَاعِرُ الْحَجِّ” adalah “مَعَالِمُهُ الظَّاهِرَةُ لِلْحَوَاسِّ”, yaitu tanda-tanda haji yang tampak bagi pancaindra. Penekanan ini sangat penting karena menunjukkan bahwa *Sya'air* memiliki karakter lahiriah dan visual. Ia bukan sekadar makna abstrak, tetapi hadir dalam bentuk yang dapat dilihat, dirasakan, dan dikenali oleh manusia. Karena itu, tempat-tempat manasik, hewan hadyu, dan tindakan ritual disebut syi'ar karena semuanya menjadi tanda konkret dari ibadah.

Al-Isfahanī juga menjelaskan bahwa *Sya'air* dapat merujuk kepada sesuatu yang dihadiahkan ke Baitullah, yakni hewan hadyu. Hewan itu disebut syi'ar karena “تُسَعَّرُ، أَيْ تُعَلَّمُ”, yaitu diberi tanda. Penandaan tersebut dilakukan dengan cara melukai hewan menggunakan alat tertentu sehingga tampak bahwa ia telah dikhususkan sebagai hewan persembahan. Dari sini tampak bahwa akar makna syi'ar berkaitan dengan proses menjadikan sesuatu diketahui, dikenali, dan dibedakan dari yang lain.³⁵

³⁵ Abu al-Qasim al-Husayn ibn Muhammad Al-Raghib al-Isfahani, *Al-Mufradat fi Gharib al-Qur'an*, ed. Safwan Adnan Al-Dawudi, 1st ed. (Damascus; Beirut: Dar al-Qalam, 1412).

Perluasan makna linguistik ini dipertegas oleh Ibnu Qutaibah dan Al-Sijistānī yang mendefinisikan sya‘a’ir Allah sebagai (ما جعله الله علما لطاعته) segala instrumen yang ditetapkan Allah sebagai marka formal ketaatan). Konsep marka atau alam ini bertindak sebagai entitas protektif—sebagaimana kedudukan wilayah haram yang melarang terjadinya profanisasi, seperti larangan berburu atau melanggar kesucian bulan haram.³⁶ Definisi ini menemukan titik sintesis yang paling presisi melalui artikulasi Abu Ḥayyān al-Andalus yang mengategorikan sya‘ā’ir secara ringkas namun substantif sebagai a‘lam al-ṭa‘ah أعلام الطاعة (indikator-indikator ketaatan yang tampak). Dengan demikian, secara epistemologi kebahasaan, sya‘air bukan sekadar simbol, melainkan penanda material-lahiriah yang didesain secara tauqīfī untuk mengesahkan identitas ketaatan komunitas beriman.³⁷

Ibn Faris dalam Maqayīs al-Lughah menjelaskan bahwa akar kata شعر memiliki dua dasar makna: pertama berkaitan dengan sesuatu yang tetap, dan kedua berkaitan dengan ‘ilm dan ‘alam, yaitu pengetahuan dan tanda. Ia menyatakan: “والْآخِرُ عَلَى عِلْمٍ”. Dari akar inilah lahir makna sya‘a’ir, karena syi’ar adalah sesuatu yang menjadikan manusia mengetahui dan mengenali suatu ibadah. Ibn Faris kemudian menjelaskan bahwa “مَشَاعِرُ الْحَجِّ: مواضع المناسك”, yaitu tempat-tempat pelaksanaan manasik haji, dan dinamakan demikian karena ia merupakan “معالم الحج”, tanda-tanda

³⁶ Muhammad ibn ‘Uzayr al-Sijistani Abu Bakr al-‘Uzayri, *Gharib al-Qur’an al-musamma bi-Nuzhat al-Qulub*, ed. Muhammad Adib ‘Abd al-Wahid Jamran, Edisi pertama (Suriah: Dar Qutaybah, 1995).

³⁷ Abu Muhammad ‘Abd Allah ibn Muslim ibn Qutaybah al-Dinuri Ibn Qutaybah, *Gharib al-Qur’an*, ed. Ahmad Saqr (Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1978).

haji. Ia juga menyebut bahwa “الشعيرة: واحدة الشعائر، وهي أعلام الحج وأعماله”، yakni sya‘īrah adalah bentuk tunggal dari sya‘a’ir, yaitu tanda-tanda haji dan amal-amalnya.

Penjelasan ini menunjukkan bahwa syi’ar mencakup dua dimensi sekaligus: tempat ibadah dan tindakan ibadah. Ibn Faris juga mencatat makna sya‘īrah sebagai hewan badanah yang dihadiahkan, serta praktik isy’ar sebagai penandaan hewan dengan melukai bagian pangkal punuknya hingga keluar darah agar diketahui bahwa ia adalah hadyu. Dengan demikian, Maqayīs al-Lughah menegaskan bahwa konsep syi’ar berpusat pada fungsi epistemik dan semiotik: ia membuat sesuatu diketahui sebagai tanda ibadah. Secara bahasa, syi’ar adalah sesuatu yang menginformasikan, menandai, dan membedakan wilayah sakral dari wilayah biasa.³⁸

Al-Kafawī dalam Al-Kulliyyat memberikan definisi yang sangat padat dan konseptual: “الشعيرة: كل ما جعل علما على طاعة فهو شعيرة”, yaitu syi’ar adalah segala sesuatu yang dijadikan tanda atas ketaatan. Definisi ini sangat penting karena merangkum makna syi’ar secara luas. Ia tidak hanya terbatas pada haji, hewan kurban, atau tempat tertentu, tetapi mencakup segala sesuatu yang menjadi tanda ketaatan kepada Allah. Ketika menafsirkan frasa “من شعائر الله”, al-Kafawī menjelaskannya sebagai “من أعلام دينه”, yaitu bagian dari tanda-tanda agama Allah yang telah Dia syariatkan.³⁹

³⁸ Aḥmad ibn Fāris ibn Zakariyyā Ibn Fāris, *Maqāyīs Al-Lughah*, ed. ‘Abd al-Salām Muḥammad Hārūn (Beirut: Dār al-Fikr, 1991).

³⁹ Abu al-Baqa Ayyub ibn Musa al-Husayni al-Quraymi al-Hanafī Al-Kafawī, *Al-Kulliyyat: Mu’jam fi al-Mustalahat wa al-Furuq al-Lughawīyah*, ed. Adnan Darwish and Muhammad Al-Misri (Beirut: Mu’assasat al-Risalah, n.d.).

Dengan demikian, syi'ar memiliki dua unsur utama: ia merupakan tanda agama, dan tanda itu bersumber dari syariat Allah. Sesuatu tidak disebut sya'irah hanya karena manusia menganggapnya penting, tetapi karena Allah menjadikannya sebagai marka ketaatan. Al-Kafawī juga menyebut beberapa kemungkinan cakupan Sya'air: agama Allah, kewajiban-kewajiban haji, tempat-tempat manasik, atau hewan hadaya. Hal ini menunjukkan bahwa secara bahasa, konsep syi'ar bersifat inklusif dan multidimensional. Ia dapat menunjuk pada sistem agama secara umum, ketentuan ritual secara khusus, lokasi ibadah, maupun objek material yang dipersembahkan kepada Allah.

Al-Zamakhsharī dalam Asas al-Balaghah menjelaskan ungkapan “عظم شعائر الله” dengan menyebut bahwa syi'ar Allah adalah “أعلام الحج من أعماله”, yakni tanda-tanda haji berupa amal-amalnya. Penjelasan ini menegaskan bahwa Sya'air tidak hanya menunjuk kepada tempat, tetapi juga kepada tindakan ritual yang membentuk identitas ibadah haji. Dengan demikian, thawaf, sa'i, wukuf, penyembelihan, dan berbagai amal haji dapat disebut syi'ar karena semuanya menjadi tanda lahiriah dari ketaatan.

Penyebutan “وقوف بالمشعر الحرام” juga menunjukkan hubungan antara syi'ar dan mash'ar, yakni tempat yang menjadi penanda ritual. Dalam bahasa Arab, mash'ar adalah lokasi yang dikenali sebagai bagian dari manasik, sedangkan Sya'air adalah tanda-tanda ibadah yang dapat mencakup tempat maupun perbuatan. Dengan demikian,

al-Zamakhsharī menempatkan syi'ar dalam medan makna haji sebagai sistem tanda yang terwujud dalam amal dan lokasi ritual.⁴⁰

Konsep Sya'air secara bahasa Berdasarkan lima sumber kebahasaan di atas, dapat disimpulkan bahwa Sya'air secara bahasa berasal dari akar kata شعر yang mengandung makna mengetahui, merasa, menyadari, dan menandai. Dari akar ini lahir kata sya'īrah, sya'a'ir, mash'ar, dan isy'ar, yang semuanya berkisar pada konsep tanda, pengetahuan, dan penampakan sesuatu agar dikenali. Karena itu, Sya'air dapat dipahami sebagai tanda-tanda Allah yang membuat manusia mengetahui, mengenali, dan merasakan kehadiran nilai ibadah dalam suatu tempat, waktu, tindakan, atau objek.

Secara lughawī, Sya'air tidak terbatas pada marka abstrak, tetapi mencakup tanda-tanda konkret yang tampak dalam praktik keagamaan. Ia dapat berupa tempat, seperti Safa, Marwah, Arafah, Muzdalifah, dan Masy'ar al-Haram; dapat berupa tindakan, seperti thawaf, sa'i, wukuf, penyembelihan, dan manasik haji; dapat pula berupa objek material, seperti hewan hadyu, budn, dan qala'id. Kesemuanya disebut syi'ar karena menjadi penanda bahwa sesuatu telah dikaitkan dengan ibadah dan ketaatan kepada Allah.

Dengan demikian, konsep Sya'air secara bahasa memiliki empat dimensi utama. Pertama, dimensi semiotik, karena syi'ar adalah tanda atau marka yang menunjukkan makna agama. Kedua, dimensi epistemik, karena syi'ar membuat sesuatu

⁴⁰ Abu al-Qasim Jar Allah Mahmud ibn Umar ibn Ahmad Al-Zamakhshari, *Asas al-Balaghah*, ed. Muhammad Basil Uyun al-Sud, 1st ed. (Beirut, Lebanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1998).

diketahui dan dikenali sebagai bagian dari ibadah. Ketiga, dimensi ritual, karena syi'ar berkaitan erat dengan manasik dan bentuk penghambaan. Keempat, dimensi sakral, karena tanda tersebut memperoleh kehormatan bukan dari dirinya sendiri, tetapi dari penetapan Allah. Maka, secara kebahasaan, Sya'air berarti tanda-tanda sakral yang Allah tetapkan sebagai penunjuk ketaatan, medium penghambaan, dan marka lahiriah yang membangkitkan kesadaran batin kepada-Nya.

2. Analisis Tafsir Maudhu'i Ayat-Ayat Sya'airullah

Berdasarkan penelusuran komprehensif menggunakan metode Tafsir Maudhu'i, ditemukan bahwa term *Sya'air* (bentuk jamak dari *sya'irah*) yang disandarkan kepada lafaz jalalah *Sya'air* disebutkan secara eksplisit sebanyak empat kali di dalam tiga surat yang berbeda dalam Al-Qur'an. Keempat ayat tersebut adalah QS. Al-Baqarah [2]: 158 yang mengonseptualisasikan Bukit Shafa dan Marwah sebagai marka ruang sakral; QS. Al-Ma'idah [5]: 2 yang meletakkan perlindungan hukum teologis atas kesucian syi'ar; serta dua ayat di dalam Surat Al-Hajj, yaitu QS. Al-Hajj [22]: 32 yang menegaskan relasi kausalitas antara pengagungan syi'ar dan ketakwaan hati, dan QS. Al-Hajj [22]: 36 yang membedah dimensi material ritual melalui media hewan kurban (*al-budna*). Konsistensi kemunculan term ini dalam struktur *idafah* di tiga surat tersebut menjadi landasan tekstual yang kokoh untuk memetakan tipologi multidimensional Sya'airullah secara teologis dan performatif.

a. Al-Baqarah : 158

Allah Subhanahu wa Ta'ala berfirman dalam QS. Al-Baqarah ayat 158:

﴿ إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ ۚ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا ۚ وَمَنْ تَطَوَّعَ

خَيْرٌ فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ

Artinya: Sesungguhnya Safa dan Marwah merupakan sebagian syiar (agama) Allah. Maka, siapa beribadah haji ke Baitullah atau berumrah, tidak ada dosa baginya mengerjakan sai antara keduanya. Siapa yang dengan kerelaan hati mengerjakan kebajikan, maka sesungguhnya Allah Maha Mensyukuri lagi Maha Mengetahui. Al-Baqarah [2]:158

Berbagai riwayat hadis dan tafsir secara mutawatir menjelaskan konteks historis ini, salah satunya ketika Ummul Mukminin Aisyah r.a. menjelaskan makna ayat tersebut kepada keponakannya, Urwah bin az-Zubair⁴¹. Beliau menegaskan bahwa penafian "junah" (dosa) bukan untuk menurunkan derajat hukum sai, melainkan respons langsung terhadap keengganan para sahabat untuk melakukan tawaf di tempat yang dulunya menjadi lokasi penyembahan berhala. Analisis akademis terhadap

⁴¹ Muhammad bin Ismail Al-Bukhari, *Shahih Al-Bukhari* (Beirut: Dar Thuq al-Najah, 2002).

asbabun nuzul (sebab turunnya ayat) ini menunjukkan bagaimana syariat Islam sangat memperhatikan kondisi psikologis para mukalaf. Syariat mengembalikan ikatan manasik haji kepada akar tauhidnya yang asli yang berasal dari masa Nabi Ibrahim a.s., sekaligus memutus hubungan secara total dari warisan Jahiliyah yang telah musnah.

Dalam Tafsir al-Jalalain, Surah al-Baqarah ayat 158 mengonstruksi entitas sya'air Allah (شعائر الله) secara spesifik sebagai (أعلام دينه) yakni marka, penanda, atau manifestasi lahiriah dari agama Allah yang diwujudkan melalui dua entitas topografis di Makkah, yaitu Bukit Shofa dan Marwah. Penafsiran ini memperlihatkan bahwa keberadaan sya'air menuntut rekonstruksi makna teologis; redaksi (فلا جناح عليه) turun untuk melepaskan stigma syirik era Jahiliyah yang sempat melekat pada kedua bukit tersebut akibat keberadaan dua berhala. Dengan demikian, esensi sya'air menurut al-Jalalain tidak hanya terletak pada bentuk fisiknya sebagai marka keagamaan, melainkan pada pembersihan nilai substansialnya agar orientasi ketaatan di ruang sakral tersebut murni tertuju pada Allah.⁴²

Imam al-Qurṭubī dalam tafsirnya, klausa min sya'ā'irillāh (من شعائر الله) mengonstruksi sya'ā'ir sebagai ma'alim (penanda-penanda) dan mawaḍi' 'ibadatih (ruang-ruang ibadah) yang ditetapkan oleh Allah. Al-Qurṭubī menekankan bahwa sya'a'ir—bentuk jamak dari sya'īrah—secara teologis-operasional bermakna al-muta'abbadāt (entitas-entitas ritualitas) yang dijagakan serta diformalkan oleh Allah

⁴² Jalāl al-Dīn Muḥammad ibn Aḥmad al-Maḥallī and Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Jalālayn*, 1st ed. (Cairo: Dār al-Ḥadīth, 2001).

sebagai marka publik (a'lam li al-nas), seperti area wukuf jalur sa'i, dan tempat penyembelihan kurban. Secara etimologis, al-Qurṭubī menarik akar kata sya'air pada al-syi'ar (tanda/symbol) dan tindakan is'ar al-hady (penandaan fisik hewan kurban dengan menorehkan bilah besi pada punuknya). Untuk memperkokoh artikulasi linguistiknya tentang sya'a'ir sebagai media persembahan dan manifestasi pendekatan diri (taqarrub).⁴³

Al-Qurṭubī membawa argumentasi syair (syawāhid) dari Al-Kumayt: *“Nuqattiluhum jīlan fa-jīlan tarāhumu ... sya'ā'ira qurbānin bihim yutaqarrabu”*. “Kami memerangi mereka dari generasi ke generasi; engkau melihat mereka seperti syiar-syiar kurban yang dengannya seseorang mendekatkan diri”. Dengan demikian, analisis al-Qurṭubī mengonfirmasi bahwa sya'air bukan sekadar arena fisik, melainkan simbolik-ritualistik yang didesain secara formal untuk mentransmisikan nilai kepatuhan umat manusia kepada Sang Pencipta.

Imam At-Thabari berkata dalam tafsirnya: “Adapun firman Allah, *مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ*” (termasuk syiar-syiar Allah), maka maksudnya adalah: termasuk tanda-tanda Allah yang telah Dia jadikan bagi hamba-hamba-Nya sebagai penanda dan tempat pelaksanaan ibadah kepada-Nya. Di tempat-tempat itu mereka beribadah kepada Allah, baik dengan doa, zikir, maupun dengan menunaikan amal-amal yang telah diwajibkan kepada mereka di sana.”

⁴³ Abu 'Abd Allah Muhammad bin Ahmad al-Anshari Al-Qurtubi, *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, ed. Ahmad Al-Barduni and Ibrahim Atfayish (Kairo: Dar al-Kutub al-Mishriyyah, 1964).

Mujahid juga menafsirkan kata *Sya'air* sebagaimana diriwayatkan berikut: Muhammad bin 'Amr menceritakan kepadaku, ia berkata: Abu 'Ashim menceritakan kepada kami, dari 'Isa, dari Ibn Abi Najih, dari Mujahid mengenai firman Allah, “Sesungguhnya Safa dan Marwah termasuk syiar-syiar Allah,” ia berkata: maksudnya adalah bagian dari berita yang Allah kabarkan kepada kalian tentangnya⁴⁴.

Pembahasan Singkat Tafsir al-Ṭabari tentang Syi'ar Dalam penafsiran al-Ṭabari, istilah *Sya'air* Allah tidak sekadar dipahami sebagai marka keagamaan dalam arti umum, tetapi sebagai ma'alim Allah, yaitu tanda-tanda atau penanda sakral yang Allah tetapkan sebagai titik orientasi ibadah bagi manusia. Kutipan kunci al-Ṭabari, “مِنْ مَعَالِمِ اللَّهِ” (termasuk tanda-tanda Allah), menunjukkan bahwa syi'ar memiliki fungsi teologis sebagai penanda yang mengarahkan manusia kepada penghambaan. Dengan demikian, syi'ar bukan hanya benda, tempat, atau ritus yang tampak secara lahiriah, melainkan medium yang menghubungkan tindakan manusia dengan perintah dan pengagungan kepada Allah.

Dengan demikian, menurut al-Ṭabari, syi'ar memiliki tiga unsur utama: pertama, ia merupakan tanda yang ditetapkan Allah; kedua, ia menjadi medium penghambaan melalui doa, zikir, atau amal ritual; ketiga, ia mengandung fungsi pedagogis karena mengingatkan manusia kepada ketaatan. Dalam konteks QS. Al-Baqarah [2]:158, Safa dan Marwah dipahami sebagai ruang ritual yang mengikat umat

⁴⁴ Al-Ṭabari, *Jāmi' Al-Bayān 'an Ta'wīl Āyi Al-Qur'ān*.

Islam pada praktik sa'i, sehingga gerak tubuh dalam ritual tersebut menjadi bentuk aktualisasi iman dan ketaatan kepada Allah.

Imam Al-Alusi berkata dalam tafsirnya: “Al-sya'a'ir” adalah bentuk jamak dari sya'irah atau sya'arah, yang berarti tanda atau penanda. Yang dimaksud dengan keduanya adalah tanda-tanda ibadah, atau ibadah-ibadah yang berkaitan dengan haji. Ada pula pendapat yang menyatakan bahwa maknanya adalah: sesungguhnya thawaf atau sa'i antara dua bukit ini merupakan bagian dari tanda-tanda agama Allah Ta'ala; atau bahwa Safa dan Marwah merupakan dua tempat yang di dalamnya ditegakkan agama-Nya; atau termasuk tanda-tanda Allah yang dengannya manusia beribadah melalui sa'i di antara keduanya, bukan termasuk tanda-tanda Jahiliyah”⁴⁵

Tafsir ini juga memperlihatkan adanya perluasan makna syi'ar dari sekadar tanda menuju praktik ibadah. Hal ini tampak dalam ungkapan “أعلام المتعبدات أو العبادات”, yakni tanda-tanda ibadah atau ibadah-ibadah haji. Artinya, Safa dan Marwah bukan hanya tempat historis, tetapi bagian dari struktur ritual haji yang dilegitimasi oleh Allah. Kesakralannya tidak berasal dari tradisi Jahiliyah, melainkan dari penetapan syariat yang menjadikannya ruang penghambaan.

Poin penting lain terdapat pada kutipan “لا من علامات الجاهلية”, yaitu bahwa Safa dan Marwah bukan termasuk tanda-tanda Jahiliyah. Pernyataan ini penting karena ayat tersebut turun untuk menghilangkan keraguan sebagian kaum Muslimin yang merasa

⁴⁵ Al-Alusi, *Ruh Al-Ma'ani Fi Tafsir Al-Qur'an Al-'Azim Wa Al-Sab' Al-Mathani*.

keberatan melakukan sa'i akibat adanya praktik kaum musyrik sebelumnya di tempat itu. Tafsir ini menegaskan bahwa Islam tidak menghapus bentuk ritual sa'i, tetapi memurnikan orientasi teologisnya. Dengan demikian, Safa dan Marwah menjadi *Sya'air* Allah karena keduanya merupakan tanda tauhid, tempat ibadah, dan medium penghambaan melalui sa'i, bukan marka kemusyrikan.

Dalam Tafsir Ibn 'Asyūr terhadap QS. Al-Baqarah [2]:158, Safa dan Marwah dijelaskan sebagai bagian dari *Sya'air* karena keduanya telah ditetapkan Allah sebagai tanda tempat ibadah, khususnya pelaksanaan sa'i. Ibn 'Asyūr menegaskan bahwa ayat ini turun untuk menghilangkan keraguan kaum Muslimin terhadap praktik sa'i, sebab sebelumnya Safa dan Marwah pernah terkait dengan praktik masyarakat Jahiliyah. Namun, ia menegaskan bahwa sa'i bukanlah marka Jahiliyah, melainkan bagian dari manasik haji sejak masa Nabi Ibrahim a.s. sebagai pengingat atas nikmat Allah kepada Hajar dan Ismail. Kutipan kuncinya ialah: “فَقَدْ كَانَ السَّعْيُ بَيْنَ الصَّفَا وَالْمَرْوَةِ مِنْ أَعْمَالِ الْحَجِّ مِنْ” “زَمَنِ إِبْرَاهِيمَ” yang menunjukkan bahwa sa'i memiliki akar ritual profetik, bukan sekadar tradisi sosial.⁴⁶

Secara semantik, Ibn 'Asyūr menjelaskan bahwa الشَّعَائِرُ adalah bentuk jamak dari شعيرة atau شعارة yang bermakna tanda, sebagaimana kutipan: “وَالشَّعَائِرُ جَمْعُ شَعِيرَةٍ...”. Dengan demikian, syi'ar dipahami sebagai penanda sakral yang mengarahkan manusia kepada ibadah. Dalam konteks Safa dan Marwah, makna ini

⁴⁶ Muhammad al-Tahir Ibn 'Ashur, *Al-Tahrir wa al-Tanwir: Tahrir al-Ma'na al-Sadid wa Tanwir al-'Aql al-Jadid min Tafsir al-Kitab al-Majid* (Tunis: Al-Dar al-Tunisiyyah li al-Nashr, 1984).

dipertegas melalui ungkapan: “أَنَّ اللَّهَ جَعَلَهُمَا عَلَامَتَيْنِ عَلَى مَكَانٍ عِبَادَةٍ”, yaitu Allah menjadikan keduanya sebagai dua tanda bagi tempat ibadah. Karena itu, penyebutan Safa dan Marwah sebagai Sya’air merupakan legitimasi teologis bahwa sa’i adalah ibadah, sebagaimana ditegaskan Ibn ‘Asyūr: “فَوَصَّفَهُمَا بِذَلِكَ تَصْرِيحٌ بِأَنَّ السَّعْيَ بَيْنَهُمَا عِبَادَةٌ”. Dengan demikian, tafsir Ibn ‘Asyūr menempatkan syi’ar sebagai konsep yang memadukan dimensi historis, spasial, dan ritual: Safa-Marwah menjadi ruang memorial Hajar-Isma’il, lokasi sakral yang ditetapkan Allah, sekaligus medium performatif penghambaan melalui sa’i.

Syaikh as-Sa’di menjelaskan dalam tafsirnya: “Allah mengabarkan bahwa Safa dan Marwah—keduanya telah dikenal—termasuk “Sya’air”, yaitu tanda-tanda agama Allah yang tampak jelas, yang dengannya Allah mensyariatkan ibadah bagi hamba-hamba-Nya. Apabila keduanya termasuk syi’ar Allah, maka Allah telah memerintahkan untuk mengagungkan syi’ar-syi’ar-Nya, sebagaimana firman-Nya: “Barang siapa mengagungkan syi’ar-syi’ar Allah, maka sesungguhnya hal itu termasuk ketakwaan hati”. Maka, gabungan kedua ayat tersebut menunjukkan bahwa Safa dan Marwah termasuk syi’ar Allah, dan bahwa mengagungkan syi’ar-syi’ar Allah merupakan bagian dari ketakwaan hati”.⁴⁷

Syaikh as-Sa’di menafsirkan Safa dan Marwah sebagai أعلام دينه الظاهرة (tanda-tanda agama Allah yang tampak jelas). Kutipan ini penting karena menunjukkan bahwa

⁴⁷ Abd al-Rahman bin Nasir Al-Sa’di, *Taysir al-Karim al-Rahman fi Tafsir Kalam al-Mannan*, ed. Abd al-Rahman bin Mu’alla Al-Luwayhiq (Beirut: Mu’assasat al-Risalah, 2000).

syi'ar tidak hanya dipahami sebagai marka abstrak, tetapi sebagai tanda lahiriah yang menghadirkan identitas keagamaan secara nyata dalam praktik ibadah. Dengan kata lain, Safa dan Marwah menjadi marka spasial yang dilegitimasi oleh wahyu sebagai bagian dari sistem manasik haji dan umrah.

Dengan demikian, tafsir as-Sa'di menegaskan bahwa Sya'air memiliki dua dimensi utama: pertama, dimensi lahiriah berupa tanda-tanda agama yang tampak dalam ruang dan ritual; kedua, dimensi batiniah berupa ketakwaan hati yang melandasi penghormatan terhadap tanda-tanda tersebut. Dalam konteks pembahasan tesis, tafsir ini dapat digunakan untuk menegaskan bahwa syi'ar Islam selalu memadukan marka eksternal dan kesadaran internal: Safa-Marwah sebagai ruang ritual, dan ta'zim terhadapnya sebagai manifestasi takwa.

Dalam Tafsir al-Misbah, M. Quraish Shihab menafsirkan Safa dan Marwah sebagai bagian dari *Sya'air* Allah dengan menekankan aspek semantik kata syi'ar. Menurutnya, kata syi'ar berakar dari kata syu'ūr yang berarti “rasa” atau “kesadaran batin”. Dari akar makna ini, syi'ar tidak hanya dipahami sebagai tanda lahiriah agama, tetapi juga sebagai marka yang membangkitkan kesadaran spiritual dalam diri seorang mukmin. Ketika Al-Qur'an menyebut Safa dan Marwah sebagai syi'ar Allah, maka keduanya tidak sekadar menjadi lokasi geografis dalam ritual haji dan umrah, tetapi

juga tanda keagamaan yang seharusnya melahirkan rasa hormat, pengagungan, dan ketundukan kepada Allah.⁴⁸

Penekanan Quraish Shihab terhadap dimensi “rasa” dalam istilah syi’ar memperlihatkan bahwa marka agama dalam Islam tidak bersifat kosong atau formalistik. Syi’ar memiliki fungsi afektif, yaitu membentuk sikap batin seorang Muslim terhadap tanda-tanda kebesaran Allah. Dengan demikian, pelaksanaan sa’i antara Safa dan Marwah bukan hanya aktivitas fisik berjalan bolak-balik, melainkan tindakan ritual yang menuntut keterlibatan kesadaran batin. Melalui syi’ar, ruang fisik berubah menjadi ruang spiritual; tempat yang tampak biasa memperoleh makna sakral karena ditetapkan Allah sebagai medium ibadah. Dalam kerangka ini, ta’zim Sya’air tidak hanya berarti menjaga marka-marka agama secara lahiriah, tetapi juga menghadirkan rasa hormat dan pengagungan kepada Allah dalam hati.

Sementara itu, Hamka dalam Tafsir al-Azhar menjelaskan syi’ar dengan pendekatan yang lebih populer, historis, dan praktis. Ia menegaskan bahwa kata syi’ar telah diserap ke dalam bahasa Indonesia dan bermakna “tanda”. Dalam konteks Islam, *Sya’air* Allah berarti tanda-tanda peribadatan kepada Allah. Hamka kemudian memberikan contoh konkret syi’ar dalam ibadah haji, seperti hewan kurban yang diberi tanda, salat di Maqam Ibrahim, thawaf mengelilingi Ka’bah, wukuf di Arafah, sa’i antara Safa dan Marwah, serta melontar jamrah di Mina. Dengan demikian, Hamka

⁴⁸ Shihab, “Tafsir Al-Misbah.”

memahami syi'ar sebagai sistem tanda ritual yang tampak nyata dalam rangkaian manasik haji.⁴⁹

Keistimewaan analisis Hamka terletak pada perbedaan antara dimensi ta'abbudī dan ta'aqqulī dalam ibadah. Menurutny, sebagian ibadah dapat dipahami hikmahnya oleh akal, sehingga disebut ta'aqqulī, seperti hikmah umum salat atau haji. Namun, sebagian tata cara ibadah tidak dapat sepenuhnya dijangkau oleh rasionalitas manusia, sehingga termasuk wilayah ta'abbudī. Contohnya adalah jumlah rakaat salat, jumlah lontaran jamrah, dan bentuk-bentuk ritual tertentu dalam haji. Dengan demikian, sa'i antara Safa dan Marwah sebagai bagian dari syi'ar Allah tidak harus seluruhnya direduksi pada penjelasan rasional, sebab nilai utamanya terletak pada kepatuhan manusia terhadap ketetapan Allah.

Secara komparatif, penafsiran QS. Al-Baqarah [2]:158 menunjukkan adanya titik temu kuat di antara para mufasir bahwa Safa dan Marwah merupakan bagian dari Sya'air karena keduanya ditetapkan Allah sebagai tanda ibadah dalam manasik haji dan umrah. Al-Ṭabarī menekankan aspek ma'alim Allah, yakni Safa-Marwah sebagai penanda sakral tempat manusia beribadah melalui doa, zikir, dan amal ritual. Al-Alūsī dan Ibn 'Asyūr memperkuat dimensi semantik bahwa *Sya'air* bermakna tanda religius yang membedakan ritual Islam dari marka Jahiliah, sehingga sa'i dipahami sebagai ibadah yang memiliki akar profetik sejak masa Ibrahim dan Hajar, bukan sekadar

⁴⁹ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*.

tradisi sosial yang diwarisi dari masa pra-Islam. Sementara itu, al-Sa'dī mengaitkan Safa-Marwah dengan QS. Al-Hajj [22]:32 untuk menegaskan bahwa pengagungan terhadap syi'ar merupakan bagian dari ketakwaan hati, sedangkan al-Qurtubī memperluas makna syi'ar hingga mencakup ruang, tindakan, dan objek ritual seperti wukuf, sa'i, nahr, dan hewan hadyu.

Dalam tafsir Indonesia, Quraish Shihab menonjolkan aspek afektif syi'ar sebagai tanda yang melahirkan rasa hormat dan pengagungan kepada Allah, sedangkan Hamka menegaskan dimensi ta'abbudī dalam syi'ar, yaitu bahwa sebagian bentuk ritual harus diterima sebagai ketetapan ibadah meskipun tidak seluruhnya dapat dijangkau oleh rasionalitas manusia. Dengan demikian, keseluruhan tafsir tersebut memperlihatkan bahwa Safa dan Marwah bukan hanya lokus geografis, tetapi ruang sakral yang mengintegrasikan memori teologis, legitimasi wahyu, tindakan ritual, dan ketundukan batin; melalui sa'i, ruang fisik berubah menjadi medium pedagogis yang menanamkan tauhid, kepatuhan, kesabaran, dan keteguhan iman dalam diri seorang Muslim.

b. Al-Ma'idah: 2

Allah Subhanahu wa Ta'ala berfirman dalam QS. Al-Ma'idah ayat 2:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْلُوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشُّهُرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ وَلَا آمِينَ الْبَيْتِ الْحَرَامِ يَنْتَعُونَ
 فَضْلًا مِّن رَّبِّهِمْ وَرِضْوَانًا إِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ أَن صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَن
 تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ يَوَاقِفُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ

Artinya: Wahai orang-orang yang beriman, janganlah kamu melanggar syiar-syiar (kesucian) Allah,193) jangan (melanggar kehormatan) bulan-bulan haram,194) jangan (mengganggu) hadyu (hewan-hewan kurban)195) dan qala'id (hewan-hewan kurban yang diberi tanda), dan jangan (pula mengganggu) para pengunjung Baitulharam sedangkan mereka mencari karunia dan rida Tuhannya!197) Apabila kamu telah bertahalul (menyelesaikan ihram), berburulah (jika mau). Janganlah sekali-kali kebencian(-mu) kepada suatu kaum, karena mereka menghalang-halangi dari Masjidilharam, mendorongmu berbuat melampaui batas (kepada mereka). Tolong-menolonglah kamu dalam (mengerjakan) kebajikan dan takwa, dan jangan tolong-menolong dalam berbuat dosa dan permusuhan. Bertakwalah kepada Allah, sesungguhnya Allah sangat berat siksaan-Nya. Al-Ma'idah [5]:2

Transisi analisis dari dimensi spasial menuju kompleksitas makna syi'ar berlanjut pada QS. Al-Ma'idah: 2, sebuah ayat yang memosisikan Sya'airullah dalam kerangka legalitas-normatif yang ketat. Jika ayat-ayat sebelumnya lebih menekankan

pada pengakuan eksistensial sebuah marka, ayat ini melangkah lebih jauh dengan menetapkan larangan desakralisasi melalui redaksi *la tuḥillū sya‘a’irallah*. Analisis terhadap ayat ini menjadi krusial karena di dalamnya terhimpun berbagai bentuk *syi’ar*—mulai dari bulan haram (*al-syahr al-ḥaram*), hewan kurban (*al-hadyu*), hingga marka penanda kurban (*al-qala’id*)—yang semuanya diletakkan di bawah payung perlindungan hukum Ilahi. Melalui pendekatan tahlili, bagian ini akan membedah bagaimana Al-Qur’an mengintegrasikan penghormatan terhadap marka fisik dengan stabilitas tatanan sosial, sekaligus menegaskan bahwa menjaga kehormatan *syi’ar* adalah manifestasi dari komitmen kolektif umat dalam menjunjung tinggi otoritas Allah di ruang publik.

Ayat kedua dari Surah Al-Ma'idah diturunkan sebagai batu pijakan penting dalam menegakkan keadilan hukum Islam, sekalipun terhadap musuh politik atau agama. Berdasarkan riwayat dari Ibnu Abbas dan jalur periwayatan tafsir lainnya, peristiwa ini bermula ketika seorang pria dari Yamamah bernama Syuraih bin Dhubai'ah Al-Kindi—yang dijuluki Al-Huthom—datang ke Madinah menemui Nabi Muhammad ﷺ dengan berpura-pura tertarik pada Islam. Setelah meninggalkan majelis Rasulullah ﷺ dengan niat khianat, Al-Huthom membawa kabur hewan ternak milik penduduk Madinah yang sedang digembalakan. Setahun kemudian, pada masa umrah qadha (atau musim haji berikutnya), kaum Muslimin mendengar talbiah Al-Huthom dan kelompoknya yang sedang membawa hewan kurban (*hadyu*) menuju Ka'bah, di mana sebagian dari hewan tersebut diyakini merupakan hasil rampasan dari Madinah.

Para sahabat yang geram segera bersiap-siap untuk menghadang, menyerang, dan merebut kembali harta mereka.

Merespons ketegangan tersebut, Allah SWT menurunkan firman-Nya: "Wahai orang-orang yang beriman! Janganlah kamu melanggar syiar-syiar kesucian Allah, dan janganlah melanggar kehormatan bulan-bulan haram, janganlah (mengganggu) hadyu (hewan-hewan kurban)... dan jangan pula (mengganggu) orang-orang yang mengunjungi Baitullah..." Turunnya ayat ini menjadi teguran hukum yang tegas agar para sahabat menahan diri dari tindakan balas dendam⁵⁰. Melalui analisis sosiologis-hukum, ayat ini menegaskan bahwa kesucian tempat ibadah (Baitullah) dan syiar-syiar haji harus tetap dihormati dan tidak boleh dinodai oleh konflik personal maupun peperangan. Syariat Islam mengajarkan bahwa kebencian terhadap suatu kaum yang pernah menghalangi atau merugikan kaum Muslimin tidak boleh menjadi pembenaran untuk

Dalam Tafsir al-Jalalain, makna *syā'ir* Allah (شعائر الله) pada Surah al-Ma'idah ayat 2 didefinisikan secara tegas sebagai (معالم دينه): penanda-penanda agama Allah. Al-Jalalain memberikan artikulasi spesifik bahwa bentuk penodaan atau pelanggaran terhadap *syā'air* ini diwujudkan dalam tindakan berburu binatang saat seseorang dalam kondisi ihram. Penafsiran ini menunjukkan bahwa esensi *syā'ā'ir* dalam ayat ini

⁵⁰ Abu al-Hasan Ali bin Ahmad Al-Wahidi, *Asbab Al-Nuzul* (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, n.d.).

ditekankan pada sakralitas status ritual dan norma batasan yang mengikat seorang hamba ketika memasuki domain ibadah.

Dalam *Al-Jami‘ li Ahkam al-Qur’ān*, Imam al-Qurṭubī mengonstruksi makna sya‘air Allāh (شعائر الله) pada Surah al-Mā'idah ayat 2 sebagai batas-batas sakral yang ditetapkan oleh Allah. Larangan *lā tuḥillū sya‘ā'irallāh* (لا تحلوا شعائر الله) ditegaskan melalui rumusannya *أَيُّ لَا تَتَعَدَّوْا حُدُودَ اللَّهِ فِي أَمْرِ مِنَ الْأُمُورِ* (janganlah kamu melanggar ketentuan Allah dalam urusan apa pun). Melalui penderivasian ini, sya‘air tidak disempitkan hanya pada simbol ritual tertentu, melainkan melingkupi seluruh batas hukum dan tata aturan agama yang wajib dihormati.

Komprehensifnya konsep sya‘air diperkuat oleh al-Qurṭubī melalui kompilasi penafsiran para ulama salaf. Spektrum maknanya membentang dari dimensi material-ritual seperti penafsiran Ibnu ‘Abbas tentang seluruh manasik haji, serta perincian Mujāhid atas Shofa, Marwah, hadyu, dan budn hingga ke dimensi hukum dan teologis yang lebih luas, sebagaimana dikemukakan oleh ‘Aṭā’ bin Abī Rabāḥ (seluruh perintah dan larangan Allah) dan al-Ḥasan al-Baṣrī (agama Allah secara keseluruhan). Sintesis ini membuktikan bahwa sya‘ā'ir Allāh merupakan sistem penanda sakral yang mengintegrasikan ruang spasial, tindakan prosedural, dan objek fisik. Oleh karena itu, penodaan terhadap syiar Allah bukan sekadar pengerusakan simbol lahiriah, melainkan

bentuk pelanggaran atas otoritas Ilahi dan penghinaan terhadap batas-batas hukum-Nya.⁵¹

Abu Ja'far al-Ṭabarī berkata: “Para ahli tafsir berbeda pendapat mengenai makna firman Allah, “Janganlah kamu melanggar syi'ar-syi'ar Allah.” Sebagian mereka berpendapat bahwa maknanya adalah: janganlah kamu melanggar hal-hal yang dimuliakan Allah dan janganlah melampaui batas-batas-Nya. Seakan-akan mereka mengarahkan makna “al-sya'a'ir” kepada al-ma'alim, yaitu tanda-tanda atau batas-batas yang telah Allah tetapkan. Maka, mereka menafsirkan firman “janganlah kamu melanggar syi'ar-syi'ar Allah” dengan makna: janganlah kamu melanggar tanda-tanda batas Allah, perintah-Nya, larangan-Nya, dan kewajiban-kewajiban-Nya”.⁵²

Al-Ṭabarī menunjukkan bahwa istilah *Sya'air* Allah dalam QS. Al-Ma'idah [5]:2 memiliki cakupan makna yang luas. Ia tidak hanya menunjuk pada marka ritual tertentu, tetapi juga mencakup seluruh hürumat Allah, yaitu hal-hal yang dimuliakan, dilindungi, dan dibatasi oleh Allah. Kutipan kunci “لا تحلوا حرمت الله، ولا تتعدوا حدوده” menegaskan bahwa melanggar syi'ar berarti melampaui batas sakral yang telah ditetapkan Allah. Al-Ṭabarī juga menampilkan penafsiran yang mengaitkan *Sya'air* dengan ma'alim, sebagaimana tampak dalam frasa “وجهوا الشعائر إلى المعالم”. Artinya, syi'ar dipahami sebagai tanda-tanda normatif yang menunjukkan batas perintah dan larangan Allah.

⁵¹ Al-Qurtubi, *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, 1964.

⁵² Muhammad ibn Jarir Al-Tabari, *Jami' Al-Bayan 'an Ta'wil Ay Al-Qur'an*, n.d.

Dalam Rūḥ al-Ma‘anī, al-Alūsī menafsirkan larangan “la tuḥillū sya‘a’irallah” dalam QS. Al-Ma‘idah [5]:2 sebagai larangan meremehkan, melanggar, atau menodai kesakralan marka-marka ibadah yang telah Allah tetapkan dalam manasik haji. Ia menjelaskan bahwa *Sya’air* adalah bentuk jamak dari sya‘īrah, yaitu sesuatu yang dijadikan “شعاراً وعلامة للنسك”—tanda dan marka bagi pelaksanaan ibadah. Cakupannya meliputi tempat-tempat haji seperti mawaqif al-ḥajj, tempat melontar jamrah, thawaf, dan mas‘a, serta tindakan-tindakan ritual yang menjadi penanda identitas jamaah haji, seperti ihram, thawaf, sa‘i, tahallul, dan nahr. Dengan demikian, al-Alūsī memahami *Sya’airullah* sebagai sistem tanda ritual yang mencakup ruang, tindakan, dan marka material dalam ibadah haji.

Penyandaran syi’ar kepada Allah, menurutnya, bertujuan “لتشريفها وتهويل الخطب “، yakni untuk memuliakan syi’ar tersebut sekaligus menegaskan beratnya pelanggaran terhadapnya. Karena itu, ihlāl al-*Sya’air* tidak sekadar berarti pelanggaran teknis terhadap prosedur ibadah, tetapi mencakup sikap meremehkan kehormatannya, menghalangi orang yang hendak melaksanakannya, atau melampaui batas-batas sakral yang telah ditetapkan Allah. Al-Alūsī juga mencatat beberapa variasi penafsiran: ada yang memaknai syi’ar sebagai batas-batas hukum Allah, perintah, larangan, dan kewajiban-Nya; ada pula yang membatasinya pada tanda pembeda antara tanah halal dan tanah haram, Safa-Marwah, serta hewan hadyu. Namun, keseluruhan penafsiran tersebut bertemu pada satu titik: *Sya’airullah* adalah marka-marka sakral yang

menuntut penghormatan, sehingga pelanggaran terhadapnya berarti pelanggaran terhadap kehormatan ritual dan otoritas ilahi yang melekat padanya.⁵³

Dalam *Al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Ibn ‘Asyūr menegaskan bahwa istilah *Sya’air* dalam QS. Al-Ma’idah [5]:2 merupakan bentuk jamak dari *sya’īrah*, yang sebelumnya telah ia jelaskan dalam penafsiran QS. Al-Baqarah [2]:158 tentang Safa dan Marwah. Hal penting dari penjelasan Ibn ‘Asyūr ialah bahwa *Sya’airullah* tidak dibatasi pada satu bentuk marka tertentu, melainkan mencakup keseluruhan tanda sakral yang telah dikenal dalam manasik haji. Ia menyatakan bahwa “وَهِيَ أَمْكَنَةٌ وَأَزْمَنَةٌ، ”وَدَوَاتٌ”, yakni *syi’ar* mencakup tempat, waktu, dan benda atau entitas material. Dengan klasifikasi ini, Safa, Marwah, dan Masy’ar al-Ḥaram termasuk kategori *syi’ar* berbasis tempat; bulan-bulan haram termasuk kategori *syi’ar* berbasis waktu; sedangkan hewan hadyu dan qala’id termasuk kategori *syi’ar* berbasis material.⁵⁴

Penjelasan ini memperlihatkan bahwa dalam pandangan Ibn ‘Asyūr, *syi’ar* merupakan sistem markaik yang komprehensif, yang mengintegrasikan ruang, temporalitas, dan objek ritual dalam satu struktur kesakralan. Oleh karena itu, larangan melanggar *Sya’airullah* dalam QS. Al-Ma’idah [5]:2 tidak hanya berarti larangan merusak marka fisik tertentu, tetapi juga larangan menodai seluruh tatanan sakral yang Allah tetapkan dalam ibadah haji.

⁵³ Abu al-Fadhl Shihab al-Din al-Sayyid Mahmud Al-Alusi, *Ruh al-Ma’ani fi Tafsir al-Qur’an al-‘Azim wa al-Sab’ al-Matsani*, ed. Ali Abd al-Bari Athiyyah (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1994).

⁵⁴ Ibn ‘Ashur, *Al-Tahrir wa al-Tanwir: Tahrir al-Ma’na al-Sadid wa Tanwir al-‘Aql al-Jadid min Tafsir al-Kitab al-Majid*.

Dalam Taysīr al-Karīm al-Rahman, Syaikh as-Sa‘dī menafsirkan larangan “la tuḥillū sya‘a’irallah” dalam QS. Al-Ma‘idah [5]:2 sebagai larangan melanggar segala hal yang Allah haramkan dan perintahkan untuk diagungkan. Berbeda dari tafsir yang membatasi *Sya’air* pada marka-marka manasik haji secara fisik, as-Sa‘dī memperluas maknanya pada seluruh muḥarramat atau batas-batas sakral yang harus dijaga oleh seorang mukmin. Hal ini tampak dalam kutipan kuncinya: “أي: محرماته التي أمركم بتعظيمها”, yakni syi’ar dipahami sebagai perkara-perkara haram yang Allah perintahkan untuk dimuliakan. Dengan demikian, pelanggaran terhadap syi’ar tidak hanya berbentuk tindakan lahiriah, tetapi juga dapat berupa keyakinan batin yang menganggap halal sesuatu yang telah Allah haramkan. As-Sa‘dī menegaskan hal ini melalui pernyataan: “والنهي يشمل النهي عن فعلها، والنهي عن اعتقاد حلها”, bahwa larangan tersebut mencakup larangan melakukan pelanggaran sekaligus larangan meyakini kebolehan.

Dalam konteks yang lebih luas, cakupan ini meliputi larangan-larangan ihram, larangan di tanah haram, dan pelanggaran terhadap bulan haram. Karena itu, ketika ayat menyebut “wa la al-syahra al-ḥaram”, as-Sa‘dī memahaminya sebagai larangan menodai bulan haram dengan peperangan, kezaliman, atau bentuk pelanggaran lainnya. Penafsiran ini memperlihatkan bahwa *Sya’airullah* dalam perspektif as-Sa‘dī memiliki dimensi hukum, moral, dan spiritual sekaligus: ia bukan hanya marka ritual, tetapi juga

sistem batas ilahi yang menjaga kesucian tindakan, keyakinan, waktu, dan ruang dalam kehidupan seorang mukmin.⁵⁵

Dalam Tafsir al-Misbah, M. Quraish Shihab menafsirkan istilah *Sya'air* dalam QS. Al-Ma'idah [5]:2 sebagai bentuk jamak dari *sya'irah*, yakni tanda-tanda agama dan ibadah yang ditetapkan oleh Allah. Ia mengaitkan kata *syi'ar* dengan akar kata *syu'ur* yang berarti “rasa”, sehingga *syi'ar* tidak hanya dipahami sebagai marka lahiriah, tetapi juga sebagai tanda yang seharusnya membangkitkan rasa hormat, pengagungan, dan kesadaran spiritual kepada Allah. Quraish Shihab memperluas cakupan *syi'ar* ke dalam tiga kategori utama: pertama, *syi'ar* berbasis tempat, seperti Safa, Marwah, dan Masy'ar al-Haram; kedua, *syi'ar* berbasis waktu, seperti bulan-bulan haram; dan ketiga, *syi'ar* berbasis material, seperti al-hadyu dan al-qala'id, yaitu hewan kurban yang dipersembahkan kepada Allah. Dengan demikian, tafsir al-Misbah menampilkan konsep *syi'ar* sebagai sistem tanda religius yang mengintegrasikan ruang, waktu, dan benda dalam struktur kesakralan Islam.⁵⁶

Sementara itu, Hamka dalam Tafsir al-Azhar menjelaskan *Sya'air* dengan tekanan yang lebih praktis-ritual. Ia menerjemahkan *Sya'air* sebagai “pilar-pilar keagamaan” dan mengutip penafsiran Ibn 'Abbas bahwa yang dimaksud adalah manasik, yakni rukun, syarat, dan ketentuan haji yang harus dipenuhi oleh jamaah. Contohnya ialah memulai ihram dari miqat, menjaga larangan-larangan ihram seperti

⁵⁵ Al-Sa'di, *Taysir al-Karim al-Rahman fi Tafsir Kalam al-Mannan*.

⁵⁶ Shihab, “Tafsir Al-Misbah.”

tidak mencukur rambut dan tidak melakukan hubungan suami-istri sebelum tahallul, serta melaksanakan rangkaian wukuf di Arafah dan mabit di Muzdalifah. Dalam perspektif Hamka, syi'ar tidak hanya menunjuk pada marka atau tanda, tetapi juga pada disiplin ritual yang mengikat tubuh, perilaku, dan kepatuhan jamaah selama berada dalam keadaan ihram.⁵⁷

Secara komparatif, penafsiran QS. Al-Ma'idah [5]:2 memperlihatkan bahwa konsep *Sya'airullah* mengalami perluasan makna dari sekadar marka ritual menuju sistem kesakralan yang mencakup dimensi hukum, ruang, waktu, material, dan etika sosial. Al-Ṭabarī memulai pembacaan dengan menempatkan *Sya'air* sebagai ma'alim atau batas-batas normatif Allah, sehingga larangan *la tuḥillū sya'a'irallah* dipahami sebagai larangan melampaui perintah, larangan, kewajiban, dan kehormatan yang telah ditetapkan Allah. Al-Alusī kemudian memperinci bahwa syi'ar adalah tanda-tanda manasik yang mencakup tempat-tempat haji, tindakan ritual, dan identitas lahiriah jamaah seperti ihram, thawaf, sa'i, tahallul, dan naḥr; pelanggaran terhadapnya bukan hanya kesalahan teknis, melainkan bentuk pelecehan terhadap kehormatan ritus yang disandarkan kepada Allah. Ibn 'Asyūr memberi klasifikasi yang lebih sistematis dengan menyatakan bahwa syi'ar mencakup tempat, waktu, dan entitas material; Safa-Marwah dan Masy'ar al-Ḥaram termasuk syi'ar spasial, bulan haram termasuk syi'ar temporal, sedangkan hadyu dan qala'id termasuk syi'ar material.

⁵⁷ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*.

Sementara itu, al-Sa'dī memperluas makna syi'ar ke wilayah muḥarramat, yakni segala perkara yang diharamkan Allah dan diperintahkan untuk diagungkan, sehingga pelanggaran syi'ar tidak hanya berupa tindakan lahiriah, tetapi juga keyakinan batin yang menghalalkan sesuatu yang telah diharamkan. Al-Qurṭubī mengintegrasikan seluruh cakupan ini dengan menampilkan dimensi linguistik, hukum, dan material: syi'ar adalah tanda yang dapat tampak dalam hewan hadyu yang diberi penanda, seluruh manasik haji, bahkan seluruh perintah dan larangan Allah.

Dalam tafsir Indonesia, Quraish Shihab menekankan dimensi afektif-semiotik syi'ar sebagai tanda yang seharusnya melahirkan rasa hormat dan pengagungan kepada Allah, sedangkan Hamka menonjolkan dimensi praktis-normatifnya sebagai pilar keagamaan berupa aturan manasik yang mengikat tubuh dan perilaku jamaah sejak ihram hingga tahallul. Dengan demikian, seluruh tafsir tersebut bertemu pada kesimpulan bahwa *Sya'airullah* dalam QS. Al-Ma'idah [5]:2 bukan marka keagamaan yang pasif, melainkan sistem tanda sakral yang menuntut penghormatan aktif: ia mengatur batas hukum, menjaga kesucian ruang dan waktu, mengubah status material menjadi objek ibadah, serta membentuk etika sosial agar kebencian, konflik, dan dorongan balas dendam tidak menodai kehormatan agama. Oleh sebab itu, larangan melanggar syi'ar Allah dapat dipahami sebagai prinsip besar dalam Islam yang menghubungkan kesalehan ritual dengan disiplin moral dan keadaban publik.

c. Al-Hajj : 32

Allah Subhanahu wa Ta'ala berfirman QS. Al-Hajj ayat 32:

ذَلِكَ وَمَنْ يُعِظْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ

Artinya: Demikianlah (perintah Allah). Siapa yang mengagungkan syiar-syiar Allah sesungguhnya hal itu termasuk dalam ketakwaan hati. Al-Hajj [22]:32

Surah Al-Hajj ayat 32 diturunkan sebagai respons teologis normatif untuk meluruskan motivasi spiritual dalam beribadah, di mana para mufasir menegaskan bahwa tidak ada satu pun peristiwa khusus atau insiden personal (sabab khash) yang melatarbelakangi turunnya ayat ini. Ayat ini turun sebagai bagian dari petunjuk umum (sabab 'amm) untuk mengoreksi tradisi Jahiliyah dalam manasik haji, sekaligus menjawab kebutuhan para sahabat akan panduan tauhid dalam memperlakukan hadyu (hewan kurban). Ibnu Abbas r.a. menjelaskan bahwa esensi "mengagungkan syiar Allah" dalam konteks ini mewujud pada tindakan istisaman (menggemukkan) dan istihsan (memilih yang terbaik) secara fisik terhadap hewan kurban. Dengan demikian, ayat ini berfungsi menggeser paradigma ritus formalitas masa lalu menjadi sebuah manifestasi ketakwaan batiniah yang murni, menegaskan bahwa penghormatan

terhadap marka keagamaan merupakan refleksi langsung dari ketundukan hati kepada Allah SWT, bukan sekadar budaya pamer atau adat kebiasaan baka⁵⁸

Dalam Tafsir al-Jalalain, penafsiran Surah al-Ḥajj ayat 32 mengidentifikasi entitas sya'air Allāh secara konkret sebagai al-budn. Fokus utama imam Jalaludiin dalam menguraikan makna pengagungan atas syiar tersebut diwujudkan melalui dua tindakan material yang terukur, yaitu tuṣṭaḥsan: memilih hewan kurban yang paling baik dan indah) dan tuṣṭasman: memilih hewan yang gemuk dan berkualitas tinggi. Melalui sintaksis ayat fa-innahā min taqwā al-qulūb, al-Jalalain menyimpulkan bahwa tindakan pengagungan fisik terhadap hewan kurban pada hakikatnya merupakan cerminan dan manifestasi langsung dari ketakwaan hati para pemeluknya.⁵⁹ Dengan demikian, Tafsir al-Jalalain menegaskan bahwa kualitas iman batiniah diukur dari kesungguhan seorang hamba dalam memuliakan simbol-simbol material yang diagungkan oleh syariat.

Dalam Tafsir al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān, Imam al-Qurṭubī menguraikan penafsiran Surah al-Ḥajj ayat 32 dengan mendefinisikan (شعائر الله) sebagai (أعلام دينه) penanda-penanda agama-Nya, yang secara umum mencakup segala perkara yang diperintahkan dan disyariatkan oleh Allah, serta secara khusus berkorelasi erat dengan

⁵⁸ Abu Muhammad al-Husain bin Mas'ud Al-Baghawi, *Ma'alim al-Tanzil fi Tafsir al-Qur'an*, ed. Abd al-Razzaq Al-Mahdi (Beirut: Dar Ihya' al-Turats al-Arabi, 1999).

⁵⁹ al-Maḥallī and al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Jalālayn*.

tata cara ibadah haji (المناسك). Al-Qurṭubī membedah dimensi linguistik (شعائر) sebagai bentuk jamak dari (شعيرة) yang bermakna (المشعورة) sesuatu yang diberi tanda,

Secara spesifik, al-Qurṭubī menyandarkan pandangan Ibnu ‘Abbās, Mujāhid, dan mayoritas ulama yang memaknai ta‘zīm (pengagungan) terhadap syiar Allah dalam ayat ini melalui aspek material-praktis, yakni menggemukkan hewan kurban, memeliharanya dengan baik, serta membeli hewan kurban berkualitas tinggi. Dari perbuatan fisik tersebut, al-Qurṭubī memetik isyarat halus jika sekadar memenuhi standar keabsahan dapat dicapai dengan hewan kurban biasa, maka pilihan untuk mengorbankan hewan terbaik yang bernilai lebih tidak lagi didasari oleh sekadar gugurnya kewajiban, melainkan murni lahir dari pengagungan atas. Inilah yang menjadi indikator substantif dari ketakwaan hati, di mana kualitas penghambaan batiniah terartikulasi secara nyata melalui pengagungan simbol material keagamaan.⁶⁰

Dalam *Jami’ al-Bayan*, al-Ṭabarī memahami Sya’airullah sebagai tanda-tanda yang Allah jadikan bagi manusia dalam rangkaian ibadah haji. Ia menyebut bahwa syi’ar adalah “ما حمله أعلاما لخلقهم فيما تعبدون به من مناسك حجهم”, yaitu tanda-tanda yang Allah tetapkan bagi makhluk-Nya dalam ibadah manasik haji. Dengan demikian, syi’ar tidak hanya menunjuk pada satu bentuk ritual tertentu, tetapi mencakup tempat-tempat yang Allah perintahkan untuk didatangi serta amal-amal yang diwajibkan dalam pelaksanaan haji. Narasi kunci ini menunjukkan bahwa al-Ṭabarī memahami syi’ar sebagai struktur

⁶⁰ Al-Qurtubi, *Al-Jami’ li Ahkam al-Qur’an*, 2006.

ibadah yang telah ditandai oleh Allah, sehingga manusia tidak bebas menentukan sendiri bentuk, lokasi, dan tata caranya.

Al-Ṭabarī juga menegaskan bahwa Allah tidak mengkhususkan satu jenis syi'ar tertentu dalam ayat ini. Karena itu, pengagungan terhadap seluruh syi'ar Allah termasuk bagian dari ketakwaan hati. Ia menyatakan bahwa “تَعْظِيمُ كُلِّ ذَلِكَ مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ”, yakni pengagungan terhadap semua itu termasuk ketakwaan hati. Dalam konteks ini, ta'zim tidak sekadar berarti menghormati marka secara lahiriah, tetapi menaati seluruh ketentuan Allah dalam manasik haji dengan kesadaran batin yang benar. Maka, pengagungan syi'ar adalah indikator bahwa ibadah haji tidak dilakukan sebagai rutinitas formal, melainkan sebagai ekspresi ketundukan kepada otoritas ilahi. Penekanan paling penting dalam tafsir al-Ṭabarī terletak pada makna “min taqwa al-qulūb”. Ia menafsirkannya sebagai “وَجَلَّ الْقُلُوبُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ، وَحَقِيقَةُ مَعْرِفَتِهَا بِعَظَمَتِهِ وَإِخْلَاصِ”⁶¹, yaitu rasa gentar hati karena takut kepada Allah, pengenalan yang benar terhadap keagungan-Nya, dan keikhlasan dalam mentauhidkan-Nya⁶¹.

Dengan demikian, pengagungan syi'ar dalam pandangan al-Ṭabarī berakar pada dimensi batiniah: rasa takut, ma'rifah terhadap kebesaran Allah, dan kemurnian tauhid. Ini menunjukkan bahwa syi'ar haji tidak boleh dipahami hanya sebagai marka lahiriah, sebab nilai hakikinya terletak pada kesadaran tauhid yang menggerakkan tubuh untuk patuh dalam ibadah.

⁶¹ Al-Tabari, *Jami' Al-Bayan 'an Ta'wil Ay Al-Qur'an*.

Dalam Tafsīr al-Qur'an al-'Azim, Ibn Katsīr menampilkan beberapa riwayat yang memperlihatkan keluasan cakupan *Sya'airullah*. Dari Ibn 'Abbas melalui al-Dahḥak disebutkan bahwa “البدن من شعائر الله”, yakni hewan-hewan kurban termasuk bagian dari syi'ar Allah. Riwayat ini menekankan dimensi material syi'ar, bahwa hewan kurban bukan sekadar objek sembelihan, melainkan marka ibadah yang telah memperoleh status sakral karena dipersembahkan dalam rangka mendekatkan diri kepada Allah. Ibn Katsīr juga mengutip riwayat dari Muḥammad bin Abī Mūsa yang menyebut bahwa “الوقوف ومزدلفة والجمار والرمي والحلق والبدن من شعائر الله”, yakni wukuf, Muzdalifah, jamrah, melontar, mencukur rambut, dan hewan kurban termasuk syi'ar Allah. Riwayat ini memperluas makna syi'ar ke dalam beberapa kategori sekaligus: tempat seperti Muzdalifah, tindakan ritual seperti wukuf dan melontar jamrah, proses penyelesaian ihram seperti mencukur rambut, serta objek material berupa hewan kurban.

Dengan demikian, Ibn Katsīr menampilkan syi'ar sebagai keseluruhan elemen manasik yang membentuk struktur ibadah haji. Riwayat lain dari Ibn 'Umar menyatakan bahwa “أعظم الشعائر البيت”, yaitu syi'ar yang paling agung adalah Baitullah. Pernyataan ini penting karena menunjukkan adanya hierarki markaik dalam manasik: semua syi'ar memiliki kehormatan, tetapi Ka'bah menjadi pusat orientasi kesakralan haji. Dengan demikian, tafsir Ibn Katsīr memperlihatkan bahwa syi'ar Allah mencakup

ruang, tindakan, dan material ibadah, sementara Ka'bah menjadi pusat markai yang mengikat seluruh rangkaian manasik tersebut.⁶²

Dalam Rūḥ al-Ma'anī, al-Alūsī menjelaskan bahwa frasa “wa man yu‘azzim sya‘a’irallah” dapat dipahami merujuk kepada al-budn al-hadaya, yaitu hewan-hewan kurban yang dipersembahkan kepada Allah. Ia menyebut bahwa makna ini diriwayatkan dari Ibn ‘Abbas, Mujahid, dan sejumlah ulama. Syi’ar sendiri dijelaskan sebagai bentuk jamak dari sya‘īrah atau sya‘arah yang bermakna tanda. Narasi kuncinya ialah bahwa hewan kurban disebut syi’ar karena ia termasuk “معالم الحج أو علامات طاعته تعالى وهدايته”, yakni tanda-tanda haji atau tanda ketaatan dan petunjuk Allah. Al-Alūsī juga mengutip penjelasan al-Raghib bahwa hewan kurban disebut syi’ar karena ia diberi tanda melalui tindakan isy‘ar, yaitu dilukai dengan alat tertentu sehingga tampak sebagai hewan yang dikhususkan untuk ibadah.

Hal ini memperlihatkan bahwa syi’ar memiliki dimensi semiotik-material: tanda fisik pada tubuh hewan berfungsi sebagai deklarasi bahwa hewan tersebut telah keluar dari status profan dan masuk ke dalam domain sakral. Dengan demikian, materialitas hewan kurban bukan sekadar benda konsumsi, melainkan medium penandaan religius. Poin penting dalam tafsir al-Alūsī adalah makna pengagungan syi’ar. Ia menegaskan bahwa pengagungan terhadap hewan kurban dilakukan dengan memilih hewan yang baik, gemuk, dan mahal. Narasi kuncinya ialah: “وتعظيمها أن تختار

⁶² Ibnu Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*.

”حسانا سمانا غالية الأثمان”, yaitu mengagungkannya berarti memilih hewan yang bagus, gemuk, dan bernilai tinggi. Dalam perspektif ini, kualitas material hewan menjadi ekspresi kualitas spiritual orang yang berkorban. Semakin baik persembahan yang diberikan, semakin tampak

Dalam *Al-Tahrīr wa al-Tanwīr*, Ibn ‘Asyūr memberikan analisis konseptual yang sangat kuat terhadap istilah *syā’a’ir*. Ia menjelaskan bahwa “الشعائر جمع شعيرة: المعلم”, yakni *syi’ar* adalah bentuk jamak dari *syā’irah*, berarti tanda yang jelas, dan berasal dari akar kata *al-syu’ūr* yang berhubungan dengan kesadaran. Dari sini, *syi’ar* tidak hanya dimaknai sebagai tanda lahiriah, tetapi juga sebagai sesuatu yang membangkitkan pengetahuan, pengenalan, dan kesadaran religius bagi orang yang melihat atau melaksanakannya. Ibn ‘Asyūr menyebut bahwa “شعائر الله لقب لمناسك الحج”, yakni *Syā’airullah* adalah sebutan bagi manasik haji. Namun, ia tidak membatasinya pada ritus tertentu.

Ia menegaskan bahwa setiap hal yang Allah perintahkan untuk diziarahi atau dilaksanakan di dalamnya termasuk *syi’ar* Allah. Narasi kuncinya ialah: “فكل ما أمر الله به بزيارته أو بفعل يوقع فيه فهو من شعائر الله”. Oleh karena itu, Ka’bah, Safa, Marwah, Arafah, Masy’ar al-Ḥaram, dan berbagai tempat manasik lainnya termasuk *syi’ar*. Penjelasan ini memperlihatkan bahwa *syi’ar* dalam tafsir Ibn ‘Asyūr mencakup dimensi spasial dan ritual sekaligus. Ibn ‘Asyūr juga menjelaskan bahwa kata *syā’irah* dapat digunakan untuk hewan hadyu, sebagaimana dalam QS. Al-Ḥajj [22]:36 tentang *al-budn*. Hewan kurban disebut *syi’ar* karena diberi tanda pada tubuhnya, sehingga diketahui bahwa ia

telah dinazarkan untuk hadyu. Dengan demikian, syi'ar juga memiliki dimensi material. Hewan yang diberi tanda menjadi marka ibadah, bukan lagi sekadar hewan ternak biasa.

Di sini tampak bahwa Ibn 'Asyūr melihat syi'ar sebagai sistem tanda yang meliputi ruang, tindakan, dan benda. Analisis Ibn 'Asyūr terhadap frasa “fa innaha min taqwa al-qulūb” juga penting. Ia menjelaskan bahwa yang dimaksud adalah “فإن تعظيمها” “من تقوى القلوب”, yakni pengagungan terhadap syi'ar itu berasal dari ketakwaan hati. Ia menambahkan bahwa penyandaran takwa kepada hati menunjukkan bahwa pengagungan syi'ar adalah “اعتقاد قلبي ينشأ عنه العمل”, yaitu keyakinan batin yang melahirkan tindakan. Dengan demikian, tafsir Ibn 'Asyūr menegaskan hubungan organik antara dimensi internal dan eksternal ibadah: hati yang bertakwa akan melahirkan tindakan lahiriah berupa penghormatan kepada syi'ar Allah⁶³.

Dalam Taysīr al-Karīm al-Rahmān, Syaikh al-Sa'dī memahami syi'ar sebagai “أعلام الدين الظاهرة”, yaitu tanda-tanda agama yang tampak. Ia menegaskan bahwa cakupan syi'ar meliputi seluruh manasik, sebagaimana Safa dan Marwah disebut sebagai bagian dari syi'ar Allah. Selain itu, syi'ar juga mencakup hadaya dan qurban yang dipersembahkan ke Baitullah. Dengan demikian, al-Sa'dī melihat syi'ar sebagai marka agama yang dapat dilihat, dilakukan, dan dirasakan dalam praktik ibadah. Al-Sa'dī menjelaskan bahwa pengagungan syi'ar berarti memuliakannya,

⁶³ Ibn 'Ashur, *Al-Tahrir wa al-Tanwir: Tahrir al-Ma'na al-Sadid wa Tanwir al-'Aql al-Jadid min Tafsir al-Kitab al-Majid*.

melaksanakannya, dan menyempurnakannya sesuai kemampuan terbaik seorang hamba. Narasi kuncinya ialah: “إجلالها، والقيام بها، وتكملها على أكمل ما يقدر عليه العبد”. Dengan demikian, ta’zim Sya’air bukan hanya sikap hormat secara teoritis, tetapi harus diwujudkan dalam pelaksanaan ibadah yang optimal.

Seorang mukmin yang mengagungkan syi’ar tidak sekadar menjalankan ritus secara minimal, tetapi berusaha menghadirkannya dalam kualitas terbaik. Dalam konteks hewan kurban, al-Sa’dī menjelaskan bahwa pengagungan dilakukan dengan memilih hewan yang baik, gemuk, dan sempurna dari segala sisi. Narasi kuncinya adalah “بأستحسانها واستسمانها، وأن تكون مكملة من كل وجه”. Penjelasan ini memperlihatkan bahwa kualitas material persembahan menjadi marka kesungguhan spiritual. Hewan kurban yang baik menunjukkan bahwa seorang hamba tidak memberikan sesuatu kepada Allah secara asal-asalan, tetapi mempersembahkan yang terbaik sebagai bentuk pengagungan terhadap syariat-Nya. Al-Sa’dī menutup analisisnya dengan menyatakan bahwa pengagungan syi’ar berasal dari ketakwaan hati. Ia menegaskan: “فالمعظم لها”، “يبرهن على تقواه وصحة إيمانه”, yaitu orang yang mengagungkan syi’ar membuktikan ketakwaan dan kebenaran imannya. Hal ini karena pengagungan terhadap syi’ar merupakan turunan dari pengagungan kepada Allah. Dengan demikian, tafsir al-Sa’dī menempatkan syi’ar sebagai indikator lahiriah dari kualitas iman batiniah.⁶⁴

⁶⁴ Al-Sa’dī, *Taysir al-Karim al-Rahman fi Tafsir Kalam al-Mannan*.

Dalam Tafsir al-Misbah, M. Quraish Shihab mengaitkan QS. Al-Hajj [22]:32 dengan ayat sebelumnya, yaitu QS. Al-Hajj [22]:30 tentang pengagungan terhadap hürumat Allah. Menurutnya, dua ayat tersebut saling melengkapi. Ayat 30 menjelaskan kehormatan sesuatu di sisi Allah dan kebaikan bagi orang yang mengagungkannya, sedangkan ayat 32 menjelaskan sifatnya sebagai tanda dan sebab batin yang melahirkan pengagungan tersebut. Dengan demikian, Quraish Shihab melihat hubungan erat antara hürumat dan sya'a'ir: keduanya sama-sama harus diagungkan, tetapi sya'a'ir lebih menonjol sebagai tanda yang mengarahkan manusia kepada Allah.

Quraish Shihab juga menjelaskan bahwa jika kata sya'a'ir pada ayat ini dipahami secara terbatas sebagai unta, maka ayat tersebut menyebut contoh khusus dari kategori yang lebih umum. Artinya, hewan kurban hanyalah salah satu bentuk syi'ar Allah, sedangkan cakupan syi'ar secara keseluruhan lebih luas. Penjelasan ini penting karena menghindarkan pemahaman yang terlalu sempit terhadap ayat. Syi'ar dapat mencakup hewan kurban, tempat, waktu, serta berbagai bentuk ibadah yang ditetapkan Allah. Penekanan utama Tafsir al-Misbah terletak pada hubungan antara pengagungan syi'ar dan taqwa al-qulüb.

Quraish Shihab menerjemahkan ayat ini dengan: “barang siapa mengagungkan syi'ar-syi'ar Allah, maka sesungguhnya itu bermula dari ketakwaan hati.” Pemilihan kata “bermula” menunjukkan bahwa tindakan lahiriah menghormati syi'ar harus bersumber dari kesadaran batin. Dengan demikian, penghormatan kepada syi'ar tidak cukup bila hanya bersifat formal, sebab nilai utamanya terletak pada motivasi hati yang

dilandasi takwa. Secara analitis, Quraish Shihab menempatkan syi'ar sebagai tanda yang memiliki fungsi spiritual. Ia bukan hanya marka yang tampak, tetapi sarana untuk mengukur kedalaman kesadaran religius manusia. Ketika seseorang memilih hewan kurban terbaik, menjaga aturan haji, atau menghormati tempat-tempat suci, tindakan itu seharusnya lahir dari ketakwaan hati. Karena itu, ta'zim Sya'air dalam tafsir al-Misbah menjadi jembatan antara marka lahiriah dan kualitas batiniah.⁶⁵

Dalam Tafsir al-Azhar, Hamka menjelaskan *Sya'airullah* sebagai berbagai upacara ibadah yang dilakukan di tempat-tempat tertentu dalam manasik haji. Ia menyebut contoh konkret: thawaf di sekeliling Ka'bah, sa'i antara Safa dan Marwah, wukuf di Arafah, berhenti di Masy'ar al-Haram atau Muzdalifah, menyembelih hadyu di Mina, melontar jamrah, serta mencukur atau menggunting rambut setelah selesai manasik. Narasi kuncinya ialah: "Semua itu nama syiar Allah dan semuanya kita laksanakan menurut aturan." Hamka menekankan bahwa syi'ar harus dilaksanakan sesuai tata aturan yang telah ditentukan. Ia memberi contoh bahwa seseorang tidak boleh melontar jamrah di bukit Safa atau wukuf di dalam Masjidil Haram. Penjelasan ini menunjukkan bahwa syi'ar tidak hanya berupa tindakan ibadah, tetapi tindakan yang terikat pada tempat, waktu, dan prosedur tertentu.

Kesalahan menempatkan ritus pada lokasi yang tidak semestinya akan menghilangkan makna syar'i dari ibadah tersebut. Dengan demikian, bagi Hamka,

⁶⁵ Shihab, "Tafsir Al-Misbah."

syi'ar menuntut kepatuhan konkret terhadap aturan manasik. Hamka juga menegaskan bahwa pelaksanaan syi'ar secara patuh akan menyuburkan ketakwaan kepada Allah dan menjadi sebab tercapainya haji mabrur. Narasi kuncinya ialah: “Kalau semuanya itu kita lakukan dengan patuh menurut aturan, maka bertambah suburlah ketakwaan kita kepada Tuhan. Itulah yang akan menyebabkan haji yang mabrur.” Di sini tampak bahwa Hamka memandang syi'ar bukan sekadar formalitas ritual, melainkan sarana pembinaan ketakwaan melalui ketaatan disipliner.

Peringatan penting dalam tafsir Hamka adalah bahwa pelaksanaan berbagai upacara haji tersebut bukan bentuk pemujaan terhadap tempat. Ia menegaskan bahwa semua itu dilakukan bukan karena menyembah Ka'bah, Safa, Marwah, Arafah, atau Mina, melainkan semata-mata karena taat kepada perintah Allah. Dengan demikian, Hamka menjaga kemurnian tauhid dalam memahami syi'ar: tempat dan ritus dihormati bukan karena memiliki kekuatan otonom, tetapi karena Allah memerintahkannya sebagai bagian dari ibadah.⁶⁶

Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an, al-Qurṭubī menjelaskan bahwa sya'a'ir adalah bentuk jamak dari sya'īrah, yaitu setiap perkara yang Allah beri perintah dan tanda. Ia menyebut: “وهو كل شيء لله تعالى فيه أمر أشعر به وأعلم”, yakni syi'ar adalah segala sesuatu yang di dalamnya terdapat perintah Allah dan telah Dia jadikan sebagai tanda. Dengan demikian, al-Qurṭubī memahami syi'ar dalam cakupan yang luas, tetapi tetap

⁶⁶ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*.

menekankan keterkaitannya dengan tanda-tanda agama, terutama yang berhubungan dengan manasik.

Al-Qurṭubī menjelaskan dimensi kebahasaan syi'ar melalui analogi tanda perang dan praktik isy'ar al-badanah, yaitu menusuk sisi kanan hewan kurban hingga darah mengalir sebagai tanda bahwa hewan itu adalah hadyu. Narasi kuncinya ialah: “فشعائر الله أعلام دينه لا سيما ما يتعلق بالمناسك”, yakni syi'ar Allah adalah tanda-tanda agama-Nya, khususnya yang berkaitan dengan manasik. Penjelasan ini menunjukkan bahwa syi'ar tidak hanya bersifat markais, tetapi juga dapat hadir dalam tanda material pada hewan kurban.

Al-Qurṭubī juga menyebut pendapat bahwa yang dimaksud dengan pengagungan syi'ar dalam konteks ini adalah menggemukkan, memperhatikan, dan meninggikan nilai hewan kurban. Ia mengutip pendapat Ibn 'Abbas, Mujahid, dan sejumlah ulama bahwa pengagungan syi'ar dapat berupa “تسمين البدن والاهتمام بأمرها” والمغالة بها. Penjelasan ini menunjukkan bahwa memilih hewan kurban yang lebih baik dari standar minimal merupakan bentuk penghormatan terhadap syariat, bukan sekadar pemenuhan kewajiban.

Analisis paling menarik dari al-Qurṭubī adalah bahwa membeli hewan kurban sekadar memenuhi kewajiban belum tentu menunjukkan keikhlasan secara jelas, karena itu bisa dipahami sebagai tindakan minimal yang memang harus dilakukan. Akan tetapi, ketika seseorang mengagungkan hewan kurban dengan memilih yang lebih baik padahal yang lebih sederhana sudah mencukupi, maka yang tampak dari

tindakannya hanyalah pengagungan terhadap syariat. Ia menyebut bahwa hal itu “ لا يظهر له عمل إلا تعظيم الشرع، وهو من تقوى القلوب ”, yakni tidak tampak dari tindakannya kecuali pengagungan terhadap syariat, dan itulah bagian dari ketakwaan hati. Di sini al-Qurṭubī memberikan analisis spiritual yang mendalam: kualitas persembahan dapat menjadi indikator keikhlasan karena melampaui batas minimal kewajiban.

Al-Qurṭubī juga menegaskan bahwa penyandaran takwa kepada hati menunjukkan bahwa hakikat takwa berada di dalam hati. Ia mengutip makna hadis Nabi bahwa “takwa berada di sini” sambil menunjuk dada. Dengan demikian, ta‘zim Sya’air dalam tafsir al-Qurṭubī mempertemukan aspek lahiriah dan batiniah: pengagungan tampak dalam tindakan memilih dan memuliakan syi’ar, tetapi sumber nilainya berada pada hati yang ikhlas dan bertakwa.⁶⁷

Secara komparatif, seluruh penafsiran di atas menunjukkan bahwa QS. Al-Ḥajj [22]:32 menempatkan *Sya’airullah* sebagai tanda-tanda sakral yang harus diagungkan karena ia merupakan manifestasi ketaatan kepada Allah. Al-Ṭabarī menekankan bahwa syi’ar mencakup semua tanda manasik yang Allah jadikan sebagai sarana ibadah, dan pengagungannya lahir dari rasa takut, ma‘rifah, serta keikhlasan tauhid. Ibn Katsīr menampilkan keluasan syi’ar melalui riwayat-riwayat yang mencakup Ka‘bah, wukuf, Muzdalifah, jamrah, ramy, mencukur rambut, dan hewan kurban. Al-Alūsī dan al-Qurṭubī menyoroti dimensi material hewan kurban, terutama pemilihan hewan yang

⁶⁷ Al-Qurtubi, *Al-Jami’ li Ahkam al-Qur’an*, 1964.

baik, gemuk, dan bernilai sebagai wujud pengagungan terhadap syariat. Sementara itu, Ibn ‘Asyūr memberi kerangka konseptual bahwa syi’ar adalah tanda yang jelas, berasal dari akar makna kesadaran, dan mencakup semua tempat serta tindakan yang Allah tetapkan dalam manasik. Al-Sa’dī menegaskan bahwa syi’ar adalah tanda agama yang tampak dan bahwa pengagungannya menjadi bukti ketakwaan serta kebenaran iman.

Quraish Shihab memperlihatkan hubungan antara syi’ar dan taqwa al-qulūb, yaitu bahwa penghormatan kepada marka agama harus berangkat dari kesadaran batin. Hamka menekankan dimensi praktis bahwa syi’ar haji harus dilakukan sesuai aturan, bukan sebagai pemujaan tempat, melainkan sebagai kepatuhan murni kepada perintah Allah. Dengan demikian, pengagungan syi’ar dalam QS. Al-Hajj [22]:32 bukan hanya penghormatan terhadap marka-marka ibadah secara lahiriah. Ia adalah ekspresi integral dari ketakwaan hati yang terwujud dalam kepatuhan ritual, ketepatan prosedur manasik, pemilihan persembahan terbaik, penghormatan terhadap tempat-tempat suci, dan kemurnian tauhid. Syi’ar menjadi titik temu antara marka eksternal dan kualitas internal: ia tampak dalam ruang, benda, dan tindakan, tetapi nilainya ditentukan oleh hati yang bertakwa.

d. Al-Hajj : 36

Allah Subhanahu wa Ta'ala berfirman QS. Al-Hajj [22]: 36

وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِّنْ شَعَائِرِ اللَّهِ لَكُمْ فِيهَا حَيْرٌ ۖ فَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا صَوَافَّ فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطِيعُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ ۚ كَذَلِكَ سَخَّرْنَاهَا لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

Artinya: Unta-unta itu Kami jadikan untukmu sebagai bagian dari syiar agama Allah. Bagimu terdapat kebaikan padanya. Maka, sebutlah nama Allah (ketika kamu akan menyembelihnya, sedangkan unta itu) dalam keadaan berdiri (504) (dan kaki-kaki telah terikat). Lalu, apabila telah rebah (mati), makanlah sebagiannya dan berilah makan orang yang merasa cukup dengan apa yang ada padanya (tidak meminta-minta) dan orang yang meminta-minta. Demikianlah Kami telah menundukkannya (unta-unta itu) untukmu agar kamu bersyukur. Al-Hajj [22]:36

Analisis terhadap struktur konsep Sya'airullah berlanjut pada QS. Al-Hajj: 36, yang secara spesifik membedah dimensi material melalui marka hewan kurban (al-budna). Jika ayat-ayat sebelumnya membangun fondasi teologis tentang pengagungan batin, ayat ini memberikan elaborasi mengenai bagaimana materi fisik yang bernilai tinggi harus dikelola dan didedikasikan sebagai representasi ketaatan. Dengan menegaskan bahwa hewan-hewan tersebut merupakan bagian dari syi'ar Allah yang mengandung kebaikan (lakum fiha khayrun), Al-Qur'an sedang merumuskan sebuah konsep "materi yang disucikan" yang tidak hanya berhenti pada ritus penyembelihan,

tetapi meluas pada dimensi kemaslahatan sosio-religius. Bagian ini akan menganalisis bagaimana transformasi status hewan dari sekadar aset ekonomi menjadi medium taqarrub mampu mengintegrasikan kesalehan individu dengan keadilan distribusi sosial, sekaligus membuktikan bahwa setiap unsur material dalam syi'ar selalu membawa pesan kemanusiaan yang universal.

Konsep sya'air dalam tafsir al-Jalalayn mengindikasikan fungsi transformatif ritual ibadah dari sekadar tindakan material menjadi simbolitas keagamaan yang luhur. Secara etimologis dan epistemologis, tafsirnya merefleksikan sya'air sebagai a'lām dīnīh (tanda-tanda keagungan agama), yang mengubah status al-budn (unta kurban) dari komoditas fisik semata menjadi sarana manifestasi ketauhidan. Dalam perspektif tafsir ini, sya'ā'ir Allāh mengejawantahkan integrasi antara dimensi teologis dan sosiologis: nilai spiritual dicapai melalui ritual pengagungan asma Allah yang membuahkan pahala eskatologis, sementara nilai kemanusiaan terealisasi lewat distribusi manfaat ekonomi dan pangan kepada kelompok al-qāni' dan al-mu'tarr. Lebih jauh lagi, artikulasi sya'ā'ir Allāh ditopang oleh mekanisme penundukan alam (taskhir), yang menegaskan bahwa penghambaan manusia atas instrumen ritual tersebut pada hakikatnya merupakan bentuk pengakuan atas kekuasaan absolut Allah sekaligus representasi dari kesadaran bersyukur.⁶⁸

⁶⁸ al-Maḥallī and al-Suyūṭī, *Tafsīr al-Jalālayn*.

Kutipan tafsir Al-Qurṭubī al-Jāmi' li-Aḥkām al-Qur'ān memberikan penekanan kebahasaan (linguistik-eksegetis) terhadap penggunaan huruf jar min (مِنْ) pada frasa min sya'a'rillāh dalam surah Al-Hajj ayat 36. Dalam analisis sintaksis Al-Qurṭubī, huruf min di sini berfungsi sebagai tab'iyyah (menunjukkan makna sebagian/partitif). Penafsiran ini menegaskan secara eksplisit bahwa al-budn bukanlah satu-satunya syiar agama Allah, melainkan hanya merupakan salah satu bagian dari keseluruhan syiar Islam yang sangat luas. Melalui analisis ringkas ini, Al-Qurṭubī ingin menunjukkan presisi artikulasi Al-Qur'an: meskipun hewan kurban memiliki kedudukan luhur sebagai manifestasi ketakwaan ritual ritual haji, ia tetap berada dalam cakupan sya'a'rillāh yang lebih besar, yang juga mencakup berbagai ritus, tempat suci, dan ketetapan agama lainnya.⁶⁹

Surah Al-Hajj ayat 36 diturunkan sebagai landasan teologis normatif tanpa keterikatan pada suatu peristiwa khusus (sabab khash), melainkan hadir sebagai respons umum (sabab 'amm) untuk mereformasi tata cara serta niat ritual kurban masyarakat Arab. Pada masa Jahiliyah, kaum musyrik menyembelih unta kurban (budn) murni atas nama berhala, serta mengharamkan dagingnya bagi diri mereka sendiri dan melarang kaum fakir miskin untuk memakannya. Melalui penegasan ayat ini, Allah SWT mengoreksi penyimpangan kultural tersebut dengan menyatakan bahwa unta kurban adalah bagian dari syiar Allah yang membawa kebaikan lahir dan batin bagi manusia. Syariat Islam meruntuhkan dinding pembatas Jahiliyah dengan

⁶⁹ Al-Qurtubi, *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, 2006.

memerintahkan kaum Muslimin untuk menyebut nama Allah saat penyembelihan dilakukan dalam posisi berdiri (*sawaff*), serta menghalalkan dagingnya untuk dikonsumsi sendiri maupun dibagikan kepada orang miskin yang tidak meminta-minta (*al-qani'*) maupun yang meminta (*al-mu'tar*). Dengan demikian, ayat ini berfungsi sebagai reposisi nilai dari sekadar ritus mistis kaum musyrik menjadi ibadah sosial-keagamaan yang sarat akan nilai tauhid dan kemaslahatan kemanusiaan⁷⁰.

Dalam *Jami' al-Bayan*, al-Ṭabarī menafsirkan *al-budn* sebagai hewan-hewan besar, khususnya unta atau hewan bertubuh besar yang dipersiapkan untuk ibadah kurban. Ia menjelaskan bahwa kata *budn* berakar dari makna kebesaran tubuh, sebagaimana sesuatu yang besar dan gemuk disebut *badan*. Narasi kuncinya tampak dalam ungkapan: “والبدن: هو الضخم من كل شيء”, yaitu *al-budn* berarti sesuatu yang besar dari segala sesuatu. Dengan demikian, al-Ṭabarī terlebih dahulu membangun makna leksikal bahwa hewan kurban disebut *budn* karena aspek fisiknya yang besar, kuat, dan layak dijadikan persembahan ritual. Namun, al-Ṭabarī tidak berhenti pada dimensi kebahasaan. Ia menegaskan bahwa unta-unta besar tersebut dijadikan Allah sebagai bagian dari *Sya'air*, yaitu tanda-tanda perintah Allah dalam manasik haji. Narasi pentingnya ialah: “جعلناها لكم أيها الناس من شعائر الله”, yakni Allah menjadikan hewan-hewan besar itu sebagai bagian dari *syi'ar* Allah bagi manusia. Artinya, status hewan kurban

⁷⁰ Ibnu Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*.

tidak hanya bersifat biologis atau ekonomis, tetapi berubah menjadi marka keagamaan ketika ia dikaitkan dengan perintah Allah dalam ibadah haji.

Al-Ṭabarī juga menyinggung praktik taqlīd, tajlīl, dan isy'ar terhadap hewan kurban, yaitu memberi tanda, menutupinya dengan kain, dan menandainya agar diketahui sebagai hewan yang diperuntukkan bagi ibadah. Narasi kuncinya adalah: “إذا قلدتموها وجللتموها وأشعرتموها”. Dengan demikian, dalam tafsir al-Ṭabarī, al-budn menjadi syi'ar karena melalui proses penandaan ritual ia keluar dari status profan sebagai hewan biasa dan masuk ke dalam wilayah sakral sebagai persembahan kepada Allah.⁷¹

Dalam Rūḥ al-Ma'anī, al-Alūsī menafsirkan firman Allah “والبدن جعلناها لكم من شعائر الله” dengan makna bahwa al-budn termasuk tanda-tanda agama Allah yang telah disyariatkan-Nya. Narasi kuncinya ialah: “أي من أعلام دينه التي شرعها الله تعالى”, yakni al-budn merupakan bagian dari tanda-tanda agama Allah yang ditetapkan dalam syariat. Penjelasan ini menempatkan hewan kurban bukan sekadar objek persembahan, tetapi sebagai tanda religius yang memperlihatkan ketaatan manusia terhadap ketentuan Allah.

Al-Alūsī juga menjelaskan bahwa budn adalah bentuk jamak dari badanah, yang menurut para ahli bahasa dapat merujuk kepada unta atau sapi yang disembelih di Makkah. Ia mengutip keterangan bahwa hewan tersebut dinamai budn karena kebesaran tubuhnya, sebagaimana dalam narasi: “وسميت بذلك لعظم بدنها لأنهم كانوا يسمونها”

⁷¹ Al-Tabari, *Jami' Al-Bayan 'an Ta'wil Ay Al-Qur'an*.

”ثم يهدونها”, yaitu hewan tersebut dinamai budn karena tubuhnya besar dan dahulu mereka menggemukkannya sebelum mempersembahkannya. Hal ini menunjukkan bahwa kualitas fisik hewan kurban menjadi bagian penting dari ekspresi pengagungan terhadap syi’ar Allah.⁷²

Secara analitis, penafsiran al-Alūsī memperlihatkan hubungan antara materialitas dan kesakralan. Hewan kurban memiliki nilai syi’ar bukan karena zat biologisnya semata, melainkan karena ia disyariatkan, dipersiapkan, digemukkan, dan dipersembahkan dalam konteks ibadah. Dengan demikian, al-budn menjadi marka konkret dari ketaatan, pengorbanan, dan pengagungan terhadap Allah dalam ritual haji.

Dalam Al-Tahrīr wa al-Tanwīr, Ibn ‘Asyūr menafsirkan kedudukan al-budn sebagai Sya’air dengan sangat konseptual. Ia menyatakan bahwa makna hewan kurban sebagai syi’ar ialah karena Allah menjadikannya sebagai tanda-tanda yang menunjukkan pelaksanaan haji dan memberinya kehormatan. Narasi kuncinya ialah: “أن الله جعلها معالم تؤذن بالحج وجعل لها حرمة”, yakni Allah menjadikan hewan-hewan itu sebagai tanda yang menginformasikan adanya ibadah haji dan memberikan kepadanya status kehormatan. Dengan demikian, al-budn memiliki fungsi semiotik dan normatif sekaligus: ia menandai ibadah haji dan memperoleh perlindungan sakral.

Ibn ‘Asyūr kemudian mengaitkan konsep ini dengan praktik isy’ar, yaitu memberi tanda pada hewan hadyu agar diketahui bahwa hewan tersebut dipersiapkan

⁷² Al-Alusi, *Ruh al-Ma’ani fi Tafsir al-Qur’an al-’Azim wa al-Sab’ al-Matsani*.

untuk disembelih. Ia menyebut: “فالإشعار إعداد للنحر”, yakni isy’ar adalah bentuk persiapan menuju penyembelihan. Praktik ini menunjukkan bahwa hewan kurban mengalami proses transformasi status: dari hewan biasa menjadi objek ritual yang memiliki arah pengabdian kepada Allah. Penandaan pada tubuh hewan bukan sekadar tanda fisik, melainkan deklarasi bahwa hewan tersebut telah masuk ke dalam ruang kesakralan ibadah. Keistimewaan Ibn ‘Asyūr terletak pada pemahamannya bahwa al-budn termasuk dalam kategori ḥurumat, sebagaimana diisyaratkan dalam QS. Al-Ma’idah [5]:2. Artinya, hewan kurban yang telah ditetapkan sebagai syi’ar tidak boleh diperlakukan sembarangan karena ia telah memperoleh kehormatan syariat. Dengan demikian, tafsir Ibn ‘Asyūr menempatkan al-budn sebagai marka material yang menghubungkan ibadah haji, kehormatan hukum, dan tindakan pengorbanan.⁷³

Dalam Taysīr al-Karīm al-Raḥman, Syaikh al-Sa’dī menegaskan bahwa penyebutan al-budn sebagai Sya’air menunjukkan bahwa syi’ar memiliki cakupan umum pada seluruh tanda agama yang tampak. Narasi kuncinya ialah: “هذا دليل على أن ”الشعائر عام في جميع أعلام الدين الظاهرة”, yaitu ayat ini menjadi dalil bahwa syi’ar mencakup semua tanda agama yang lahir dan tampak. Dengan demikian, al-Sa’dī tidak membatasi syi’ar pada marka abstrak, melainkan pada tanda-tanda konkret yang dapat dilihat dalam praktik ibadah. Menurut al-Sa’dī, al-budn mencakup unta dan sapi menurut salah satu pendapat, lalu hewan tersebut harus diagungkan, digemukakan, dan dipilih yang

⁷³ Ibn ‘Ashur, *Al-Tahrir wa al-Tanwir: Tahrir al-Ma’na al-Sadid wa Tanwir al-‘Aql al-Jadid min Tafsir al-Kitab al-Majid*.

baik. Narasi pentingnya ialah: “فَتَعْظُمُ وَتُسْتَسْمَنُ، وَتُسْتَحْسَنُ”, yakni hewan kurban itu diagungkan, digemukkan, dan dipilih yang bagus.

Penekanan ini menunjukkan bahwa kualitas material hewan kurban menjadi bagian dari kualitas spiritual ibadah. Memilih hewan yang baik bukan sekadar persoalan teknis, tetapi bentuk nyata dari ta‘zim Sya’air. Al-Sa’dī juga menekankan manfaat al-budn melalui frasa “لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ”, yaitu bahwa di dalam hewan kurban terdapat kebaikan bagi orang yang mempersembahkannya maupun pihak lain. Kebaikan itu mencakup makan darinya, sedekah kepada fakir miskin, pemanfaatan, pahala, dan ganjaran. Dengan demikian, tafsir al-Sa’dī memperlihatkan bahwa syi’ar kurban memiliki tiga dimensi: dimensi ritual melalui penyembelihan atas nama Allah, dimensi sosial melalui distribusi daging, dan dimensi spiritual melalui pahala serta ketakwaan.⁷⁴

M. Quraish Shihab mengaitkan QS. Al-Ḥajj [22]:36 dengan ayat sebelumnya, khususnya QS. Al-Ḥajj [22]:30 dan [22]:32 tentang pengagungan terhadap ḥurumat Allah dan Sya’air. Ia menjelaskan bahwa kedua ayat tersebut saling melengkapi: ayat 30 menekankan kehormatan sesuatu di sisi Allah, sedangkan ayat 32 menjelaskan sifatnya sebagai tanda dan sebab pengagungannya. Narasi kuncinya ialah bahwa pengagungan terhadap syi’ar Allah “bermula dari ketakwaan hati”. Dengan demikian,

⁷⁴ Al-Sa’dī, *Taysir al-Karim al-Rahman fi Tafsir Kalam al-Mannan*.

Quraish Shihab membaca syi'ar bukan hanya sebagai marka lahiriah, tetapi sebagai tanda yang berakar pada kesadaran batin.

Quraish Shihab juga menjelaskan bahwa apabila kata sya'a'ir pada ayat ini dipahami secara khusus sebagai unta atau sapi, maka ayat tersebut menyebut contoh khusus dari kategori syi'ar yang lebih umum. Narasi kuncinya ialah bahwa "Allah menjadikan unta atau sapi sebagai sya'a'ir, yakni tanda-tanda dalam konteks ibadah haji". Artinya, hewan kurban menjadi syi'ar karena Allah mensyariatkan penyembelihannya dalam ibadah haji dan hari raya kurban.⁷⁵

Secara analitis, tafsir al-Misbah menekankan bahwa al-budn sebagai syi'ar tidak boleh dipahami hanya sebagai hewan sembelihan. Ia adalah tanda keagamaan yang menghubungkan materialitas hewan dengan ketakwaan hati. Penyembelihan hewan kurban menjadi bermakna ketika ia lahir dari kesadaran spiritual, pengagungan terhadap perintah Allah, dan orientasi ibadah. Dengan demikian, Quraish Shihab menempatkan kurban sebagai marka yang mempertemukan dimensi lahiriah berupa hewan sembelihan dengan dimensi batiniah berupa ketakwaan.

Dalam Tafsir al-Azhar, Hamka menjelaskan QS. Al-Hajj [22]:36 dengan gaya yang lebih konkret dan populer. Ia menegaskan bahwa penyembelihan kurban termasuk bagian dari syi'ar-syi'ar Allah. Narasi kuncinya ialah: "penyembelihan kurban itu termasuk di dalam syi'ar-syi'ar Allah juga". Bagi Hamka, syi'ar kurban tampak secara

⁷⁵ Shihab, "Tafsir Al-Misbah."

nyata dalam peristiwa besar hari Nahar, ketika unta, sapi, kambing, dan domba disembelih di Mina sebagai bagian dari rangkaian ibadah haji.

Hamka juga mengaitkan kurban dengan identitas hari raya Islam, yaitu ‘Idul Adha. Ia menyebut bahwa hari raya itu adalah “hari upacara kurban, hari syi’ar Allah yang bernama kurban”. Penekanan ini memperlihatkan bahwa kurban bukan hanya ibadah individual, tetapi juga marka kolektif umat Islam. Ia menjadi peristiwa sosial-keagamaan yang tampak di ruang publik, memperlihatkan ketaatan, pengorbanan, dan solidaritas umat.⁷⁶

Dalam perspektif Hamka, syi’ar memiliki kekuatan visual dan komunal. Penyembelihan hewan kurban menjadi tanda lahiriah yang dapat disaksikan oleh masyarakat luas, tetapi maknanya tetap terhubung dengan ketaatan kepada Allah. Dengan demikian, kurban sebagai syi’ar bukan sekadar penyembelihan hewan, melainkan perayaan religius yang menegaskan hubungan antara ibadah haji, pengorbanan, dan identitas umat Islam.

Dalam *Al-Jami‘ li Ahkam al-Qur’an*, al-Qurṭubī memberikan penegasan yang singkat namun penting terhadap frasa “من شعائر الله”. Ia menyatakan: “نص في أنها بعض الشعائر”, yaitu ayat ini merupakan teks yang jelas bahwa al-budn adalah sebagian dari syi’ar-syi’ar Allah. Dengan kata lain, al-Qurṭubī melihat QS. Al-Hajj [22]:36 sebagai

⁷⁶ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*.

dalil eksplisit bahwa hewan kurban memiliki status sakral dalam struktur ibadah Islam. Meskipun kutipan yang diberikan singkat, maknanya cukup kuat secara konseptual.

Al-Qurṭubī menegaskan bahwa al-budn bukan keseluruhan syi'ar, tetapi salah satu bagiannya. Hal ini penting karena menunjukkan bahwa syi'ar memiliki cakupan luas, mencakup tempat, waktu, tindakan, dan objek material. Hewan kurban berada dalam kategori objek material yang memperoleh status sakral karena ditetapkan Allah sebagai bagian dari ibadah. Dengan demikian, tafsir al-Qurṭubī mendukung pembacaan bahwa al-budn adalah marka material dalam sistem Sya'air. Ia menjadi tanda penghambaan yang tampak, tetapi statusnya tidak berdiri sendiri; ia merupakan bagian dari keseluruhan struktur ibadah yang mengarahkan manusia kepada pengagungan Allah.⁷⁷

Secara komparatif, seluruh penafsiran di atas bertemu pada kesimpulan bahwa al-budn dalam QS. Al-Ḥajj [22]:36 bukan sekadar hewan sembelihan, tetapi bagian dari Sya'air yang memiliki nilai markaik, hukum, dan spiritual. Al-Ṭabarī menekankan proses penandaan ritual yang menjadikan hewan kurban sebagai tanda perintah Allah dalam manasik. Al-Alūsī menegaskan bahwa al-budn adalah tanda agama yang disyariatkan Allah dan dipilih karena kebesaran serta kelayakan fisiknya. Ibn 'Asyūr memperdalam analisis dengan menyatakan bahwa hewan kurban menjadi ma'alim haji dan memperoleh ḥurmah, sehingga tidak boleh diperlakukan sebagai hewan biasa.

⁷⁷ Al-Qurtubi, *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*, 1964.

Al-Sa‘dī menekankan bahwa al-budn merupakan bagian dari tanda agama yang tampak dan harus diagungkan melalui pemilihan hewan terbaik, sedangkan Quraish Shihab mengaitkannya dengan ketakwaan hati sebagai sumber pengagungan terhadap syi’ar. Hamka menampilkan kurban sebagai syi’ar publik yang tampak dalam hari Nahar dan ‘Idul Adha, sementara al-Qurtubī menegaskan bahwa penyebutan al-budn sebagai min Sya’air adalah dalil eksplisit bahwa ia merupakan salah satu unsur syi’ar Allah. Dengan demikian, al-budn merepresentasikan transformasi material menjadi sakral: dari hewan ternak biasa menjadi marka penghambaan, ketakwaan, pengorbanan, dan solidaritas sosial dalam ibadah haji dan kurban.

3. Jenis Sya’airullah

Sya’a’irullah dalam Ayat-ayat diatas dapat dipetakan ke dalam empat bentuk utama. Pertama, sya’air makaniyyah, yaitu syi’ar yang berbentuk ruang sakral seperti Şafā dan Marwah. Kedua, sya’a’ir maddiyyah, yaitu syi’ar yang berbentuk objek material seperti hewan kurban, hadyu, dan qala’id. Ketiga, sya’a’ir zamaniyyah, yaitu syi’ar yang berbentuk waktu suci seperti bulan-bulan haram. Keempat, sya’air ‘amaliyyah, yaitu syi’ar yang berbentuk tindakan ritual seperti sa‘i, tawaf, wukuf, dan penyembelihan kurban. Keempat kategori ini menunjukkan bahwa Sya’a’irullāh dalam Al-Qur’an bersifat multidimensional: ia hadir melalui ruang, benda, waktu, dan tindakan manusia. Seluruhnya berfungsi sebagai media pedagogis untuk mengarahkan manusia kepada pengagungan Allah dan pembentukan taqwā al-qulūb.

a. Sya’air Makaniyyah

Sya‘ā’ir makāniyyah adalah bentuk syi’ar Allah yang berwujud tempat atau ruang sakral yang ditetapkan oleh wahyu sebagai bagian dari ibadah. Dasar utamanya adalah QS. al-Baqarah [2]:158 yang menyebut Şafā dan Marwah sebagai bagian dari sya‘ā’irillāh. Kedua bukit ini tidak memperoleh kesakralan karena unsur fisiknya berupa batu, tanah, atau letak geografis semata, tetapi karena Allah menetapkan sebagai bagian dari manasik haji dan umrah. Dalam konteks ayat tersebut, Al-Qur’an juga menegaskan kembali kesucian Şafā dan Marwah setelah sebelumnya tercampur dengan praktik jahiliah, sehingga keduanya dipulihkan dari asosiasi paganistik menjadi ruang ibadah yang sah dan suci. Dengan demikian, sya‘ā’ir makāniyyah menunjukkan bahwa ruang dalam Islam tidak bersifat netral sepenuhnya; ia dapat berubah dari ruang geografis biasa menjadi ruang religius ketika diikat oleh otoritas wahyu, memori kenabian, selain itu ziarah ke Makkah membentuk keteraturan ruang sakral yang menghubungkan otoritas agama, ritual, dan pengalaman spiritual jamaah, sehingga tempat-tempat ibadah tidak hanya berfungsi sebagai lokasi fisik, tetapi juga sebagai medan pembentukan makna religius⁷⁸.

Secara spiritual, Şafā dan Marwah berfungsi sebagai ruang pedagogis yang mengingatkan manusia pada perjuangan Hajar dalam peristiwa sa‘i. Gerak bolak-balik antara dua bukit tersebut bukan sekadar perpindahan tubuh dalam ruang, melainkan pengulangan markaik atas nilai ikhtiar, tawakal, kesabaran, dan kepasrahan kepada

⁷⁸ John Eade, “The Invention of Sacred Places and Rituals: A Comparative Study of Pilgrimage,” *Religions* 11, no. 12 (2020): 649.

Allah. Dalam pengertian ini, tempat sakral bekerja sebagai media ingatan iman (religious memory) yang menghubungkan jamaah dengan peristiwa spiritual masa lalu sekaligus membentuk kesadaran batin pada masa kini. Hal ini sejalan dengan kajian Mazumdar yang menunjukkan bahwa tempat suci dapat membangun keterikatan religius karena ruang tidak hanya dialami secara fisik, tetapi juga secara emosional, markaik, dan spiritual⁷⁹.

b. Sya'air Maddiyah

Sya'ā'ir māddiyyah adalah bentuk syi'ar Allah yang berwujud benda atau objek material yang ditetapkan sebagai media ibadah. Dasar utamanya tampak dalam QS. al-Mā'idah [5]:2 yang menyebut al-hadyu dan al-qalā'id, serta QS. al-Ḥajj [22]:36 yang menyebut al-budn sebagai bagian dari sya'ā'irillāh. Dalam konteks ini, hewan qurban tidak dipahami sebagai benda ekonomi biasa, melainkan sebagai objek material yang mengalami perubahan makna ketika dihubungkan dengan niat ibadah, penyebutan nama Allah, dan ketentuan syariat. Karena itu, nilai sakral hewan qurban tidak bersumber dari tubuh biologisnya semata, tetapi dari statusnya sebagai tanda penghambaan kepada Allah. Penanda seperti qalā'id juga menunjukkan bahwa materialitas hewan dapat diberi makna religius, sehingga ia harus dihormati dan tidak diperlakukan secara sembarangan. Kajian tentang praktik qurban menunjukkan bahwa ibadah ini tidak hanya memuat dimensi penyembelihan hewan, tetapi juga transformasi

⁷⁹ Shampa Mazumdar and Sanjoy Mazumdar, "Religion and Place Attachment: A Study of Sacred Places," *Journal of Environmental Psychology* 24, no. 3 (2004): 385–97.

tindakan material menjadi ekspresi religius yang berakar pada ketakwaan dan etika sosial⁸⁰.

Sya‘ā’ir māddiyyah menegaskan bahwa benda duniawi dapat menjadi sarana pendidikan ketakwaan apabila digunakan dalam kerangka penghambaan. QS. al-Ḥajj [22]:37 menegaskan bahwa daging dan darah hewan qurban tidak sampai kepada Allah, melainkan ketakwaan dari pelakunya. Ayat ini menunjukkan bahwa materialitas qurban bukan tujuan akhir, tetapi medium untuk melatih keikhlasan, pelepasan keterikatan pada harta, dan kepedulian sosial melalui distribusi daging kepada sesama. Dengan demikian, hewan qurban menjadi marka konkret bahwa ketakwaan tidak cukup dinyatakan secara batin, tetapi juga perlu diwujudkan melalui pengorbanan materi yang bernilai. Dalam perspektif material religion, benda-benda keagamaan tidak dipahami sebagai objek pasif, tetapi sebagai media yang membantu manusia mengalami, mengekspresikan, dan menginternalisasi makna religius⁸¹. Karena itu, sya‘ā’ir māddiyyah memperlihatkan bahwa Islam tidak menolak materi, tetapi mendidik manusia agar materi tidak menjadi tujuan, melainkan jalan menuju penghambaan dan taqwā al-qulūb.

c. Sya’air Zamaniyyah

⁸⁰ Mohammad Muslih, Ide Mafaza Sansayto, and Ahmad Inzimam Haq, “Qurban as Cultural Transformation and Islamic Moderation in Indonesia: From Religious Ritual to Humanitarian Ethics and Interfaith Coexistence,” *Islam Transformatif: Journal of Islamic Studies* 9, no. 2 (2025): 202–17.

⁸¹ Alek Ibrahim et al., “Sacrificersâ€™™ Preferences on Selection and Procurement of Sacrificial Animals for Eid Al-Adha Celebration,” *Animal Production* 24, no. 1 (2022): 37–44.

Sya‘ā’ir zamāniyyah adalah bentuk syi’ar Allah yang berwujud waktu-waktu suci yang memiliki kehormatan khusus dalam ajaran Islam. Dasar utamanya terdapat dalam QS. al-Mā’idah [5]:2 yang melarang pelanggaran terhadap al-syahr al-ḥarām, serta QS. al-Taubah [9]:36 yang menegaskan bahwa dari dua belas bulan dalam ketetapan Allah, terdapat empat bulan haram yang harus dihormati. Dalam kategori ini, waktu tidak dipahami sekadar sebagai durasi astronomis yang netral, tetapi sebagai ruang moral dan spiritual yang diberi nilai sakral oleh Allah. Bulan-bulan haram menjadi penanda bahwa Allah tidak hanya menetapkan tempat dan benda tertentu sebagai syi’ar, tetapi juga menetapkan waktu tertentu sebagai media pendidikan keagamaan. Karena itu, penghormatan terhadap waktu suci merupakan bagian dari ta‘zīm sya‘ā’irillāh, sebab manusia diminta menyesuaikan ritme hidupnya dengan ketentuan Ilahi, bukan semata mengikuti kepentingan duniawi. Kajian Gerhard Böwering tentang konsep waktu dalam Islam menegaskan bahwa waktu dalam tradisi Islam memiliki keterkaitan erat dengan ritus, ibadah, dan keteraturan sakral yang membentuk orientasi hidup umat Islam⁸².

Secara spiritual, sya‘ā’ir zamāniyyah berfungsi membentuk disiplin batin dan pengendalian diri. Pada bulan-bulan haram, manusia diperintahkan untuk lebih menjaga diri dari kezaliman, konflik, dan pelanggaran moral. Dengan demikian, waktu suci tidak hanya berfungsi sebagai penanda kalender, tetapi juga sebagai sarana latihan

⁸² Gerhard Böwering, “The Concept of Time in Islam,” *Proceedings of the American Philosophical Society* 141, no. 1 (1997): 55–66.

etis agar manusia mampu menahan dorongan destruktif dan membangun kesadaran damai. Kesakralan waktu mengajarkan bahwa ketakwaan tidak hanya diwujudkan melalui ibadah di tempat tertentu atau penggunaan benda tertentu, tetapi juga melalui kemampuan menghormati momen yang telah dimuliakan Allah. Dalam perspektif studi agama, waktu sakral berperan membentuk ritme keberagamaan, mengarahkan perilaku sosial, dan memberi kerangka markais bagi umat untuk menata hidupnya secara religius⁸³. Karena itu, sya‘ā’ir zamāniyyah menunjukkan bahwa taqwā al-qulūb dapat dibentuk melalui kepatuhan terhadap waktu-waktu suci, ketika manusia belajar menunda ego, mengendalikan diri, dan menempatkan hidupnya di bawah keteraturan wahyu.

d. Sya‘air ‘Amaliyyah

Sya‘ā’ir ‘amaliyyah adalah bentuk syi‘ar Allah yang berwujud tindakan ibadah atau praktik ritual yang dilakukan oleh tubuh manusia. Jika sya‘ā’ir makāniyyah berkaitan dengan tempat, sya‘ā’ir māddiyyah berkaitan dengan benda, dan sya‘ā’ir zamāniyyah berkaitan dengan waktu, maka sya‘ā’ir ‘amaliyyah berkaitan dengan tindakan konkret seperti sa‘i, tawaf, wukuf, penyembelihan kurban, dan rangkaian manasik haji. Dasar konseptualnya dapat dilihat dalam QS. al-Baqarah [2]:158 tentang sa‘i antara Ṣafā dan Marwah, QS. al-Ḥajj [22]:32 tentang pengagungan syiar Allah, serta QS. al-Ḥajj [22]:36 tentang penyembelihan hewan kurban sebagai bagian dari

⁸³ Mabrouk Chibani Mansouri, “Holy Time and Popular Invented Rituals in Islam: Structures and Symbolism,” *Al-Jami‘ah: Journal of Islamic Studies* 56, no. 1 (2018): 121–54.

sya‘ā’irillāh. Dalam kategori ini, tindakan ritual tidak dipahami sebagai gerak fisik yang kosong, tetapi sebagai ekspresi lahiriah dari ketundukan batin kepada Allah. Tubuh yang berjalan, mengelilingi Ka‘bah, berhenti di Arafah, menyembelih hewan, dan mengikuti aturan manasik menjadi medium untuk menampakkan iman dalam bentuk tindakan yang terarah oleh wahyu. Kajian Pnina Werbner tentang haji menunjukkan bahwa ritual haji memuat dimensi embodiment, yakni pengalaman keagamaan yang diwujudkan melalui tubuh, gerak, pengorbanan, dan transformasi diri dalam ruang ritual⁸⁴.

Sya‘ā’ir ‘amaliyyah menunjukkan bahwa ketakwaan tidak cukup berada dalam kesadaran batin secara abstrak, tetapi harus diwujudkan melalui tindakan ibadah yang sadar, disiplin, dan sesuai tuntunan. Gerak tubuh dalam ritual berfungsi mendidik manusia agar iman tidak berhenti sebagai keyakinan verbal, melainkan berubah menjadi kepatuhan praktis. Sa‘i mengajarkan ikhtiar dan tawakal, tawaf menegaskan orientasi hidup yang berpusat kepada Allah, wukuf menghadirkan kesadaran kehambaan dan kefanaan, sedangkan penyembelihan kurban melatih pengorbanan dan pelepasan keterikatan duniawi. Dengan demikian, tubuh menjadi ruang internalisasi nilai, karena melalui pengulangan tindakan ritual manusia dilatih untuk tunduk, sabar, ikhlas, dan sadar akan kehadiran Allah. Kajian kontemporer tentang haji juga menegaskan bahwa ritus-ritus haji memiliki dampak mental, emosional, dan spiritual

⁸⁴ Pnina Werbner, “Sacrifice, Purification and Gender in the Hajj: Personhood, Metonymy, and Ritual Transformation,” *Hajj. Global Interactions through Pilgrimage*, 2015, 27–39.

yang kuat karena menggabungkan gerak tubuh, memori keagamaan, kebersamaan, dan orientasi transendental⁸⁵. Karena itu, *syā'ir 'amaliyyah* memperlihatkan bahwa *taqwā al-qulūb* tidak dibentuk melalui pengetahuan semata, tetapi juga melalui praktik tubuh yang terus-menerus diarahkan oleh makna ibadah.

B. Relasi Makna Ta'adzim *Sya'air* dan Taqwa

1. Ta'zīm dan Taqwa dalam Al-Qur'an

Relasi antara pengagungan *Sya'irillāh* dan pembentukan ketakwaan memperoleh landasan konseptual yang kuat dalam QS. al-Ḥajj [22]:32: *wa man yu'azzim syā'irallāh fa innahā min taqwā al-qulūb*. Ayat ini menegaskan bahwa tindakan mengagungkan syiar Allah bukan sekadar penghormatan lahiriah terhadap marka-marka keagamaan, melainkan merupakan cerminan dari kualitas batin yang berpusat pada hati. Dengan demikian, *ta'zīm* dalam Al-Qur'an tidak dapat dipahami hanya sebagai sikap formal terhadap objek, tempat, waktu, atau ritual yang disakralkan, tetapi sebagai ekspresi kesadaran teologis yang lahir dari pengakuan terhadap otoritas Allah. Pada titik ini, *ta'zīm* dan *taqwa* memiliki hubungan yang saling mengandaikan: *ta'zīm* merupakan bentuk aktualisasi lahiriah dari ketakwaan, sedangkan *taqwa* menjadi dasar batiniyah yang memberi nilai pada tindakan pengagungan tersebut. Oleh karena itu, bagian ini membahas *ta'zīm* sebagai tindakan pengagungan dan *taqwa*

⁸⁵ Abdulaziz H Alzeer and Jude Abuzinadah, "Beyond Borders: Exploring the Mental, Emotional, and Spiritual Significance of Hajj," *Annals of Thoracic Medicine* 19, no. 3 (2024): 179–89.

sebagai kualitas moral-spiritual, serta menjelaskan bagaimana keduanya membentuk struktur makna yang utuh dalam Al-Qur'an.

Ta'zīm dalam Al-Qur'an berarti memuliakan sesuatu karena hubungannya dengan Allah. Secara kebahasaan, ta'zīm berasal dari akar kata Arab 'aẓama (عَظَّمَ), yang berarti "menjadi besar, agung, mulia, atau penting." Ibn Manẓūr dalam Lisān al-'Arab menjelaskan bahwa akar kata 'a-ẓa-ma menunjukkan makna kebesaran dan keagungan⁸⁶. Makna ini ditegaskan dalam QS. al-Ḥajj [22]:32: wa man yu'azzim sya'a'irillāh fa innahā min taqwā al-qulūb. Ayat ini menunjukkan bahwa pengagungan terhadap syiar Allah tidak berhenti pada penghormatan lahiriah, tetapi bersumber dari ketakwaan hati. Dengan demikian, syiar Allah tidak diagungkan karena bentuk fisiknya semata, melainkan karena ia ditetapkan Allah sebagai tanda ketaatan dan media ibadah. Karena itu, ta'zīm merupakan bentuk pengakuan terhadap otoritas Allah, sedangkan penghormatan terhadap syiar menjadi bukti bahwa hati seseorang memiliki kepekaan iman dan kesadaran ketakwaan.

Objek ta'zīm dalam Al-Qur'an adalah segala sesuatu yang ditetapkan Allah sebagai tanda dan kehormatan agama. Dalam konteks ini, Al-Qur'an menggunakan dua istilah penting, yaitu Sya'a'irillāh dan ḥurumātillāh. Sya'a'irillāh merujuk pada marka-marka agama yang tampak, seperti Ṣafā dan Marwah, hewan qurban, hadyu, qalā'id, dan rangkaian manasik haji. Adapun ḥurumātillāh merujuk pada hal-hal yang memiliki

⁸⁶ Muhammad ibn Mukarram ibn Ali Ibn Manzur, *Lisan al-Arab*, 3rd ed. (Beirut: Dar Sadir, 1414).

kehormatan khusus sehingga tidak boleh dilanggar. Para mufasir menjelaskan bahwa sesuatu disebut sebagai syiar atau kehormatan agama bukan karena nilai fisiknya semata, melainkan karena Allah menetapkannya sebagai tanda ketaatan⁸⁷. Oleh karena itu, pengagungan terhadap Sya‘ā’irillāh dan ḥurumātillāh pada hakikatnya merupakan bentuk pengakuan terhadap otoritas Allah, bukan pemuliaan terhadap benda, tempat, atau marka secara berdiri sendiri.

Sedangkan makna taqwa dalam Al-Qur’an berasal dari akar kata waqā–yaqī yang bermakna menjaga, melindungi, atau menghindarkan diri dari sesuatu yang membahayakan⁸⁸. Dalam pengertian Qur’ani, taqwa tidak hanya berarti rasa takut kepada Allah, tetapi kesadaran batin yang mendorong manusia untuk menaati perintah-Nya, menjauhi larangan-Nya, dan menjaga diri dari kerusakan moral. Makna ini menjadi semakin kuat dalam QS. al-Ḥajj [22]:32 karena Al-Qur’an menggunakan frasa taqwā al-qulūb, bukan sekadar taqwa secara umum. Penyebutan “hati” menunjukkan bahwa pengagungan terhadap Sya‘ā’irillāh harus bersumber dari kesadaran batin yang tulus, bukan sekadar kebiasaan sosial, formalitas ritual, atau tampilan keagamaan. Dengan demikian, taqwā al-qulūb menegaskan bahwa nilai pengagungan syiar Allah ditentukan oleh kualitas hati yang melandasinya.

Relasi konseptual antara ta‘zīm dan taqwa dalam Al-Qur’an menunjukkan hubungan yang erat antara dimensi lahiriah dan batiniyah dalam beragama. Ta‘zīm

⁸⁷ Al-Qurtubi, *Al-Jami’ li Ahkam al-Qur’an*, 2006.

⁸⁸ Ibn Manzur, *Lisan al-Arab*.

merupakan bentuk luar dari ketakwaan, karena ia tampak dalam sikap menghormati, memuliakan, dan menjaga syiar-syiar Allah. Sementara itu, taqwa merupakan dasar batin dari ta'zīm, karena pengagungan terhadap syiar hanya memiliki nilai apabila lahir dari kesadaran hati yang tunduk kepada Allah. Hubungan ini diperkuat oleh QS. al-Ḥajj [22]:37 yang menegaskan bahwa daging dan darah hewan qurban tidak sampai kepada Allah, tetapi ketakwaan dari pelakunya. Ayat tersebut menunjukkan bahwa Al-Qur'an tidak menolak bentuk lahiriah ritual, tetapi menempatkannya sebagai media untuk menghadirkan kualitas batin.

2. Temuan Wawancara

Untuk memperkuat analisis mengenai relasi antara pengagungan Sya'ā'irillāh dan pembentukan taqwā al-qulūb, penelitian ini tidak hanya bertumpu pada kajian tafsir maudhu'i terhadap ayat-ayat Al-Qur'an, tetapi juga dilengkapi dengan data lapangan melalui wawancara mendalam kepada beberapa informan yang memiliki pengalaman langsung dalam praktik syiar keagamaan. Informan tersebut terdiri atas jamaah masjid aktif, khatib atau penceramah, jamaah yang telah melaksanakan ibadah haji, serta jamaah yang rutin melaksanakan ibadah qurban. Wawancara dilakukan untuk menggali bagaimana syiar-syiar Islam dipahami, dimaknai, dan dihayati dalam pengalaman keberagamaan sehari-hari, sekaligus untuk melihat mekanisme bagaimana praktik pengagungan syiar dapat membentuk kesadaran ketakwaan dalam diri seseorang.

a. Syiar sebagai Jembatan Pedagogis

Mekanisme utama yang ditemukan adalah penempatan syiar lahiriah sebagai input atau "gerbang masuk" menuju transformasi batin. Pengagungan terhadap bentuk fisik syiar seperti memilih hewan kurban terbaik atau disiplin dalam shaf salat bukanlah tujuan akhir, melainkan sarana pendidikan yang mengantarkan getaran fisik ke dalam relung hati untuk menghasilkan ketakwaan. Tanpa ta'zīm lahiriah, gagasan ketakwaan tidak memiliki bentuk nyata; namun tanpa taqwa, syiar hanya menjadi marka kosong.

Pernyataan ini diperkuat seorang khatib masjid sekaligus akademisi berlatar belakang pendidikan Magister Pendidikan Islam, sebagai berikut:

"Syiar yang sejati adalah ketika marka lahiriah tersebut berhasil menjadi jembatan pedagogis yang mengantarkan getaran fisik masuk ke dalam relung hati, merubah ego manusia di dalamnya menjadi sosok yang jauh lebih tunduk kepada Allah."⁸⁹

Pernyataan diatas juga dikuatkan oleh pernyataan pengusaha berusia 49 tahun yang aktif berkorban juga sebagai pengurus takmir masjid sebagai berikut:

"Marka lahiriah berupa kemegahan hewan kurban itu adalah input fisik yang memang harus baik sebagai bentuk penghormatan kita kepada syariat. Namun, output sejatinya adalah transformasi jiwa di mana ibadah tersebut berhasil mengubah orientasi

⁸⁹ Wawancara pribadi dengan penceramah masjid al-waqar malang pada 3 juni 2026

hidup sang pekurban dari yang tadinya egois, menjadi sosok yang tunduk sepenuhnya pada aturan Allah."⁹⁰

b. Dekonstruksi Ego

Aktivitas pengagungan syiar secara konsisten memaksa individu untuk melepas atribut duniawi mereka. Seorang mantan pejabat BUMN merasa egonya "ditampar" dan runtuh saat mengikuti kelas tahsin atau berdiri sejajar dengan tukang bangunan di shaf salat. Ibadah Haji & Kurban: Penggunaan kain ihram yang seragam dan tindakan menyembelih hewan kurban dipandang sebagai marka menyembelih "sifat kebinatangan" dan kesombongan jabatan dalam diri manusia.

Narasi dari Pak Bambang, 63 tahun, Pensiunan BUMN ini menggambarkan bagaimana aktivitas syiar (tahsin dan salat berjamaah) meruntuhkan status sosial dan kesombongan jabatan masa lalu:

"Di masjid ini, ego saya sering kali 'ditampar' secara tidak langsung. Kebetulan saya ikut kelas *tahsin*. Saya yang tadinya merasa sudah pintar membaca Al-Qur'an, begitu diuji oleh ustaz di sini, ternyata makhraj huruf 'dhad' atau 'ain' saya masih belepotan. Ego sarjana dan mantan pejabat BUMN saya runtuh seketika saat harus mengulang-ulang satu ayat layaknya anak TPA di depan jamaah lain yang usianya jauh lebih muda dari saya."⁹¹

⁹⁰ Wawancara pribadi dengan jamaah masjid al-waqar malang padan 4 juni 2026

⁹¹ Wawancara pribadi dengan jamaah masjid al-waqar malang padan 4 juni 2026

Pernyataan diatas juga dikuatkan dengan apa yang dikatakan pak Joko petani 53 tahun atas pengalamannya ketika thawaf sebagai berikut:

"Waktu muter-muter keliling Ka'bah bareng jutaan manusia dari seluruh dunia, rasa ego sebagai manusia itu amblas. Kami berputar kayak baling-baling yang porosnya cuma satu: Gusti Allah. Gak ada yang peduli sampeyan itu kaya atau miskin, lha wong klambinya podo kabeh, putih tanpa jahitan... Haji baru bisa merubah hati kalau kita membawa pulang 'pakaian ihram' itu ke dalam urusan sehari-hari. Kain ihram itu kan putih resik tanpa kantong. Artinya apa? Kita nanti mati gak bawa apa-apa, kantong baju aja gak punya buat wadah duwit. Ketakwaan hati terbentuk ketika kita pulang ke tanah air, rasa sombong kita sudah terkikis habis di Mekah. Di sawah, di masjid, di lingkungan RT, kita memandang semua orang dengan rasa sayang, tidak merasa diri lebih mulia dari orang lain."⁹²

c. Siklus Resiprokal atau saling menguatkan.

Ketakwaan hati mendorong seseorang untuk melakukan ta'zīm dengan lebih telaten dan khusyuk. Sebaliknya, tindakan fisik yang dilakukan dengan penuh penghormatan seperti membaguskan wudu atau menghentikan pembicaraan saat azan memberikan umpan balik positif yang menjinakkan hati yang liar dan memperkuat kristalisasi takwa di dalam jiwa.

⁹² Wawancara pribadi dengan jamaah masjid al-waqar malang padan 4 juni 2026

Relasi antara ta'dzim dengan taqwa ini diperkuat dengan pengalaman langsung dari seorang penceramah sebagai berikut:

"Hubungannya bersifat resiprokal, sebuah siklus timbal balik yang saling menguatkan. Seseorang tidak akan mungkin bisa telaten, khusyuk, dan konsisten merawat syiar secara lahiriah jika di dalam hatinya tidak ada getaran iman (taqwa). Namun sebaliknya, tindakan fisik yang dilakukan dengan penuh ta'zīm seperti membaguskan wudu sejak dari rumah atau sengaja datang ke masjid sebelum azan berkumandang akan memberikan umpan balik yang positif ke dalam jiwa."⁹³

Perspektif Jemaah Masjid Pak Bambang 63 tahun, Kutipan ini menunjukkan bagaimana tindakan fisik sederhana, seperti melangkahkan kaki dan mengikuti ritme waktu salat yang kaku, secara timbal balik mampu mengondisikan kesadaran pikiran untuk beribadah:

"Tapi kalau kita sudah niat ke masjid, langkah kaki dari rumah itu secara otomatis sudah mengondisikan pikiran kita untuk bersiap menghadap Tuhan... Waktu salat yang menyetir seluruh agenda hidup saya."⁹⁴

d. Internalisasi Kedisiplinan dan Kesadaran

Pengagungan syiar melalui rutinitas ibadah (seperti salat berjamaah) membentuk mekanisme disiplin alternatif yang mengatur ritme kehidupan harian

⁹³ Wawancara pribadi dengan penceramah masjid al-waqar malang pada 3 juni 2026

⁹⁴ Wawancara pribadi dengan jamaah masjid al-waqar malang pada 4 juni 2026

berdasarkan waktu Tuhan, bukan agenda duniawi. Proses internalisasi ini melahirkan sifat *muraqabah*, yaitu kesadaran batin yang mendalam bahwa individu selalu diawasi oleh Allah, baik di ruang publik maupun privat. Hal ini terlihat dari perubahan perilaku informan yang menjadi lebih sabar, tidak gampang mengeluh, dan lebih jujur dalam bermuamalah.

Pernyataan dari masyarakat agraris memperkuat bukti bahwa internalisasi nilai syiar pasca-ritual besar (haji) termaterialisasikan dalam bentuk kontrol moral privat, menjauhkan diri dari maksiat sosial, serta menumbuhkan kejujuran perilaku sehari-hari:

"Istri saya sering bilang, setelah pulang haji, saya jadi orang yang lebih nerimo ing pandum (ikhlas dan bersyukur). Dulu sebagai petani, kalau musim kemarau kepanjangan atau pari diserang hama tikus, saya bisa stres sehari-hari, mutung, dan bawaannya dongkol terus di rumah. Sekarang, kalau ada gagal panen, saya lebih adem. ... Syiar haji berhasil membentuk ketakwaan kalau sepulang dari Mekah, orang tersebut jadi lebih jujur pas nimbang pari, lebih sayang sama anak-istri, dan gak pelit ngeluarkan zakat ke tetangga yang kelaparan. ... Kalau ronda malam atau rapat RW sudah mulai mengarah ke gibah, ngomongin kejelekan orang, saya mending pamit ke belakan⁹⁵ nggo gawe kopi atau izin pulang duluan. Gelar haji ini ibarat rem darurat saya buat gak nglakoni maksiat."

⁹⁵ Wawancara pribadi dengan jamaah masjid al-waqar malang padan 4 juni 2026

e. Transformasi Motivasi

Terdapat mekanisme pergeseran motivasi dari tingkat sentrifugal (ke luar/formalitas) menuju sentripetal (ke dalam/esensi). Awalnya Seseorang mungkin terlibat dalam syiar karena dorongan sosial, seperti rasa "sungkan" pada tetangga atau mencari citra baik. Proses Melalui intensitas pengagungan syiar yang konsisten, motivasi tersebut mengalami "akselerasi ketakwaan", di mana fokus ibadah berubah total menjadi pencarian rida Allah dan pembersihan penyakit hati. Syiar yang berhasil adalah yang mampu mengubah orientasi hidup dari profit-oriented (egois) menjadi people-oriented (altruis).

Perubahan motivasi dari sekadar mengejar penilaian manusia (sentrifugal) menjadi pencarian rida Allah secara tulus (sentripetal) diceritakan langsung oleh informan melalui pengalaman batin berikut:

"Kalau merenungi pengalaman pribadi, di awal-awal pensiun dulu mungkin memang ada unsur sosialnya, ya sekadar biar punya lingkungan baru dan bisa berbaur dengan tetangga. Tapi seiring berjalannya waktu, lewat rutinitas kajian dan tahsin yang saya ikuti, motivasi itu bergeser secara alami. Sekarang saya ke masjid karena butuh ilmunya dan butuh rida Allah, bukan lagi untuk mencari panggung sosial."⁹⁶

3. Analisis Peter L. Berger

a. Eksternalisasi

⁹⁶ Wawancara pribadi dengan jamaah masjid al-waqar malang padan 4 juni 2026

Dalam paradigma sosiologi pengetahuan Peter L. Berger, eksternalisasi dipahami sebagai proses pencurahan diri manusia secara terus-menerus ke dalam dunia, baik melalui aktivitas fisik maupun mental. Berger menegaskan bahwa manusia secara antropologis tidak dapat eksis dalam lingkungan batin yang tertutup; mereka didorong oleh kedalaman kesadarannya untuk memproyeksikan gagasan, makna subjektif, dan keyakinan internalnya menjadi produk budaya atau realitas objektif di luar dirinya. Momen eksternalisasi ini terjadi ketika dimensi esoterik keimanan seperti ketakwaan hati tidak lagi berdiam pasif di dalam ruang privat batin penganutnya. Keimanan tersebut secara aktif dieksplorasi dan dicurahkan ke luar menjadi tindakan lahiriah yang terlembagakan, lambang-lambang visual, bahasa tubuh ritual, hingga tata ruang sakral yang dapat diindera oleh masyarakat publik⁹⁷.

Berdasarkan data kualitatif manifestasi eksternalisasi keagamaan ini teperikan secara konsisten melalui ragam tindakan empiris para informan yang berlatar belakang multispektrum sosial. Ustaz Ziyad mengartikulasikan bahwa syiar secara ontologis merupakan pencurahan iman kolektif yang mewujudkan dalam medium visual, spasial, dan ritual guna membumikan Islam di ruang publik. Pada tatanan praktis, Pak Bambang mencurahkan kesadaran spiritual masa pensiunnya dengan melebur ke dalam ekosistem masjid, membalik seluruh agenda hidupnya agar disetir oleh waktu salat,

⁹⁷ Asmanidar Asmanidar, "Suluk Dan Perubahan Perilaku Sosial Salik (Telaah Teori Konstruksi Sosial Peter L Berger Dan Thomas Luckman)," *Abrahamic Religions: Jurnal Studi Agama-Agama* 1, no. 1 (2021): 99–107.

Sementara itu, pada informan haji dan kurban, eksternalisasi ini melibatkan pengorbanan material dan raga yang intensif.

Jika dianalisis menggunakan pisau analisis Berger, seluruh tindakan subjek keagamaan merupakan bentuk nyata dari momen pembentukan eksternalisasi yang didasari atas motif teologis yang matang. Keputusan Pak Bambang untuk menundukkan ritme harian dunianya pada waktu panggilan Tuhan, serta penolakan Pak Abdullah terhadap logika "efisiensi ekonomi" demi membeli sapi kurban kualitas terbaik, membuktikan bahwa manusia secara sadar memproyeksikan nilai batiniah ta'zīm untuk merubah struktur dunia materi di sekitarnya. Mereka tidak membiarkan konsep takwa berhenti sebagai dogma teoritis, melainkan mengeksternalisasikannya melalui instrumen fisik yang konkret. Gerakan raga menempelkan dahi di shaf salat, keikhlasan melepas hak air irigasi sawah demi tetangga membentuk corak lingkungan sosial baru yang bernuansa religius.

Secara interpretatif, proses eksternalisasi ini memuat makna filosofis bahwa Sya'a'irillāh atau syiar Islam sejatinya bertindak sebagai produk budaya keagamaan yang dibangun secara performatif oleh manusia di bawah panduan wahyu. Melalui eksternalisasi, iman yang abstrak memperoleh "tubuh" lahiriahnya sehingga eksistensi Islam dapat "berbunyi" dan terlihat nyata di tengah masyarakat, seperti yang dianalogikan oleh Pak Bambang mengenai sistem mesin pabrik yang hidup. Proses ini sekaligus mengonfirmasi pernyataan Ustaz Ziyad bahwa syiar mencegah agama jatuh ke dalam corak asketisme ekstrem yang terisolasi di ruang batin individual.

Pengagungan syiar diposisikan sebagai jembatan ekspresif di mana manusia secara sengaja menampilkan identitas tauhid secara komunal, menekan egoisme personal, dan menyembelih keserakahan duniawi melalui marka-marka luar yang disakralkan.

b. Objektivasi

Objektivasi adalah tahap kedua dalam teori konstruksi sosial Peter L. Berger. Proses ini terjadi ketika tindakan, gagasan, atau marka yang telah dikeluarkan oleh manusia membeku menjadi realitas objektif di luar dirinya. Dalam sosiologi agama, objektivasi terjadi saat keyakinan individu berubah menjadi kebiasaan bersama, aturan normatif, atau marka publik yang diakui komunal⁹⁸. Realitas keagamaan ini tidak lagi bergantung pada ingatan pribadi, melainkan berdiri sebagai fakta sosial yang mengikat dan mengatur perilaku masyarakat di sekitarnya

Momen objektivasi ini terlihat jelas dari cara para informan memandang syiar sebagai aturan sosial yang mapan. Ustaz Ziyad menyebut Sya‘ā’irillāh sebagai perwujudan iman kolektif yang berfungsi menjadi "jangkar sosial" di ruang publik. Di lapangan, aturan objektif ini mewujud dalam ekosistem masjid yang hidup melalui azan, salat berjamaah, mimbar Jumat, dan kelas tahsin. Pak Bambang melihat rutinitas masjid ini sebagai "sistem yang hidup", sedangkan Pak Abdullah memandang ibadah kurban memiliki daya lihat publik (brand visibility) yang tinggi. Sementara itu, Pak

⁹⁸ Ananda Nur Husain Al-Hafifi and Muhamad Ridwan Effendi, "Institusionalisasi Pembiasaan Keagamaan Di Masjid Urban: Analisis Konstruksi Sosial Peter L. Berger," *Ikhlas: Jurnal Ilmiah Pendidikan Islam* 3, no. 1 (2026): 103–18.

Joko merasakan bahwa aturan fikih haji dan gelar "Haji" di desanya bertindak sebagai standar moral yang nyata dalam kehidupan bermasyarakat.

Melalui kacamata teori Berger, data dalam wawancara membuktikan bahwa pengagungan syiar telah menjadi aturan kolektif yang kokoh. Ritus lahiriah tidak lagi dipandang sebagai pilihan pribadi yang bebas, melainkan sistem nilai yang mengikat. Pola waktu salat berjamaah yang mengatur jadwal harian Pak Bambang serta standar kualitas kurban oleh Pak Abdullah menunjukkan bahwa syiar telah mapan di luar pikiran mereka. Kesadaran ini diperkuat oleh pernyataan Pak Bambang bahwa jika masjid sepi dan azan hilang, maka "nyawa" agama di lingkungan tersebut dianggap redup. Hal ini menandakan bahwa eksistensi Islam di mata masyarakat sangat bergantung pada marka keagamaan yang tampak secara objektif.

Objektivasi syiar menunjukkan bahwa pranata keagamaan berfungsi menciptakan keteraturan sosial yang stabil. Kehadiran fisik syiar yang megah mencegah agama terjebak dalam kesunyian ibadah privat semata. Marka-marka luar yang disakralkan ini kemudian memiliki otoritas untuk menegur ego manusia. Realitas objektif inilah yang membuat Pak Joko tidak menjadikan status hajinya sebagai alat pamer, melainkan sebagai "rem darurat" moral di desanya agar ia tetap sabar.

Tahap objektivasi membuktikan bahwa syiar Islam sukses membentuk dunia objektif yang menjaga nilai tauhid dan akhlak. Ekosistem masjid, aturan haji, hingga kurban tahunan telah menjadi norma sosial yang kuat di masyarakat. Namun, dalam dialektika Berger, aturan luar yang kokoh ini tidak berhenti di sana. Dunia objektif ini

lambat laun akan kembali diserap dan masuk ke dalam kesadaran terdalam masing-masing individu melalui tahap akhir, yaitu proses internalisasi.

c. Internalisasi

Internalisasi merupakan tahap akhir dan puncak dalam siklus dialektika konstruksi sosial Peter L. Berger, yaitu proses di mana dunia objektif diserap kembali oleh individu ke dalam kesadaran subjektifnya. Proses transmisi ini berlangsung melalui dua tahapan sosialisasi: sosialisasi primer dan sosialisasi sekunder. Sosialisasi primer berlangsung pada masa kanak-kanak dalam lingkup keluarga untuk meletakkan fondasi dasar kesadaran keagamaan dan identitas diri. Sementara itu, sosialisasi sekunder terjadi ketika individu masuk ke dalam "sub-dunia" institusional yang baru seperti kegiatan masjid⁹⁹. Melalui sosialisasi sekunder inilah individu menginternalisasikan peran-peran khusus, kode moral, dan kedisiplinan ritual yang baru, sehingga aturan eksternal yang tadinya kaku diserap menjadi keyakinan batin yang tulus (*taqwā al-qulūb*) dan pengendali moral mandiri.

Jejak internalisasi melalui sosialisasi sekunder ini terlihat nyata pada perubahan drastis dalam ruang batin dan perilaku praktis para informan. Pak Bambang mengalami sosialisasi sekunder pasca-pensiun saat melebur ke dalam ekosistem masjid dan mengikuti kelas tahsin; motivasinya bergeser secara alami dari sekadar ingin berbaur secara sosial menjadi kebutuhan murni mencari rida Allah, disertai pembawaan yang

⁹⁹ Achmad Tohari, "Konstruksi Sosial Remaja Masjid Assyahiddin Pada Masyarakat Dalam Perspektif Peter L. Berger," *Dakwatul Islam* 7, no. 2 (2023): 123–48.

jauh lebih sabar karena merasa selalu diawasi (muraqabah). Ustaz Ziyad juga mengalami pergeseran batin dari mengejar performa khutbah menjadi keikhlasan total setelah egonya ditundukkan oleh keteladanan visual seorang marbot. Sementara itu, Pak Joko menyerap nilai-nilai dari sosialisasi sekunder selama manasik haji, yang mengubah wataknya menjadi nerimo ing pandum, lebih jujur saat menimbang padi, serta menjadikan status hajinya sebagai "rem darurat" dari gibah

Data lapangan membuktikan bahwa ekosistem keagamaan bertindak sebagai agen sosialisasi sekunder yang sangat kuat dalam menata ulang kesadaran subjektif informan. Fondasi keagamaan awal yang mungkin telah didapatkan pada fase sosialisasi primer di masa lalu, kini diperkuat, diperbarui, atau bahkan didekonstruksi oleh sub-dunia institusional baru yang mereka masuki di usia dewasa. Pola waktu salat berjamaah yang mengikat ritme harian Pak Bambang serta regulasi ketat manasik yang ditaati Pak Joko menunjukkan bagaimana norma objektif luar dipaksakan masuk dan ditulis ulang menjadi kesadaran batin. Ketika istri Pak Bambang dan Pak Joko menyadari bahwa suami mereka menjadi lebih sabar, tidak gampang mengeluh, dan lebih peka sosial, hal itu membuktikan bahwa proses sosialisasi sekunder telah berhasil mengubah aturan syariat di luar diri menjadi karakter subjektif individu.

Keberhasilan tahap internalisasi melalui rangkaian sosialisasi sekunder ini menandakan bahwa Sya'ā'irillāh telah bertransformasi dari sekadar "kulit" lahiriah menjadi "isi" spiritual yang substansial. Proses ini membenarkan tesis Ustaz Ziyad bahwa kedisiplinan fisik yang dipaksakan oleh pranata syariat pada akhirnya mampu

menjinakkan keliaran hati. Pengagungan syiar tidak lagi menjadi topeng kosmetik sosial, melainkan penggetar hati yang melahirkan sifat muraqabah yang aktif. Pada titik inilah dialektika konstruksi sosial agama mencapai kesempurnaan, di mana marka-marka luar yang disakralkan berhasil pulang ke tempat asalnya, yaitu menjadi ketakwaan hati (taqwā al-qulūb) yang mengendalikan akhlak manusia secara mandiri, baik di ruang publik maupun privat.

4. Mekanisme Relasi Pengagungan Sya'ā'irillāh dan Ketakwaan Hati

Relasi antara ta'zīm sya'ā'irillāh dan taqwā al-qulūb dalam penelitian ini menunjukkan bahwa pengagungan terhadap syiar Allah tidak berhenti pada dimensi markaik dan ritual semata, melainkan bekerja sebagai mekanisme pembentukan kesadaran batin. Berdasarkan hasil wawancara, para informan memandang syiar seperti salat berjamaah, haji, dan qurban bukan sekadar aktivitas lahiriah, tetapi media pendidikan jiwa yang melatih kedisiplinan, kerendahan hati, pengendalian ego, serta kepasrahan kepada Allah Swt. Temuan ini sejalan dengan QS. al-Hajj [22]:32 yang menegaskan bahwa pengagungan syiar Allah merupakan bagian dari taqwā al-qulūb, sehingga marka keagamaan dalam Islam pada dasarnya memiliki orientasi transformasi moral dan spiritual, bukan sekadar formalitas ibadah.

Secara mekanis, relasi tersebut berlangsung melalui proses pembiasaan tindakan lahiriah yang kemudian membentuk kesadaran batin secara bertahap. Informan jamaah masjid menjelaskan bahwa langkah menuju masjid, keteraturan salat berjamaah, serta keterikatan pada ritme azan perlahan membentuk disiplin hidup dan

kesadaran akan kehadiran Allah dalam aktivitas sehari-hari. Hal ini menunjukkan bahwa tubuh dan tindakan ritual dalam Islam berfungsi sebagai medium pedagogis bagi pembentukan hati. Dalam perspektif material religion, marka dan praktik keagamaan tidak hanya merepresentasikan keyakinan, tetapi juga membentuk pengalaman religius manusia melalui interaksi fisik, ruang, suara, dan gerakan ritual. Temuan ini sejalan dengan kajian H. Bağlı dalam *The Design Journal* yang menjelaskan bahwa marka dan objek keagamaan dalam Islam memiliki fungsi praksis dalam membangun pengalaman spiritual dan identitas religius¹⁰⁰.

Mekanisme relasi tersebut juga dapat dijelaskan melalui teori konstruksi sosial Peter L. Berger dan Thomas Luckmann. Pada tahap eksternalisasi, nilai ketakwaan diekspresikan melalui tindakan nyata seperti memuliakan hewan qurban, menjaga adab di masjid, atau menjalankan manasik haji dengan penuh penghormatan. Tindakan tersebut kemudian mengalami objektivasi ketika praktik-praktik syiar diterima sebagai realitas sosial bersama yang dihormati masyarakat, misalnya budaya memakmurkan masjid atau penghormatan terhadap jamaah haji¹⁰¹. Selanjutnya, melalui proses internalisasi, realitas sosial tersebut diserap kembali ke dalam kesadaran individu dan membentuk karakter batin seperti muraqabah, keikhlasan, serta kesadaran moral.

¹⁰⁰ Hümanur Bağlı, "Material Culture of Religion: New Approaches to Functionality in Islamic Objects," *The Design Journal* 18, no. 3 (2015): 305–25.

¹⁰¹ Titus Hjelm, "Peter L Berger, *The Many Altars of Modernity: Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*" (SAGE Publications Sage UK: London, England, 2015).

Dengan demikian, syiar tidak hanya berfungsi sebagai identitas kolektif umat, tetapi juga sebagai instrumen pembentukan subjektivitas religius.

Hasil wawancara juga memperlihatkan bahwa pengagungan syiar yang dilakukan secara konsisten mampu meruntuhkan ego sosial dan orientasi materialistik. Informan yang telah melaksanakan haji mengaku mengalami perubahan cara pandang terhadap kehidupan setelah menjalani rangkaian manasik yang penuh marka ketundukan dan kesetaraan manusia di hadapan Allah. Sementara itu, informan pelaku qurban memaknai penyembelihan hewan sebagai marka penyembelihan sifat rakus, sombong, dan cinta dunia. Temuan ini menunjukkan bahwa tindakan ritual lahiriah bekerja sebagai sarana refleksi diri yang menghubungkan manusia dengan dimensi transenden. Dalam konteks ini, syiar berfungsi sebagai jembatan antara aspek fisik dan batiniah agama, sehingga ketakwaan tidak hanya dipahami sebagai konsep abstrak, tetapi diinternalisasi melalui pengalaman ritual yang konkret dan berulang.

Secara teoretis, temuan penelitian ini memperkuat pandangan Berger dan Luckmann bahwa realitas keagamaan dibentuk melalui proses dialektis antara tindakan manusia dan kesadaran sosial. Syiar Islam yang tampak secara lahiriah bukanlah marka kosong, melainkan realitas religius yang terus diproduksi, diwariskan, dan diinternalisasi dalam kehidupan umat. Kajian ini juga mendukung penelitian-penelitian kontemporer tentang ritual dan konstruksi sosial agama yang menempatkan marka

keagamaan sebagai sarana pembentukan makna dan identitas religius¹⁰². Dengan demikian, relasi antara ta'zīm sya'ā'irillāh dan taqwā al-qulūb dapat dipahami sebagai proses transformasi berkelanjutan, di mana marka-marka lahiriah agama menjadi medium pembentukan kesadaran ketuhanan dan etika kehidupan seorang muslim.

¹⁰² Titus Hjelm, "Rethinking the Theoretical Base of Peter L. Berger's Sociology of Religion: Social Construction, Power, and Discourse," *Critical Research on Religion* 7, no. 3 (2019): 223–36.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Konsep *sya'airullah* dalam Al-Qur'an merupakan penanda sakral yang memperoleh kesuciannya melalui penyandaran mutlak kepada nama Allah, bukan sekadar objek material-profan atau identitas penanda formal keberagamaan. Pandangan dunia Al-Qur'an mengonstruksikan syiar ini ke dalam empat dimensi yang saling terintegrasi: makāniyyah, material maddiyyah, zamāniyyah, dan 'amaliyyah. Dalam kaitan ini, hubungan antara sya'air dan manasik bersifat umum dan khusus mutlak. Setiap manasik (ibadah praktis-prosedural) adalah bagian dari sya'air, tetapi tidak semua sya'air adalah manasik. Sebagai contoh, Bukit Shofa dan Marwah secara fisik dikategorikan sebagai sya'air (marka spasial), sedangkan aktivitas berjalan bolak-balik (*sa'i*) di antaranya adalah manasik nya. Begitu pula dengan hewan kurban (*al-budn*) yang secara fisik merupakan sya'air, sementara tata cara penyembelihannya adalah manasik-nya. Mengagungkan sya'air dilakukan dengan menghormati bentuk fisik dan substansinya (seperti memilih hewan kurban terbaik), sedangkan mengagungkan manasik diwujudkan melalui kesempurnaan pelaksanaan ibadah sesuai dengan petunjuk syariat (*ittiba'*).

Mekanisme relasi antara pengagungan (*ta'dzim*) syiar lahiriah dan pembentukan ketakwaan hati bekerja melalui proses dialektika lahir-batin yang bersifat resiprokal atau timbal balik. Marka lahiriah dan kedisiplinan fisik—seperti ketepatan prosedur manasik, standardisasi kualitas hewan kurban premium, hingga kepatuhan menghentikan aktivitas saat azan berfungsi sebagai "jembatan pedagogis" untuk mendisiplinkan tubuh dan mengondisikan kesadaran pikiran manusia. Tindakan fisik eksoterik yang dijalankan dengan penuh penghormatan ini secara konsisten memberikan umpan balik positif yang mampu menjinakkan keliaran hati, meruntuhkan kesombongan jabatan duniawi, serta mengikis penyakit ego materialistis. Pada puncaknya, intensitas rutinitas raga tersebut berhasil menginternalisasikan nilai ketakwaan ke dalam relung jiwa esoterik, sehingga melahirkan kesadaran batin muraqabah (merasa selalu diawasi oleh Allah) yang mendalam, baik di ruang publik maupun privat.

Berdasarkan pisau analisis teori Konstruksi Sosial Peter L. Berger dan Thomas Luckmann, pembentukan ketakwaan melalui syiar ini terbukti menempati tiga momen dialektis yang kokoh. Momen eksternalisasi terjadi ketika dimensi esoterik keimanan seperti ketakwaan hati tidak lagi berdiam pasif di dalam ruang batin privat, melainkan secara aktif dicurahkan ke luar menjadi tindakan lahiriah terlembaga, lambang-lambang visual, bahasa tubuh ritual, dan tata ruang sakral. Selanjutnya, momen objektivasi terjadi saat produk aktivitas tersebut membeku menjadi realitas objektif atau fakta sosial mengikat di luar diri manusia seperti ekosistem masjid yang hidup

melalui azan, aturan fikih, dan tradisi kurban tahunan yang menuntut kepatuhan. Terakhir, melalui momen internalisasi, dunia objektif tersebut diserap kembali ke dalam kesadaran subjektif individu lewat sosialisasi sekunder di lingkungan keagamaan (seperti aktivitas di masjid), sehingga aturan eksternal tersebut bertransformasi menjadi keyakinan batin yang tulus dan pengendali moral mandiri.

Kontribusi konseptual dan kebaruan ilmiah tesis ini terletak pada model pembacaan holistik-integratif yang mempertemukan kajian teks Al-Qur'an dengan teori sosial kontemporer. Dengan menyintesis analisis Konstruksi Sosial, makna syiar didekonstruksi melampaui batas formalitas legalistik, selebrasi visual, atau representasi kelas sosial. Tesis ini menegaskan bahwa validitas spiritual dari aktivitas pengagungan syiar tidak boleh diukur dari kemegahan fisik atau heroisme jumlah kuantitas semata. Sebaliknya, validitas syiar sejati dinilai dari sejauh mana marka tersebut bekerja sebagai instrumen transformasi batin yang radikal, yang menghasilkan ketundukan spiritual mutlak sekaligus resonansi etis berupa keadilan distribusi sosial di tengah masyarakat. Temuan ini sekaligus mengkritik keras tren formalisme agama, penjenamaan religius (*religious branding*), serta pamer sosial (*ritual display*) dalam praktik kurban, haji, maupun pembangunan masjid megah kontemporer di Indonesia yang kerap kehilangan ruh spiritualnya.

Secara teoretis, penelitian ini membawa implikasi signifikan terhadap pengembangan khazanah keilmuan studi Islam. Penelitian ini berhasil memperluas metodologi kajian tafsir tematik (*maudhu'i*) tentang ritual dengan tidak hanya terpaku

pada tingkat linguistik-semantik, melainkan menautkannya secara fungsional pada pembentukan kualitas karakter batin. Selain itu, kajian ini memperkuat urgensi pendekatan material religion dalam studi Al-Qur'an kontemporer, di mana benda, ruang, dan waktu suci dipahami sebagai jembatan pedagogis aktif yang menghubungkan dimensi fisik manusia dengan realitas metafisik ketuhanan. Tesis ini juga mengukuhkan relevansi teori konstruksi sosial Berger dan Luckmann dalam membaca internalisasi nilai religius secara dialektis.

Secara praktis, hasil penelitian ini memberikan implikasi strategis bagi reorientasi total terhadap praktik keberagamaan umat Islam kontemporer. Ekspansi ekspresi markah keagamaan di ruang publik maupun digital harus diarahkan sepenuhnya pada pembentukan kesadaran etis, bukan sekadar terjebak dalam selebrasi ornamen pencitraan kelompok. Oleh karena itu, pengelolaan institusi keagamaan, takmir masjid, serta kepanitiaan kurban dan haji perlu menggeser orientasi tata kelolanya dari yang semula sekadar mengejar kemegahan arsitektur dan formalitas administratif, menuju dimensi transformasi moral yang mampu mengubah cara pandang egois-materialistis menjadi pribadi muslim yang altruis, berkeadaban, penuh solidaritas sosial, dan peduli terhadap kemaslahatan sesama.

Di samping temuan dan implikasi tersebut, penelitian ini memiliki beberapa keterbatasan yang perlu diakui. Secara tekstual, kajian ini membatasi fokus analisisnya secara ketat pada empat ayat Al-Qur'an yang secara eksplisit memuat konsep Sya'airullah, yaitu QS. al-Baqarah: 158 (Bukit Shofa dan Marwah), QS. al-Mā'idah: 2

(bulan haram, hadyu, qala'id), QS. al-Ḥajj: 32 (ta'dzim syiar dan taqwa), dan QS. al-Ḥajj: 36 (unta kurban/al-budn). Secara metodologis, penelitian ini didominasi oleh sifat studi kepustakaan (library research). Meskipun diperkuat oleh data lapangan melalui wawancara, data sosial-empiris tersebut diambil secara terbatas dengan menggunakan teknik purposive sampling terhadap empat informan dan berlokasi secara spesifik hanya di satu tempat, yaitu Masjid Al-Waqar, Perumahan Permata Hijau, Tlogomas, Kota Malang. Oleh karena itu, kedalaman data sosiologisnya belum mencakup keragaman sosiokultural masyarakat Muslim yang lebih luas, sehingga memerlukan penelitian lanjutan yang bersifat studi lapangan antropologis komprehensif di masa depan.

B. Saran

1. Peneliti selanjutnya disarankan melakukan studi lapangan antropologis terhadap praktik *ta'zīm al-syi'ār* di ruang empiris, khususnya pada pelaksanaan haji, umrah, dan kurban. Penelitian lapangan ini penting untuk menguji bagaimana konsep *Sya'ā'irullāh* yang ditemukan melalui analisis teks benar-benar dihayati oleh jamaah dalam pengalaman ritual konkret, baik pada aspek tubuh, emosi, kesadaran spiritual, maupun perilaku sosial.
2. Penelitian berikutnya dapat mengembangkan kajian etnografi tentang praktik sa'i antara Safa dan Marwah. Fokusnya dapat diarahkan pada bagaimana jamaah memaknai ruang sakral, memori Hajar, perjuangan fisik, dan pengalaman batin

selama melakukan sa'i. Dengan demikian, dimensi spasial *Sya 'ā'irullāh* tidak hanya dipahami sebagai konsep tafsir, tetapi juga sebagai pengalaman keagamaan

3. Penelitian lanjutan dapat memfokuskan diri pada lembaga-lembaga keagamaan seperti BAZNAS, LAZ, DKM, pesantren, atau panitia Idul Adha untuk melihat sejauh mana pengelolaan ibadah kurban telah mencerminkan nilai *taqwā al-qulūb*, keadilan distribusi, kepedulian terhadap fakir miskin, dan kesadaran ekologis. Hal ini penting agar syi'ar material tidak berhenti sebagai ritual tahunan, tetapi berkembang menjadi instrumen kemaslahatan sosial.

4. Penelitian mendatang dapat mengembangkan model konseptual “jembatan pedagogis” secara lebih sistematis dengan mengintegrasikan tafsir maudhu'i, semantik Izutsu, antropologi markaiik Geertz, material religion, dan psikologi kognitif. Model ini dapat menjadi kontribusi metodologis bagi studi Al-Qur'an kontemporer dalam membaca relasi antara teks, tubuh, marka, dan pengalaman keagamaan.

5. Bagi institusi pendidikan Islam, hasil penelitian ini dapat dikembangkan menjadi bahan ajar tafsir tematik tentang marka, ritus, dan spiritualitas Islam. Materi ini penting agar peserta didik tidak memahami ibadah hanya dari sisi legal-formal, tetapi juga dari aspek markaiik, pedagogis, sosial, dan transformatif.

6. Bagi masyarakat Muslim, penelitian ini menyarankan agar pengagungan terhadap syi'ar tidak berhenti pada perayaan lahiriah, slogan, ornamen, atau identitas markaiik

semata. Setiap bentuk syi'ar perlu dikembalikan pada tujuan utamanya, yaitu membentuk ketakwaan hati, memperbaiki akhlak, memperkuat solidaritas sosial, dan meneguhkan kesadaran bahwa seluruh marka keagamaan adalah jalan menuju Allah, bukan tujuan akhir yang berdiri sendiri.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-'Aish, Zaid Umar. *At-Tafsir Al-Maudhu'i: At-Ta'shil Wa at-Tamtsil*. Riyadh: Dar Mawaddah, 2011.
- Al-Alusi, Abu al-Fadhl Shihab al-Din al-Sayyid Mahmud. *Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-'Azim wa al-Sab' al-Matsani*. Edited by Ali Abd al-Bari Athiyyah. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994.
- Al-Alusi, Shihab al-Din Mahmud. *Ruh Al-Ma'Ani Fi Tafsir Al-Qur'an Al-'Azim Wa Al-Sab' Al-Mathani*, n.d.
- Al-Baghawi, Abu Muhammad al-Husain bin Mas'ud. *Ma'alim al-Tanzil fi Tafsir al-Qur'an*. Edited by Abd al-Razzaq Al-Mahdi. Beirut: Dar Ihya' al-Turats al-Arabi, 1999.
- Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail. *Shahih Al-Bukhari*. Beirut: Dar Thuq al-Najah, 2002.
- al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad. *Ihya' 'Ulum Al-Din*. Vol. 1. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004.
- Al-Hafifi, Ananda Nur Husain, and Muhamad Ridwan Effendi. "Institusionalisasi Pembiasaan Keagamaan Di Masjid Urban: Analisis Konstruksi Sosial Peter L. Berger." *Ikhlas: Jurnal Ilmiah Pendidikan Islam* 3, no. 1 (2026): 103–18.

- Al-Kafawi, Abu al-Baqa Ayyub ibn Musa al-Husayni al-Quraymi al-Hanafi. *Al-Kulliyyat: Mu'jam fi al-Mustalahat wa al-Furuq al-Lughawiyyah*. Edited by Adnan Darwish and Muhammad Al-Misri. Beirut: Mu'assasat al-Risalah, n.d.
- al-Maḥallī, Jalāl al-Dīn Muḥammad ibn Aḥmad, and Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr al-Suyūṭī. *Tafsīr al-Jalālayn*. 1st ed. Cairo: Dār al-Ḥadīth, 2001.
- Al-Qurtubi, Abu 'Abd Allah Muhammad bin Ahmad al-Anshari. *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an*. Edited by Ahmad Al-Barduni and Ibrahim Atfayish. Kairo: Dar al-Kutub al-Mishriyyah, 1964.
- Al-Qurtubi, Muhammad ibn Ahmad. *Al-Jami' li Ahkam al-Qur'an. Tafsir al-Qurtubi*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2006.
- Al-Raghib al-Isfahani, Abu al-Qasim al-Husayn ibn Muhammad. *Al-Mufradat fi Gharib al-Qur'an*. Edited by Safwan Adnan Al-Dawudi. 1st ed. Damascus; Beirut: Dar al-Qalam, 1412.
- Al-Sa'di, Abd al-Rahman ibn Nasir. *Taysir Al-Karim Al-Rahman Fi Tafsir Kalam Al-Mannan*, n.d.
- Al-Sa'di, Abd al-Rahman bin Nasir. *Taysir al-Karim al-Rahman fi Tafsir Kalam al-Mannan*. Edited by Abd al-Rahman bin Mu'alla Al-Luwayhiq. Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 2000.
- al-Shatibi, Ibrahim ibn Musa. *Al-Muwafaqat*. Edited by Muhammad 'Abd al-Qadir

'Ata. Vol. 2. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997.

al-Sijistani Abu Bakr al-'Uzayri, Muhammad ibn 'Uzayr. *Gharib al-Qur'an al-musamma bi-Nuzhat al-Qulub*. Edited by Muhammad Adib 'Abd al-Wahid Jamran. Edisi pertama. Suriah: Dar Qutaybah, 1995.

Al-Suyuti, Jalaluddin. *Al-Itqan fi Ulum al-Qur'an*. Edited by 1. *Al-Itqan fi Ulum al-Qur'an*. Kairo: Dar al-Hadith, 2008.

Al-Tabari, Muhammad ibn Jarir. *Jami' Al-Bayan 'an Ta'wil Ay Al-Qur'an*, n.d.

Al-Ṭabari, Muḥammad ibn Jarīr. *Jāmi' Al-Bayān 'an Ta'wīl Āyi Al-Qur'ān*. Edited by Aḥmad Shākīr. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001.

Al-Wahidi, Abu al-Hasan Ali bin Ahmad. *Asbab Al-Nuzul*. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, n.d.

Al-Zamakhshari, Abu al-Qasim Jar Allah Mahmud ibn Umar ibn Ahmad. *Asas al-Balaghah*. Edited by Muhammad Basil Uyun al-Sud. 1st ed. Beirut, Lebanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1998.

Alzeer, Abdulaziz H, and Jude Abuzinadah. "Beyond Borders: Exploring the Mental, Emotional, and Spiritual Significance of Hajj." *Annals of Thoracic Medicine* 19, no. 3 (2024): 179–89.

Asmanidar, Asmanidar. "Suluk Dan Perubahan Perilaku Sosial Salik (Telaah Teori Konstruksi Sosial Peter L Berger Dan Thomas Luckman)." *Abrahamic*

Religions: Jurnal Studi Agama-Agama 1, no. 1 (2021): 99–107.

Bağlı, Hümanur. “Material Culture of Religion: New Approaches to Functionality in Islamic Objects.” *The Design Journal* 18, no. 3 (2015): 305–25.

Berger, Peter, and Thomas Luckmann. *The Reality of Everyday Life. The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Penguin Books, 1966.

Böwering, Gerhard. “The Concept of Time in Islam.” *Proceedings of the American Philosophical Society* 141, no. 1 (1997): 55–66.

Denzin, N K, and Y S Lincoln. *Handbook of Qualitative Research*. Qualitative Research. SAGE Publications, 1994.

<https://books.google.co.id/books?id=u8hpAAAAMAAJ>.

Eade, John. “The Invention of Sacred Places and Rituals: A Comparative Study of Pilgrimage.” *Religions* 11, no. 12 (2020): 649.

Hamka. *Tafsir Al-Azhar*. Jakarta: Pustaka Panjimas, n.d.

Hjelm, Titus. “Peter L Berger, The Many Altars of Modernity: Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age.” SAGE Publications Sage UK: London, England, 2015.

———. “Rethinking the Theoretical Base of Peter L. Berger’s Sociology of Religion: Social Construction, Power, and Discourse.” *Critical Research on Religion* 7,

no. 3 (2019): 223–36.

Ibn 'Ashur, Muhammad al-Tahir. *Al-Tahrir wa al-Tanwir: Tahrir al-Ma'na al-Sadid wa Tanwir al-'Aql al-Jadid min Tafsir al-Kitab al-Majid*. Tunis: Al-Dar al-Tunisiyyah li al-Nashr, 1984.

Ibn Ashur, Muhammad al-Tahir. *Al-Tahrir Wa Al-Tanwir*, n.d.

Ibn Fāris, Aḥmad ibn Fāris ibn Zakariyyā. *Maqāyīs Al-Lughah*. Edited by 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn. Beirut: Dār al-Fikr, 1991.

Ibn Kathir, Ismail ibn Umar. *Tafsir Al-Qur'an Al-'Azim*, n.d.

Ibn Manzur, Muhammad ibn Mukarram ibn Ali. *Lisan al-Arab*. 3rd ed. Beirut: Dar Sadir, 1414.

Ibn Qutaybah, Abu Muhammad 'Abd Allah ibn Muslim ibn Qutaybah al-Dinuri. *Gharib al-Qur'an*. Edited by Ahmad Saqr. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1978.

Ibn Taymiyyah, Ahmad ibn 'Abd al-Halim. *Majmu' Al-Fatawa*. Edited by 'Abd al-Rahman ibn Muhammad Ibn Qasim. Vol. 7. Madinah: Majma' al-Malik Fahd li Tiba'at al-Mushaf al-Syarif, 1995.

Ibnu Katsir, Ismail bin Umar. *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*. Edited by Hikmat bin Bashir bin Yasin. Arab Saudi: Dar Ibn al-Jauzi, 2010.

Ibrahim, Alek, I Gede Suparta Budisatria, Wayan Tunas Artama, Rini Widayanti, and Bayu Andri Atmoko. "Sacrificersâ€™ Preferences on Selection and

Procurement of Sacrificial Animals for Eid Al-Adha Celebration.” *Animal Production* 24, no. 1 (2022): 37–44.

Mansouri, Mabrouk Chibani. “Holy Time and Popular Invented Rituals in Islam: Structures and Symbolism.” *Al-Jami’ah: Journal of Islamic Studies* 56, no. 1 (2018): 121–54.

Mazumdar, Shampa, and Sanjoy Mazumdar. “Religion and Place Attachment: A Study of Sacred Places.” *Journal of Environmental Psychology* 24, no. 3 (2004): 385–97.

Mizan, Ahmad Nur. “Peter L. Berger Dan Gagasanannya Mengenai Konstruksi Sosial Dan Agama.” *Pierre Bourdieu Dan Gagasanannya Mengenai Agama* 1, no. 1 (2009): 147.

Muslih, Mohammad, Ide Mafaza Sansayto, and Ahmad Inzimam Haq. “Qurban as Cultural Transformation and Islamic Moderation in Indonesia: From Religious Ritual to Humanitarian Ethics and Interfaith Coexistence.” *Islam Transformatif: Journal of Islamic Studies* 9, no. 2 (2025): 202–17.

Muttaqin, Ahmad. *Kedewasaan Beragama, Esai-Esai Penggugah Kesadaran, Penghidup Nalar Dan Penguat Spiritual*. IB Pustaka PT Litera Cahaya Bangsa, 2024.

Shihab, M Quraish. “Tafsir Al-Misbah.” *Jakarta: Lentera Hati* 2 (2002): 52–54.

- SUGIYONO, M R. "METODE PENELITIAN KUALITATIF. Untuk Penelitian Yang Bersifat Eksploratif, Enterpretif, Interaktif, Dan Konstruktif. Cocok Untuk 1. Mahasiswa SI, S2, Dan S3. 2. Dosen Dan Peneliti Ed. 3 Cet. 3 Thn. 2020," 2020.
- Sumardianto, Eko. "Hakikat Kehidupan Menurut Tafsir As-Sa'di: Analisis Multidimensional Terhadap Term Al-Hayah Dalam Al-Qur'an." *Qudwah Qur'aniyah: Jurnal Studi Al-Qur'an Dan Tafsir* 3, no. 1 (2025): 54–67.
- Supriatna, Nana. "Penggunaan Konsep Ilmu Sosial Dalam Konstruksi Pembelajaran Sejarah Kritis." *Paramita: Historical Studies Journal* 22, no. 1 (2012).
- Syafrudien, Eno. "Spiritualitas Dan Toleransi Forum Kerukunan Umat Beragama (Fkub) Dki Jakarta: Studi Fenomenologi," n.d.
- Tohari, Achmad. "Konstruksi Sosial Remaja Masjid Assyahiddin Pada Masyarakat Dalam Perspektif Peter L. Berger." *Dakwatul Islam* 7, no. 2 (2023): 123–48.
- Utami, Titiya. "Dari Ritual Menuju Perubahan Sosial: Kritik Hassan Hanafi Terhadap Formalisme Agama Di Indonesia." *AL-Ikhtiar: Jurnal Studi Islam* 3, no. 1 (2025): 315–26.
- Werbner, Pnina. "Sacrifice, Purification and Gender in the Hajj: Personhood, Metonymy, and Ritual Transformation." *Hajj. Global Interactions through Pilgrimage*, 2015, 27–39.

- Widadi, Achmad. “Nilai Pendidikan Pada Syariat Kurban Kajian Tafsir Surat Al-Hajj Ayat 34 Dan Surat Al-Kautsar Ayat 1-3.” jakarta: FITK UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2016.
- Zed, Mestika. *Metode Penelitian Kepustakaan*. Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2008.