

KRITIK AL-QUR'AN TERHADAP SINKRETISME

(ANALISIS TENTANG SAKRALISASI SIMBOL TAUHID) | Dr. H. Iwan Satiri, M.Ag.

Adanya pro dan kontra terhadap sinkretisme menarik untuk diketahui. Bagi yang pro menyatakan sinkretisme dapat berdampak positif bagi perkembangan dakwah Islam dan memperkuat ajaran Islam. Namun bagi yang kontra menyatakan sinkretisme berdampak negatif dapat melahirkan sistem ritual yang menyimpang sehingga menjadi amalan bidah. Kritik Al-Qur'an terhadap sinkretisme (analisis tentang sakralisasi simbol tauhid) mempertegas kembali konotasi negatif sinkretisme dengan mempertimbangkan dampak positifnya secara objektif. Meskipun dampak positif sinkretisme ada, namun pada akhirnya sinkretisme justru membawa kepada syirik, karena sistem kepercayaannya yang panteistis dapat memformulasikan dan mensakralkan simbol-simbol Tuhan baru yang bertentangan dengan ajaran tauhid dalam Al-Qur'an.



Jl. Batan 1 No. 2, Rt. 5, Rw. 2
Lebak Bulus, Cilandak
Jakarta Selatan 12440



www.ptiq.ac.id



KRITIK AL-QUR'AN TERHADAP SINKRETISME

(ANALISIS TENTANG
SAKRALISASI
SIMBOL TAUHID)

Dr. H. Iwan Satiri, M.Ag.



KRITIK AL-QUR'AN TERHADAP SINKRETISME

(ANALISIS TENTANG SAKRALISASI SIMBOL TAUHID)

Dr. H. Iwan Satiri, M.Ag.



Editor : Dr. Muhammad Hariyadi, M.A

1-2/1/2019
Iwan Satiri



Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 19 Tahun 2002 tentang Hak Cipta

Lingkup Hak Cipta

Pasal 2

1. Hak cipta merupakan hak eksklusif bagi Pencipta atau Pemegang Hak Cipta untuk mengumumkan atau memperbanyak ciptaannya, yang timbul secara otomatis setelah suatu ciptaan dilahirkan tanpa mengurangi pembatasan menurut perundang-undangan yang berlaku.

Ketentuan Pidana

Pasal 72

1. Barang siapa dengan sengaja atau tanpa hak untuk melakukan perbuatan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 2 ayat (1) atau Pasal 49 ayat (1) dan ayat (2) dipidana dengan pidana penjara paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp1.000.000,00 (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp5.000.000.000,00 (lima miliar rupiah).
2. Barangsiapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu Ciptaan atau barang hasil pelanggaran Hak Cipta atau Hak Terkait sebagaimana dimaksud pada ayat (1), dipidana dengan pidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).

Dr. H. Iwan Satiri, M.Ag.

KRITIK AL-QUR`AN TERHADAP SINKRETISME

(ANALISIS TENTANG SAKRALISASI SIMBOL TAUHID)

Editor : Dr. Muhammad Hariyadi, M.A.



**PTIQ PRESS
JAKARTA
2022**

xx +510 halaman, 15 x 23cm

ISBN:

Judul: Kritik Al-Qur' An terhadap Sinkretisme
(Analisis tentang Sakralisasi Simbol Tauhid)

Penulis: Dr. H. Iwan Satiri, M.Ag.
Penyunting: Dr. Muhammad Hariyadi, M.A.
Desain Sampul: Khayra FN
Kaligrafi: Iwan Satiri
Pewajah Isi: Gibran AN

Cetakan 1, Januari 2022



Diterbitkan oleh :
Perguruan Tinggi Ilmu Al-Quran
Jl. Batan I No. 2, Rt. 5, Rw. 2
Lebak Bulus, Cilandak
Jakarta Selatan 12440
Telepon: +62-21-7690901
Mobile : +62-856-1177-495
E-Mail: ptiqpress@gmail.com
Website: <https://www.ptiq.ac.id/>

Dilarang mereproduksi atau memperbanyak seluruh maupun
sebagian dari buku ini dalam bentuk atau cara apa pun
tanpa izin tertulis dari penerbit

Hak Cipta dilindungi Undang-Undang
All Rights Reserved



KATA PENGANTAR

Oleh: Dr. Muhammad Hariyadi, M.A.

Alhamdulillah, buku dengan judul Kritik Al-Qur'an terhadap Sinkretisme (Analisis tentang Sakralisasi Simbol Tauhid) berhasil diterbitkan. Buku ini semula merupakan penelitian disertasi yang berhasil dipertahankan dengan baik oleh penulis dihadapan para penguji disertasi di Institut PTIQ Jakarta. selain dikemukakan dengan cara penulisan yang baik, buku ini mengandung banyak sisi kebaruan, yang dapat kita gunakan untuk menganalisis berbagai persoalan terkait sinkretisme di Indonesia, dan bentuk sinkretisme lainnya di dunia Islam lainnya.

Sinkretisme merupakan akulturasi antara nilai-nilai agama dan budaya di banyak berbagai tempat dalam kurun waktu tertentu. Sinkretisme akan terus terjadi dalam keberlangsungan hidup manusia. Dalam proses akulturasi tersebut lahirlah berbagai bentuk sinkretisme yang bermacam-macam bentuknya, sehingga perlu dibedakan satu sama lain agar sinkretisme positif yang mendorong bertemunya nilai agama dan budaya dapat terus dilestarikan sebagai nilai kebudayaan baru dalam kehidupan manusia. Sementara sinkretisme negatif yang bertolak belakang dengan nilai agama dan budaya dapat terseleksi secara alamiah

dan tidak berlanjut dalam kebudayaan manusia.

Di sinilah nilai agama yang sakral dan budaya yang profan bertemu dan dalam pertemuan tersebut manusia menjadi penentu dalam memberikan penilaian, yang penentuannya akan dipertanggungjawabkan kepada sesama manusia maupun kepada Tuhannya. Manusia bebas melakukan penilaian, namun hasil dari penilaiannya tidak bebas nilai apalagi bebas dari tanggungjawab sebagai manusia. Di sinilah unsur kebaikan yang berasal dari akal budi dan wahyu Bersatu, kemudian mewujud dalam kebudayaan baru yang positif, progresif dan inspiratif bagi generasi berikutnya.

Semoga dengan diterbitkannya buku ini, memberikan inspirasi jalan keluar bagi siapapun yang selama ini kesulitan dalam menimbang sisi positif dan negatifnya sebuah sinkretisme serta memberikan pengetahuan bagi mereka yang selama ini belum dan tidak mengetahui apa sesungguhnya sinkretisme.

Jonggol, 18 Desember 2021



KATA PENGANTAR PENULIS

Alhamdulillah, segala puji syukur penulis panjatkan kehadirat Allah SWT, atas segala karunia dan rahmat-Nya, sehingga buku ini dapat diselesaikan. Sholawat dan salam semoga senantiasa dilimpahkan kepada Nabi Muhammad SAW, keluarganya dan para sahabatnya. *Amin*.

Selanjutnya, penulis menyadari bahwa dalam penyusunan buku ini tidak sedikit hambatan dan kesulitan yang dihadapi. Namun berkat bantuan dan motivasi serta bimbingan yang tidak ternilai dari berbagai pihak, akhirnya penulis dapat menyelesaikan buku ini. Oleh karena itu, pada kesempatan ini penulis menyampaikan rasa hormat dan menghaturkan terima kasih yang sebesar-besarnya, kepada :

1. Bapak Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A. Rektor Institut PTIQ Jakarta.
2. Bapak Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si. Direktur Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta.
3. Bapak Dr. Muhammad Hariyadi, M.A. Ketua Program Studi Doktor Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir Institut PTIQ Jakarta.
4. Ibu Dr. Hj. Nur Arfiyah Febriani, M.A. Dosen favorit penulis dalam menempuh pendidikan di PTIQ, pada saat Program Studi Doktor (S3) dari tahun 2019 sampai 2021.
5. Bapak Dr. Abdul Muid Nawawi, M.A. Dosen teladan penulis dalam menempuh pendidikan di PTIQ, pada saat Program Studi Magister (S2) dari tahun 2016-2018.
6. Drs. KH. Mardani, H. Ridho Wahyudi, H. Toto Syarif, H. Aldi Meganda Muhammad, dan Ust. H. Ahmad Gozali, atas segala bantuan finansial dan dukungan moral kepada penulis dalam penulisan buku ini.

7. Istriku tercinta Muniroh Ali Sa`i dan kedua putraku tersayang Muhammad Fadly Alifi dan Sunny Muhammad Ali Satirakza, atas cinta dan kasih sayang mereka yang membuat semangat penulis untuk menyelesaikan buku ini.
8. Kakanda tercinta mpok Rohima dan bang Syam serta keluarga.

Semoga Allah SWT membalas seluruh kebaikan semua pihak yang telah berjasa dalam penyelesaian buku ini. Akhirnya hanya kepada Allah juga penulis berharap agar buku ini bermanfaat bagi masyarakat umum dan bagi penulis khususnya serta anak-anak penulis. Amiin.

Jakarta, 11 Desember 2021

Penulis

Dr. H. Iwan Satiri, M.Ag



PEDOMAN TRANSLITERASI

Pedoman Transliterasi Arab Latin yang merupakan hasil keputusan bersama (SKB) Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan R.I. Nomor: 158 Tahun 1987 dan Nomor: 0543b/U/1987.

1. Konsonan

Daftar huruf bahasa Arab dan transliterasinya ke dalam huruf Latin dapat dilihat pada halaman berikut:

Huruf arab	Nama	Huruf latin	Nama
ا	Alif	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	Ba	B	Be
ت	Ta	T	Te
ث	Ṡa	Ṡ	Es (dengan titik diatas)
ج	Jim	J	Je
ح	Ḥa	Ḥ	Ha (dengan titik diatas)
خ	Kha	Kh	Ka dan Ha
د	Dal	D	De
ذ	Ḍal	Ḍ	Zet (dengan titik diatas)
ر	Ra	R	Er
ز	Zai	Z	Zet
س	Sin	S	Es
ش	Syin	Sy	Es dan ye
ص	Ṣad	Ṣ	Es (dengan titik di bawah)

ض	Dad	Ḍ	De (dengan titik di bawah)
ط	Ṭa	Ṭ	Te (dengan titik di bawah)
ظ	Za	Z	Zet (dengan titik di bawah)
ع	‘Ain	‘	apostrof terbalik
غ	Gain	G	Ge
ف	Fa	F	Ef
ق	Qof	Q	Qi
ك	Kaf	K	Ka
ل	Lam	L	El
م	Mim	M	Em
ن	Nun	N	En
و	Wau	W	We
ه	Ha	H	Ha
ء	Hamzah	—	Apostrof
ي	Ya	Y	Ye

Hamzah (ء) yang terletak di awal kata mengikuti vokalnya tanpa diberi tanda apa pun. Jika ia terletak di tengah atau di akhir, maka ditulis dengan tanda (’).

2. Vokal

Vokal bahasa Arab, seperti vokal bahasa Indonesia, terdiri atas vokal tunggal atau *monoftong* dan vokal rangkap atau diftong.

Vokal tunggal bahasa Arab yang lambangnya berupa tanda atau harakat, transliterasinya sebagai berikut:

Tanda	Nama	Huruf latin	Nama
أ	<i>Fatḥah</i>	A	A
إ	<i>Kasrah</i>	I	I
أ	<i>Ḍammah</i>	U	U

Vokal rangkap bahasa Arab yang lambangnya berupa gabungan antara harakat dan huruf, transliterasinya berupa gabungan huruf, yaitu:

Tanda	Nama	Huruf latin	Nama
نَيّ	Fathah dan ya	Ai	A dan I
نَوّ	Fathah dan wau	Au	A dan U

Contoh:

كَيْفَ : *kaifa*

هَوَّلَ : *hauला*

2. Maddah

Maddah atau vokal panjang yang lambangnya berupa harkat dan huruf, transliterasinya berupa huruf dan tanda, yaitu:

Harkat dan Huruf	Nama	Huruf dan tanda	Nama
اَ ... اِ ...	<i>fathah</i> dan <i>alif</i> atau ya	ā	a dan garis di atas
اِيّ	<i>kasrah</i> dan ya	ī	i dan garis di atas
اُوّ	<i>ḍammah</i> dan wau	ū	u dan garis di atas

Contoh:

مَاتَ : *māta*

رَمَى : *ramā*

قِيلَ : *qīla*

يَمُوتُ : *yamūtu*

4. Ta marbūṭah

Transliterasi untuk *ta marbūṭah* ada dua, yaitu: *ta marbūṭah* yang hidup atau mendapat harkat *fathah*, *kasrah*, dan *ḍammah*, transliterasinya adalah [t]. Sedangkan *ta marbūṭah* yang mati atau mendapat harkat sukun, transliterasinya adalah [h].

Kalau pada kata yang berakhir dengan *ta marbūṭah* diikuti oleh kata yang menggunakan kata sandang *al-* serta bacaan kedua kata itu terpisah, maka *ta marbūṭah* itu ditransliterasikan dengan ha (h). Contoh:

رَوْضَةُ الْأَطْفَالِ : *rauḍah al-atfāl*

الْمَدِينَةُ الْفَائِضَةُ : *al-madīnah al-fāḍilah*

الْحِكْمَةُ : *al-ḥikmah*

5. *Syaddah (Tasydīd)*

Syaddah untuk *tasydīd* yang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan sebuah tanda *tasydīd* (◌◌), dalam transliterasi ini dilambangkan dengan perulangan huruf (konsonan ganda) yang diberi tanda *syaddah*.

رَبَّنَا : *rabbānā*

نَجَّيْنَا : *najjāinā*

الْحَقُّ : *al-ḥaqq*

الْحَجُّ : *al-ḥajj*

نُعِمُّ : *nu‘ima*

عَدُوٌّ : *aduwwun*

Jika huruf *ى* ber-*tasydīd* di akhir sebuah kata dan didahului oleh huruf kasrah (◌ِ), maka ia ditransliterasi seperti huruf maddah (*i*). Contoh:

عَلِيٌّ : ‘Ali (bukan ‘Aliyy atau ‘Aly)

عَرَبِيٌّ : ‘Arabī (bukan ‘Arabiyy atau ‘Araby)

6. *Kata Sandang*

Kata sandang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf ال (*alif lam ma‘arifah*). Dalam pedoman transliterasi ini, kata sandang ditransliterasi seperti biasa, al-, baik ketika ia diikuti oleh huruf syamsiah maupun huruf qamariah. Kata sandang tidak mengikuti bunyi huruf langsung yang mengikutinya. Kata sandang ditulis terpisah dari kata yang mengikutinya dan dihubungkan dengan garis mendatar (-). Contohnya:

الشَّمْسُ : *al-syamsu* (bukan *asy-syamsu*)

الزَّلْزَلَةُ : *al-zalzalah* (*az-zalzalah*)

الْفَلْسَفَةُ : *al-falsafah*

الْبِلَادُ : *al-bilādu*

7. *Hamzah*

Aturan transliterasi huruf hamzah menjadi apostrof (') hanya berlaku bagi hamzah yang terletak di tengah dan akhir kata. Namun, bila hamzah terletak di awal kata, ia tidak dilambangkan, karena dalam tulisan Arab ia berupa alif. Contohnya:

تَأْمُرُونَ : *ta'murūna*

الِنَّوْءُ : *al-nau'*

سَيِّءٌ : *syai'un*

أَمِرْتُ : *umirtu*

8. **Penulisan Kata Arab yang Lazim digunakan dalam Bahasa Indonesia**

Kata, istilah atau kalimat Arab yang ditransliterasi adalah kata, istilah atau kalimat yang belum dibakukan dalam bahasa Indonesia. Kata, istilah atau kalimat yang sudah lazim dan menjadi bagian dari pembendaharaan bahasa Indonesia, atau sudah sering ditulis dalam tulisan bahasa Indonesia, tidak lagi ditulis menurut cara transliterasi di atas. Misalnya kata *Al-Qur'an* (dari *al-Qur'an*), *Sunnah*, *khusus* dan *umum*. Namun, bila kata-kata tersebut menjadi bagian dari satu rangkaian teks Arab, maka mereka harus ditransliterasi secara utuh. Contoh:

Fī Zilāl al-Qur'an

Al-Sunnah qabl al-tadwīn

Al-'Ibārāt bi 'umūm al-lafz lā bi khuṣūṣ al-sabab

9. *Lafz al-Jalālah* (الله)

Kata "Allah" yang didahului partikel seperti huruf *jarr* dan huruf lainnya atau berkedudukan sebagai *mudāf ilaih* (frasa nominal), ditransliterasi tanpa huruf hamzah. Contoh:

دِينُ اللَّهِ *dīnullāh*

بِاللَّهِ *billāh*

Adapun *ta marbūṭah* di akhir kata yang disandarkan kepada *lafẓ al-jalālāh*, ditransliterasi dengan huruf [t]. Contoh:

هُمْفِيرٌ حَمَّةٌ اللَّهِ *hum fī raḥmatillāh*

10. Huruf Kapital

Walau sistem tulisan Arab tidak mengenal huruf kapital (*All Caps*), dalam transliterasinya huruf-huruf tersebut dikenai ketentuan tentang penggunaan huruf kapital berdasarkan pedoman ejaan Bahasa Indonesia yang berlaku (EYD). Huruf kapital, misalnya, digunakan untuk menuliskan huruf awal nama diri (orang, tempat, bulan) dan huruf pertama pada permulaan kalimat. Bila nama diri didahului oleh kata sandang (al-), maka yang ditulis dengan huruf kapital tetap huruf awal nama diri tersebut, bukan huruf awal kata sandangnya. Jika terletak pada awal kalimat, maka huruf A dari kata sandang tersebut menggunakan huruf kapital (Al-). Ketentuan yang sama juga berlaku untuk huruf awal dari judul referensi yang didahului oleh kata sandang al-, baik ketika ia ditulis dalam teks maupun dalam catatan rujukan (CK, DP, CDK, dan DR). Contoh:

Wa mā Muḥammadun illā rasūl

Inna awwala baitin wuḍi'a linnāsi lallaẓī bi Bakkata mubārakan

'Syahru Ramaḍān al-laẓī unzila fih al-Qur'ān

Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī

Abū Naṣr al-Farābī

Al-Gazālī

Al-Munqiz min al-Ḍalāl



DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR EDITOR	v
Oleh: Dr. Muhammad Hariyadi, M.A.	
KATA PENGANTAR PENULIS	viii
PEDOMAN TRANSLITASI	ix
DAFTAR ISI	xv
BAB I	
PENDAHULUAN	1
BAB II	
KAJIAN TEORITIS TENTANG SINKRETISME.....	19
A. Pengertian Sinkretisme secara Umum	19
1. Sinkretisme secara Etimologis	19
2. Sinkretisme secara Terminologis.....	25
3. Sinkretisme Deskriptif dan Normatif.....	29
4. Sinkretisme sebagai Sistem Kepercayaan	38
5. Sinkretisme sebagai Sistem Ritual.....	45
6. Sinkretisme sebagai Sistem Akidah.....	53
7. Sinkretisme sebagai Sistem Syariat	57
8. Sinkretisme sebagai Sistem Akhlak.....	61

B.	Sinonim dari Sinkretisme	66
1.	Akulturasi Antar Kebudayaan.....	66
2.	Eklektisisme Antar Teori (Filsafat)	71
3.	Inkulturasi atau Adaptasi	73
4.	Sintesis dari Dua atau Lebih Elemen	75
5.	Tantularisme atau Bhineka Tunggal Ika.....	77
C.	Faktor-faktor Penyebab Sinkretisme	81
1.	Adanya Interaksi Sosial dan Budaya	81
2.	Adanya Penyebaran Agama.....	83
3.	Adanya Proses Difusi	87
4.	Faktor Perkawinan Campur	90
5.	Faktor Eksternal Kolonialisme dan Imperialisme ...	95
D.	Bentuk Sinkretisme dan Dampaknya	100
1.	Sinkretisme Agama dengan Agama	100
2.	Sinkretisme Agama dengan Budaya.....	106
3.	Sinkretisme Agama dengan Filsafat	114

BAB III

	DISKURSUS SAKRALISASI SIMBOL TAUHID	123
A.	Konsep Sakral dan Profan	123
1.	Definisi dan Esensi Sakral dan Profan	124
2.	Dikotomi Sakral dan Profan secara Teologis	132
3.	Sakralisasi secara Sosiologis	140
B.	Konsep Dasar Simbol	148
1.	Definisi Simbol secara Etimologis dan Terminologis ...	149
2.	Fungsi Representasi Simbol	153
3.	Koherensi Simbol dengan Agama dan Bahasa	158
4.	Model dan Bentuk Simbol Agama.....	165
5.	Pendekatan Interpretatif terhadap Simbol Agama.....	170

C. Konsep Tauhid dalam Islam	177
1. Pengertian Tauhid secara Bahasa dan Istilah.....	177
2. Ajaran Tauhid Ditinjau dari Aspek Teologis	183
3. Ajaran Tauhid Ditinjau dari Aspek Budaya.....	194
D. Sakralisasi Simbol Tauhid.....	206
1. Sakralisasi Simbol Tauhid dalam Sistem Ritual	207
2. Sakralisasi Simbol Tauhid dalam Sistem Kepercayaan.....	219
3. Kategorisasi Sakral dan Profan dalam Simbol Tauhid	233
a. Sakral dalam Bentuk Supernatural sebagai Tuhan	233
b. Sakral yang Termanifestasi oleh Tuhan	235
c. Sakral yang Tercipta oleh Tradisi	236

BAB IV

SAKRALISASI SIMBOL TAUHID PADA MASA

RASULULLAH SAW	241
----------------------	-----

A. Simbol Teologis sebelum dan setelah Kenabian Muhammad.....	241
1. Sistem Simbol Doktrin Teologis Paganisme Pra-Islam.....	242
2. Tahannuth Muhammad Sakralisasi Simbol Teologis	253
3. Koherensi Simbol Teologis Monoteisme dengan Bahasa	261
4. Simbol Verbal Tauhid setelah Kenabian Muhammad	264
B. Simbolisasi Tauhid di Mekah sebelum Hijrah Rasulullah SAW	275
1. Simbolisasi Tauhid dalam Dua Kalimat Syahadat...	275

2.	Simbolisasi Tauhid Hasil Dialektika antara Al-Qur'an dan Sosial-Budaya di Mekah.....	280
3.	Simbolisasi Tauhid di Mekah sebagai Simbol Sakral.....	289
C.	Fungsi Profetik Simbol Sakral Tauhid.....	294
1.	Simbol Sakral Tauhid sebagai Realitas Kebenaran Tuhan, Keberadaan Alam Semesta, dan Eksistensi Manusia	296
2.	Fungsi Teologis Simbol Sakral Tauhid.....	302
3.	Fungsi Sosiologis Simbol Sakral Tauhid	313
4.	Fungsi Profetik Simbol Sakral Tauhid dalam Dua Kalimat Syahadat	322
D.	Sakralisasi Simbol Tauhid di Madinah.....	327
1.	Integrasi Sosial Masyarakat Muslim di Madinah ..	328
2.	Simbol Sakral Tauhid dari Transenden Humanisasi dan Liberasi.....	332

BAB V

KRITIK AL-QUR`AN TERHADAP SINKRETISME DAN SAKRALISASI SIMBOL TAUHID

A.	Simbol dalam Al-Qur`an.....	339
1.	Term-term Simbol dalam Al-Qur`an.....	340
a.	Ayah (آيَةٌ) atau Tanda	341
b.	Alāmāt (عَلَامَاتٌ) atau Tanda-tanda	347
c.	Mathal (مَثَلٌ) atau Perumpamaan.....	350
2.	Simbol Tauhid dalam Al-Qur`an	356
a.	Kalimat Tauhid (لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ) dalam Surah Muḥammad/47: 19	357
b.	Kalimah Ṭayyibah (قَوْلٌ طَيِّبٌ) atau Kata yang Baik, dalam Surah Ibrāhīm/14: 24	360
c.	Al-asmā` Al-ḥusnā (الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى) atau Nama-nama yang Baik Milik Allah dalam Surah Ṭohā/20: 8	364

d.	Ka`bah (بَيْتُ اللَّهِ) atau Rumah Allah dalam Surah Quraish/106: 3	366
e.	Masjid (مَسْجِدٌ) dalam Surah al-Taubah/9: 18 ..	369
3.	Simbolisasi Syirik dalam Al-Qur`an	372
B.	Konotasi Positif dan Negatif Sinkretisme dalam Perspektif Al-Qur`an.....	377
1.	Istilah Sinkretisme dalam Al-Qur`an	378
2.	Konotasi Positif Sinkretisme dalam Al-Qur`an	383
3.	Konotasi Negatif Sinkretisme Negatif dalam Al-Qur`an.....	391
C.	Kritik Al-Qur`an terhadap Sakralisasi Simbol Tauhid yang Berlebihan.....	398
1.	Sakralisasi Simbol Tauhid yang Berlebihan Merubah Simbol Sakral Tauhid Menjadi Profan ..	399
2.	Merasa Paling Benar dan Terlalu Bangga dengan Kelompoknya.....	402
3.	Tidak Mempertimbangkan Proses Asimilasi, Akulturasi, dan Integrasi antara Islam dan Budaya ..	406
4.	Antipati terhadap Pluralitas Agama, Intoleransi, dan Bersifat Eksklusif.....	409
D.	Kritik Al-Qur`an terhadap Sistem Kepercayaan Sinkretisme	414
1.	Sinkretisme sebagai Desakralisasi Ajaran Tauhid ..	415
2.	Sinkretisme Menghilangkan Keabsolutan Ajaran Tauhid dan Mensakralkan Relativisme	424
3.	Sinkretisme sebagai Sistem Kepercayaan Irasional ..	429
4.	Sinkretisme Memformulasikan Simbol Tuhan yang Bertentangan dengan Al-Qur`an	435

BAB VI	
PENUTUP	447
A. Kesimpulan	447
B. Saran	448
DAFTAR PUSTAKA	449
GLOSARY	493
INDEKS	503
PROFIL PENULIS	509



BAB I

PENDAHULUAN

Muhammad Tito Karnavian,¹ dalam seminar di Hotel Aryaduta Jakarta pada 8 April 2017 menawarkan Islam sinkretik sebagai salah satu solusi yang dapat menahan arus deras gerakan anti kebhinekaan di Indonesia.² Namun demikian istilah Islam sinkretik ini bisa berkonotasi negatif jika berhadapan dengan upaya purifikasi ajaran Islam,³ seperti dalam kesimpulan disertai Bhennita Sukmawati yang menolak Islam sinkretik (sinkretisme), karena dapat merusak ajaran murni Islam yaitu tauhid.⁴ Dalam narasi berbeda, Hamka menilai sinkretisme sebagai ancaman kemurnian nilai-nilai ketauhidan yang bertentangan dengan Islam.⁵

Konotasi negatif terhadap sinkretisme juga dikemukakan oleh beberapa penulis Barat di antaranya Edwin Zenner, respon

¹ Jendral Polisi (Purn.) Muhammad Tito Karnavian adalah seorang tokoh kepolisian Indonesia, saat ini menjabat sebagai Menteri Dalam negeri Indonesia sejak tanggal 23 Oktober 2019. Pernah menjabat sebagai Kepala Kepolisian Republik Indonesia ke-23, mulai 13 Juli 2016 sampai 22 Oktober 2019. Lihat: Wikipedia Ensiklopedia Bebas, "Tito Karnavian," dalam https://id.wikipedia.org/wiki/Tito_Karnavian. Diakses pada 5 Januari 2020.

² Teguh Firmansyah, "Kapolda Dorong Islam Sinkretis untuk Tangkal Paham Radikal," dalam <https://nasional.republika.co.id/berita/nasional/politik/17/04/08/0037aa377-kapolri-dorong-islam-sinkretis-untuk-tangkal-paham-radikal>, Diakses pada 8 April 2017.

³ Nashih Nashrullah, "Sinkretisme Agama Lokal," dalam <https://www.republika.co.id/berita/nrmtc8/sinkretisme-agama-lokal>. Diakses pada 3 Mei 2015.

⁴ Bhennita Sukmawati, "Sinkretisme Pada Suku Madura," *Disertasi*, Malang: Universitas Muhammadiyah, 2015, hal. 219.

⁵ Hamka, *Beberapa Tantangan Terhadap Ummat Islam di Masa Kini (Secularisme, Syncritisme dan Ma'siat)*, Jakarta: Penerbit Bulan Bintang, 1970, hal. 12-13. Lihat juga: Hamka, *Dari Hati ke Hati*, Jakarta: Gema Insani, 2016, hal. 194.

kritiknya mengemukakan bahwa sinkretisme menyebabkan terjadinya perubahan terlalu banyak dalam beragama yang mengancam nilai agama dan keyakinan terhadap Tuhan sesungguhnya.⁶ Respon kritik lainnya dari Siv Ellen Kraft,⁷ menganggap sinkretisme sebagai kekeliruan dan kesesatan dalam beragama,⁸ sehingga bagi Hendrik Kreamer, sinkretisme menjadi percampuran unsur-unsur satu agama dengan agama lain yang tidak sah, dan pada ujungnya Robert Baird mengharamkan sinkretisme karena berdampak desakralisasi ajaran suatu agama.⁹

Desakralisasi ajaran suatu agama dari sinkretisme kemudian menurut Anis Malik Toha dapat menjadi satu agama baru tersendiri yang bersifat absolut, berubah menjadi falsafah hidup, atau juga menjadi satu tradisi yang sangat eksklusif.¹⁰ Dampak negatif seperti ini merupakan hasil dari proses sinkretisme yang terjadi sesuai dengan pengertian sinkretisme itu sendiri yakni secara etimologis dalam bahasa Inggrisnya *syncretism*, bahasa Yunani *synkretizein*, dan bahasa Arabnya *talfiqiah* (تلفيقية)¹¹ yang diartikan (المتعارضة (الدينية) تلفيقية: التوفيق بين) (المعتقدات), sebagai percampuran antara agama-agama yang berbeda-beda.¹² *Talfiqiah* bisa juga berarti menggabungkan,¹³

⁶ Edwin Zenner, "Orthodox Hybridities: Anti-Syncretism and Localization in the Evangelical Christianity of Thailand," dalam *Anthropological Quarterly*, Vol. 78, No. 3, Tahun 2005, hal. 585-617.

⁷ Siv Ellen Kraft, "'To Mix or Not to Mix: Syncretism/ Anti-Syncretism in the History of Theosophy,'" *Numen: International Review for the History of Religions* Vol. 49, No. 2, Tahun 2002, hal. 142.

⁸ Carsten Colpe, "Syncretism," dalam Eliade, Mircea, ed., *The Encyclopedia of Religion*, New York: Simon & Schuster Macmillan, 1987, hal. 13 dan 226.

⁹ Leopold, Anita Maria & Jensen, Jeppe Sinding, ed., *Syncretism in Religion*, New York: Routledge, 2004, hal. 41-52.

¹⁰ Anis Malik Toha, *Tren Pluralisme Agama Tinjauan Kritis*, Depok: Perspektif Kelompok Gema Insani, 2015, hal. 92-96.

¹¹ Debs Muhammad, *Mu'jam Al-'Ulūm Al-Ijtima'iyah*, Beirut: Academia, 1993, hal. 331.

¹² Munir Baalbaki, *Al-Mawrūd*, Beirut: Dar Elm Malayin, 1969, hal. 123.

¹³ Ahmad Zaki Badawi, *Mu'jam Mustalabāt Al-'Ulūm Al-Ijtima'iyah*, Beirut: Maktabah Lubnan, t.t., hal. 419.

atau campuran perkara-perkara yang tidak sepadan,¹⁴ atau sebagai percampuran antara filsafat, agama, dan budaya yang berbeda.¹⁵ Sedangkan secara terminologisnya sebagai percampuran antara budaya dengan budaya yang berbeda; percampuran antara satu agama dengan agama yang berbeda;¹⁶ atau satu proses percampuran, pembauran, dan penyatuan, antara satu unsur dengan unsur yang lain¹⁷ dengan tujuan memperoleh keharmonisan bagi perkara-perkara yang saling bertentangan, yang hasilnya bisa melahirkan kebudayaan baru, aliran baru, kepercayaan baru atau agama baru.¹⁸

Kepercayaan baru atau agama baru hasil sinkretisme di antaranya seperti gerakan pembaruan Brahma Samaj dan Ramakrishna Mission di India,¹⁹ Baha'iyah di Iran,²⁰ Din Ilahi di Iran,²¹ agama Druze di Timur Tengah,²² Ahl Haq (Yarsanism) di Barat Iran,²³ dan Agami Jawi (Islam Kejawen) di Indonesia.²⁴

¹⁴ William L. Reese, *Dictionary of Philosophy and Religion*, New Jersey: Humanities Press Inc., 1980, hal. 564.

¹⁵ Catherine Soaner, ed., *Oxford Dictionary, Thesaurus and Word Power Guide*, New York: Oxford University Press Inc., 2001, hal. 1311.

¹⁶ Ros Aiza Mohd Mokhtar, "Konsep Sinkretisme Menurut Perspektif Islam," dalam *Jurnal Afkar: Jurnal Akidah & Pemikiran Islam*, Vol. 17, No. 1, Tahun 2015, hal. 52.

¹⁷ A. Belford, *The Encyclopedia Americana International Edition*, Connecticut: Grolier Incorporated, 1996, hal. 180.

¹⁸ Rick Brown, "Contextualization Without Syncretism," *International Journal of Frontier Missions* Vol. 23, No. 3, Tahun 2006, hal. 127-133.

¹⁹ Anis Malik Toha, *Tren Pluralisme Agama Tinjauan Kritis...*, hal. 90-108.

²⁰ J. D. Martin, "The Baha'i Faith and Its Relation to Order Religions", dalam Sethi, Amarij Singh dan Pummer, *Comparative Religions*, New Delhi: Vikas Publishing House, 1979, hal. 68.

²¹ Din Ilahi di Iran dikenal dengan Zoroastrianisme dalam bahasa Yunani disebut Zoroaster adalah sebuah agama yang berasal dari Persia Kuno (Iran). Di Iran, yang dikenal dengan sebutan Mazdayasna yakni kepercayaan menyembah kepada Ahura Mazda atau "Tuhan yang bijaksana", lihat: S.A Nigosian, *World's Faiths*, New York: St. Martin's Press, 1990, hal. 87-91, dan Mary Pat Fisher, *An Encyclopedia of The World's Faith Living Religions*, London: Tauris Publisher, 1997, hal. 208-214.

²² Druze adalah komunitas keagamaan yang berada di Timur Tengah. Kelompok ini berasal dari ajaran Islam murni kemudian tercampur dengan agama lain dan filsafat Yunani. Lihat Skutsch, ed., *Encyclopedia of the World's Minorities*, New York: Routledge, 2013, hal. 410.

²³ Ahl Haq (Yarsanism) di Barat Iran, lihat: Hamzeh'ee, *Syncretistic Religious Communities in the Near East*, Leiden: Brill, 1995, hal.101-117.

²⁴ Darori Amin, *Islam dan Kebudayaan Jawa*, Yogyakarta: Gama Media, 2000, hal. 100.

Agami Jawi merupakan hasil sinkretisme antara Islam, Hindu dan Budha.²⁵ Sisi teologis agama-agama ini bagi Alfred North Withehead lebih bercorak panteistis ketimbang monoteistis.²⁶ Corak panteistis tampak sekali pada Agami Jawi, contohnya adalah Tuhan disimbolkan oleh agama ini sebagai makhluk yang sangat kecil sehingga amat mudah melihat, sekaligus Tuhan Yang Maha Besar menjadi muara segala sesuatu.²⁷ Terkait dengan teologis Agami Jawi, contoh lainnya adalah percaya terhadap kesaktian orang yang sudah mati tetap sakti dapat mencelakai atau menyelamatkan orang yang masih hidup.²⁸ Keyakinan-keyakinan semacam ini oleh Abu Jamin Roham dipandang sebagai sistem kepercayaan sinkretisme yang bertentangan dengan Islam dan ditolak dalam Al-Qur`an seperti pada Surah al-Kāfirūn/109: 1-6.²⁹

Penolakan terhadap Islam sinkretik (sinkretisme) di atas merupakan bagian dari paradigma normatif yang menilai sinkretisme berkonotasi negatif, berbeda dengan paradigma deskriptif yang menilai sinkretisme berkonotasi positif. Paradigma normatif memberikan penilaian sakral atau tidak sakral terhadap hasil sinkretisme.³⁰ Di antara mereka yang berparadigma normatif seperti Adolf Von Harnack, Barth, Kreamer, Peter Schineller,³¹ dan Robert Schreiter.³² Sedangkan

²⁵ Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa*, Jakarta: Balai Pustaka, 1984, hal. 312.

²⁶ Panteistis (panteisme) secara harfiah artinya yaitu Tuhan adalah semuanya atau semua adalah Tuhan, panteistis bisa diartikan sebagai kepercayaan bahwa alam semesta dan Tuhan sama. Lihat: Alfred North Withehead, *Religion in the Making*, Newyork: Macmilan, 1926, hal. 32.

²⁷ Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa...*, hal. 312.

²⁸ Simuh, *Islam dan Pergumulan Budaya Jawa*, Bandung: Mizan, 2003, hal. 41-42.

²⁹ Abu Jamin Roham, "Sinkretisme," dalam *Ensiklopedia Lintas Agama*, Jakarta: Emerald, 2009, hal. 642-643.

³⁰ Ros Aiza Mohd Mokhtar, "Sinkretisme dalam Adat Tradisi Islam", dalam *Jurnal Ushuluddin Universiti Malaya Sabah*, Vol. 43, Tahun 2016, hal. 72-73.

³¹ Peter Schineller, "Inculturation and Syncretism: What the Real Issue?," dalam *International Bulletin of Missionary Research* Vol. 16, No. 2, 1992, hal. 50-53.

³² Robert J. Schreiter, "Defining Syncretism: An Interim Report," dalam *International Bulletin of Missionary Research*, Vol. 17, No. 2, Tahun 1993, hal. 50-53.

yang berparadigma deskriptif tidak memberikan penilaian sakral atau tidak sakral terhadap hasil sinkretisme, mereka itu di antaranya Shaw, Stewart,³³ Andre Droogers,³⁴ Kamstra, Michael Pye dan Reese dengan asumsi bahwa sinkretisme melahirkan kebudayaan baru yang lebih beradab.³⁵ Misalnya lahirnya peradaban baca tulis (budaya intelektual); munculnya bahasa universal yang mendunia;³⁶ dan transformasi dari kebudayaan tradisional menjadi kebudayaan industri disertai kemajuan ilmu dan teknologi, ini semua sebagai dampak positif sinkretisme di era globalisasi sekarang ini.³⁷

Di era globalisasi ini juga potensi munculnya kembali sinkretisme gaya baru sebagai sinkretisme modern,³⁸ karena pada era ini manusia harus menghadapi fenomena global berupa perjumpaan nilai-nilai agama dan kebudayaan yang berbeda-beda (*culture contact*).³⁹ Sebagai resistensi terhadap sinkretisme gaya baru tersebut, muncul kesadaran keagamaan (*religious self-assertion*) dengan simbol-simbol sakral agama.⁴⁰ M. Amin Rais menyebutnya sebagai kebangkitan Islam dengan

³³ Charles Steward & Rosalind Shaw, ed., *Syncretism/Anti Syncretism: The Politics of Religious Synthesis*, London & New York: Routledge, 1994, hal. 128.

³⁴ Andre Droogers, "Syncretism, Power, Play," dalam Anita Maria Leopold & Jeppe Sinding Jensen, ed., *Syncretism in Religion*, New York: Routhledge, 2004, hal. 217.

³⁵ J.H Kamstra, *Encounter or Syncretism: The Intial Growth of Japanese Buddhism*, Leiden: E.J. Brill, 1967, hal. 23 dan 217.

³⁶ Samuel P. Huntington, *Benturan Antarperadaban Dan Masa Depan Politik Dunia* (terjemahan M. Sadat Ismail), Yogyakarta: CV. Qalam Yogyakarta, 2002, hal. 75-92. Lihat juga: Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilization and the Remarking of World Other*, New York: Simon and Schuser, 1996.

³⁷ Bambang S. Sulasmon, dkk, *Keadilan dalam Kemajemukan*, Jakarta: PT. Sinar Agape Pers, 1998, hal. 138.

³⁸ Sinkretisme gaya baru diistilahkan dengan sinkretisme modern. Lihat: A. B. Susanto, *Visi Global Para Pemimpin: Sinkretisme Peradaban*, Jakarta: Elex Media Komputindo, Kelompok Gramedia, 1998, hal. 19. Dan istilah sinkretisme gaya baru ditemukan juga dalam: Luthfi Bashari, *Musub Besar Umat Islam*, Jakarta: Lembaga Penelitian dan Pengkajian Islam, 2006, hal. 31. Lihat juga: Hartono Ahmad Jaiz, Agus Hasan

³⁹ Koentjaraningrat, *Sejarah Kebudayaan Indonesia*, Yogyakarta; Jambatan, 1954. Lihat juga: Bambang S. Sulasmon, dkk, *Keadilan dalam Kemajemukan*, hal. 200.

⁴⁰ Peter Beyer, *Religion and Globalization*, London: Sage Publications, 1994, hal. 3. Lihat juga: Bassam Tibi, "Islamic Humanism vs Islamism: Cross-Civilization Bridging," dalam *An Interdisciplinary Journal*, Vol. 95, No. 3, Tahun 2012, hal. 230 dan 254.

paradigma tauhid.⁴¹ Komaruddin Hidayat mengistilahkannya sebagai gerakan ideologis.⁴² Kuntowijoyo menyebutnya gerakan pemurnian agama yang berusaha menghapuskan budaya Islam sinkretik seperti praktek-praktek syirik dan takhayul.⁴³ Ada juga yang menyebutnya sebagai kelompok Islam Puritan dengan satu paham yang menyatakan ajaran para *salaf ash-shalih* sebagai bentuk ajaran Islam yang paling benar, sedang adat istiadat atau budaya lokal dinilai dapat memungkinkan hilangnya otentitas ajaran Islam sehingga dapat berubah bidah dan khurafat.⁴⁴

Sebagian kelompok di atas menurut Haidar Bagir dalam perkembangannya ada yang menjadi gerakan takfirisme yaitu gerakan yang bersikap suka mengkafirkan kelompok muslim yang lain dan terus mengembangkan doktrin *takfir* tersebut secara subjektif.⁴⁵ Di antara mereka juga ada yang menawarkan tatanan sosial ideal namun sulit diverifikasi kebenarannya secara ilmiah karena cenderung normatif dan utopis; lebih mensakralkan simbol-simbol ideologinya; sangat militan dalam membela simbol tersebut, namun penghayatan keagamaannya justru menurun;⁴⁶ sehingga kelompok ini seperti apa yang disebutkan oleh Alfred North Withehead menjadi kelompok yang menyalahgunakan agama untuk mengarahkan emosi para pengikutnya agar mencapai tujuan politiknya;⁴⁷ dan ada juga

⁴¹ M. Amin Rais, "Islam dan Perubahan Sosial-Politik di Negara Sedang Berkembang Suatu Pengantar", dalam John. L. Esposito, Editor, *Islam dan Perubahan Sosial-Politik di Negara Sedang Berkembang (terjemahan Wardah Hafidz)*, Yogyakarta: Bidang Penerbit PLP2M, 1985, hal. 3-5.

⁴² Komaruddin Hidayat, *Menafsirkan Kebendak Tuhan*, Jakarta: TERAJU, 2004, Cetakan II, hal. 231.

⁴³ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam Interpretasi Untuk Aksi*, Bandung: Mizan, 1994, Cetakan VI, hal. 268.

⁴⁴ Imdadun Rahmat, "Islam Pribumi: Mencari Wajah Islam Indonesia," dalam *Jurnal Tashwirul Afkar*, Vol. 1, No. 14 Tahun 2003, hal. 11.

⁴⁵ Haidar Bagir, *Islam Tuhan Islam Manusia Agama dan Spritualitas di Zaman Kacau*, Bandung: Mizan, 2017, hal. 11.

⁴⁶ Komaruddin Hidayat, *Menafsirkan Kebendak Tuhan...*, hal. 231-232.

⁴⁷ Alfred North Withehead, *Mencari Tuhan Sepanjang Zaman dari Agama Kesukuan Hingga Agama Universal (terjemahan Alois Agus Nugrobo)*, Bandung: Mizan, 2019, hal. 72.

sebagian dari mereka yang tidak mempertimbangkan proses asimilasi, akulturasi dan integrasi antara Islam dan budaya.⁴⁸

Proses asimilasi, akulturasi dan integrasi yang pernah terjadi antara Islam dan budaya di masa lalu atau di era globalisasi ini menggambarkan bahwa perjumpaan tersebut tidak bisa dihindari. Artinya Islam tidak mungkin bisa lepas dari budaya dan sebaliknya juga demikian. Keduanya saling melengkapi antara satu dengan yang lainnya.⁴⁹ Namun demikian, fenomena ini terkadang disikapi secara negatif oleh sebagian kelompok Islam yang sikapnya berlebihan dalam mensakralkan simbol tauhid sehingga sering kali menjadi resistensi bagi tradisi masyarakat Islam yang ada, bahkan pada level sikap mengkafirkan muslim lainnya. Untuk itu perlu respon kritis dan analisis Al-Qur`an terhadap kenyataan ini.

Asumsi dasar respon kritis dan analisis tersebut adalah bahwa adanya respon kritis dalam Al-Qur`an terhadap sinkretisme dan sakralisasi simbol tauhid, karena keduanya mengingatkan kembali pada keberlakuan Al-Qur`an secara universal dan sebagai landasan moral-teologis dalam menjawab problematika keagamaan yang tidak terbatas sepanjang zaman.⁵⁰ Misalnya jika sinkretisme dimaknai sebagai percampuran satu agama dengan agama yang berbeda, maka hal ini pernah ditolak oleh Nabi Muhammad SAW pada awal dakwahnya, ketika beliau diajak kaum Musyrikin Mekah untuk beribadah bersama menyembah Tuhan mereka. Peristiwa ini

⁴⁸ Umma Farida, "Islam Pribumi dan Islam Puritan: Ikhtiar Menemukan Wajah Islam Indonesia Berdasar Proses Dialektika Pemeluknya dengan Tradisi Lokal," dalam *Jurnal Fikrah*, Vol. 3, No. 1, Tahun 2015, hal. 147.

⁴⁹ Made Saihu, *Merawat Pluralisme Merawat Indonesia*, Yogyakarta: Deepublish Grup Penerbit CV Budi Utama, 2019, hal. 1.

⁵⁰ Fazlur Rahman, *Islam Sejarah Pemikiran dan Peradaban* (terjemahan M. Irsyad Rafsadie), Bandung: Mizan, 2017, hal. 44. Lihat juga: M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur`an Tafsir Maudhu`i atas Pelbagai Persoalan Umat*, Bandung: Mizan, 1996, hal. 319, dan M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur`an Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 1993, hal. 245.

diabadikan dalam Surah al-Kāfirūn/109: 1-6,⁵¹ yang ditafsirkan oleh M. Quraish Shihab sebagai penolakan sinkretisme secara implisit dengan menggunakan kata dicampurbaurkan.⁵² Berbeda dengan Hamka yang menafsirkan Surah tersebut sebagai penolakan sinkretisme secara eksplisit (jelas dan tegas) disebutkan dengan kata `Cynscritisme` yang diartikan sebagai campuran antara tauhid dengan syirik.⁵³

Adapun kritik Al-Qur`an terhadap sakralisasi simbol tauhid yang berlebihan melampaui batas proporsinya ini seperti yang digambarkan M. Quraish Shihab dalam tafsir Surah al-Rūm/30: 31-32, bahwa mereka seperti suatu kelompok yang hanya membangga-banggakan kelompoknya sendiri dan suka mencela apa yang ada pada selain kelompoknya.⁵⁴ Kritik lainnya terhadap kelompok ini adalah mereka tidak mempertimbangkan proses asimilasi, akulturasi dan integrasi antara Islam dan budaya. Padahal justru Al-Qur`an bersikap adaptif dan akomodatif terhadap budaya. Contohnya pada Surah al-Baqarah/2: 200, yang ditafsirkan oleh Hamka, bahwa kebiasaan atau tradisi bangsa Arab jahiliyah sebelum Islam apabila mereka selesai wukuf di Arafah, mereka menyebut-nyebut nenek moyang mereka untuk kebanggaan. Setelah Islam datang kebiasaan ini tidak dihilangkan seluruhnya akan tetapi diganti dengan cara menyebut nama Allah.⁵⁵ Ini berarti bahwa Islam datang dengan mempertimbangkan proses asimilasi, akulturasi dan integrasi dengan budaya Arab jahiliyah yang telah ada.

⁵¹ Jalaluddin As-Suyuthi, *Sebab Turunya Ayat Al-Qur`an* (terjemahan Tim Abdul Hayyie), Depok: Gema Insani, 2009, hal. 645-645.

⁵² M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an* Volume 15, Jakarta: Lentera Hati, 2002, hal. 678-686.

⁵³ Hamka, *Tafsir Al- Azhar Juzu` XXX*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1987, hal. 282-285.

⁵⁴ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an* Volume 10..., hal. 217-219.

⁵⁵ Hamka, *Tafsir Al- Azhar Juzu` I-II ...*, hal. 142.

Dari uraian di atas dapat disebutkan bahwa percampuran antara Islam dan budaya yang dimaknai sebagai proses sinkretisme baik pada masa lalu maupun masa kini tidak bisa dihindari. Meski demikian, selalu ada kelompok yang menjadi resistensi terhadap sinkretisme dengan sikap yang berlebihan dalam mensakralkan simbol tauhid. Dari kenyataan ini maka timbul permasalahan bagaimanakah kritik Al-Qur`an terhadap sinkretisme dengan mempertimbangkan proses asimilasi, akulturasi dan integrasi antara Islam dan budaya, bukan dengan sikap yang berlebihan dalam mensakralkan simbol tauhid. Permasalahan ini bisa dikatakan hal baru dalam kajian relasi antara Islam dan budaya yang sangat menarik dan layak bahkan penting untuk ditulis, karena fenomena tersebut masih sering muncul sebagai permasalahan keagamaan yang dihadapi bangsa Indonesia saat ini.

Teori trikotomi Clifford Geertz tentang *abangan*, *santri*, dan *priyai* erat kaitannya dengan buku ini. Teori ini mengkatagorikan masyarakat Jawa menjadi tiga kelompok yaitu, *Pertama*, kelompok *Abangan* sebagai kelompok masyarakat pedalaman desa yang sering melakukan sinkretisme dalam ritualnya; *Kedua*, kelompok *santri* adalah suatu kelompok yang berpegang pada ajaran murni Islam dan menolak sinkretisme; *Ketiga*, kelompok *Priyai* yakni kelompok bangsawan atau pembesar yang juga melakukan sinkretisme dalam ritualnya seperti *Abangan*.⁵⁶ Pendekatan yang digunakan Geertz terhadap Islam sebagai agama di masyarakat Jawa dalam teori trikotomi tersebut adalah pendekatan interpretatif.⁵⁷

⁵⁶ Clifford Geertz, *The Religion of Java*, London: The University of Chicago Press, 1960, hal.126-130. Untuk terjemahan buku ini dalam Clifford Geertz, *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa* (terjemahan Aswab Mahasin), Jakarta: Pustaka Jaya, 1981.

⁵⁷ Daniel L. Pals, *Seven Theories of Religion*; dari Animisme E.B. Taylor, *Materialisme Karl Marx hingga Antropologi Budaya C. Geertz* (terjemahan Ali Noer Zaman), Yogyakarta: Qalam, 2001, hal. 397.

Pendekatan interpretatif merupakan pendekatan dimensi kebudayaan yang memandang agama sebagai sistem kebudayaan yang terintegrasi dengan masyarakat. Agama sebagai sistem kebudayaan kemudian mampu mengekspresikan simbol-simbol yang membentuk perasaan dan motivasi yang kuat serta bertahan dalam pemeluknya terus menerus hingga diwariskan secara historis. Simbol-simbol tersebut memformulasikan konsep-konsep hukum atau aturan yang diaktualkan dalam bentuk ritual yang memerlukan interpretasi untuk dipahaminya. Relasi antara agama dan budaya bagi Geertz dapat dipahami dengan dua tahap yaitu, *Pertama* dengan analisa sistem pemaknaan yang ada dibalik simbol; *Kedua* menghubungkan simbol tersebut dengan proses struktur sosial masyarakatnya dan psikologisnya.⁵⁸ Dengan demikian, maka agama menjadi fakta budaya yang tidak lepas dari sistem kebudayaan yang ada dan selalu terkait dengan sistem simbol, oleh karena itu teori simbol Ernst Cassirer dapat memungkinkan untuk dijadikan sebagai landasan teori dalam buku ini.

Simbol bagi Ernst Cassirer merupakan bentuk (*form*) yang tercipta karena adanya realitas manusia dan alam yang ditangkap oleh manusia dalam bentuk pengalaman (*empiris*) yang terdiri dari bahan-bahan (*matter*) yang membentuk dan kemudian berproses menjadi kebudayaan yang meliputi bahasa, mitos, religi, seni, dan ilmu pengetahuan.⁵⁹ Semua aspek ini memberikan gambaran bahwa dalam kehidupan yang praktis manusia tidak bisa hidup hanya mengandalkan sesuatu yang bersifat fisik dalam berekspresi afektif,⁶⁰ melainkan juga memerlukan sesuatu yang bersifat spirit seperti emosi,

⁵⁸ Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, New York: Basic Books, 1973, hal. 67.

⁵⁹ Ernst Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*, New Haven: Yale University Press, 1953, Vol. 1, hal. 10.

⁶⁰ Ekspresi afektif merupakan bahasa yang digunakan manusia untuk mengekspresikan gagasan dan perasaan-perasaan.

imajinasi, kerinduan, kecemasan, keyakinan, rasa cinta dan fantasi, yang semuanya itu melibatkan sistem simbol untuk mengutarakannya atau mengekspresikannya. Jadi manusia tidak bisa lepas dari sistem simboliknya.⁶¹

Sistem simbol juga berlaku pada sistem nilai agama.⁶² Sistem nilai agama faktanya memformulasikan konsep hukum ke dalam bentuk ritual sakral atau simbol sakral.⁶³ Untuk itu, maka teori kesakralan masyarakat (teori sakral dan profan) Emile Durkheim memungkinkan untuk dintegrasikan dan diinterkoneksi dengan sistem simbol agama. Menurut Durkheim semua agama mempunyai dua ciri utama (*domain*) yaitu pertama sakral (*sacred*) sesuatu yang dianggap suci atau bersifat keakheratan, dan yang kedua profan (*profane*) yakni sesuatu yang berlawanan dengan yang sakral dan bersifat keduniaan. Keduanya harus terpisah dan dipisahkan, karena yang sakral merupakan sesuatu yang suci dan disucikan serta memiliki kedudukan yang istimewa dari pada yang profan.⁶⁴ Yang sakral selalu terkait dengan keyakinan atau ritual keagamaan, sedang yang profan adalah sesuatu yang terkait dengan kebudayaan semata. Sedangkan sakralisasi bisa diartikan sebagai proses yang disepakati oleh satu masyarakat untuk mensucikan (mensakralkan) sesuatu benda yang dianggap suci oleh agama sehingga benda tersebut memiliki kedudukan yang istimewa.⁶⁵

Kedudukan yang istimewa bagi yang sakral memiliki tugas utama yakni meneguhkan atau mengokohkan perilaku dalam

⁶¹ Ernst Cassirer, *Manusia dan Kebudayaan: Sebuah Esei Tentang Manusia*, (terjemahan Alois A. Nugroho), Jakarta: Gramedia, 1987, hal. 38.

⁶² Kuntowijoyo, *Paradigma Islam Interpretasi Untuk Aksi...*, hal. 159.

⁶³ Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays...*, hal. 89.

⁶⁴ Emile Durkheim, *The Elementary Forms of The Religious Life* (terjemahan Inyik Ridwan Muzir), Jogjakarta: IRCiSoD, 2017, hal. 53.

⁶⁵ Komarudin Hidayat, "Sakral dan Profan," dalam <https://nasional.sindonews.com/read/1231400/18/sakral-dan-profan-1502983114>. Diakses pada 18 Agustus 2017.

kehidupan yang normal dengan tindakan positif. Ada beberapa karakteristik yang sakral yaitu, *Pertama*, sesuatu yang sakral mempunyai kedudukan dan kekuatan yang superior; *Kedua*, yang sakral memiliki perberbedaan dari keyakinan satu agama dengan agama yang lainnya; *Ketiga*, sesuatu yang sakral tidak boleh tercampuri atau tersentuh dengan yang profan; *Keempat*, yang sakral diliputi oleh berbagai ritus; *Kelima*, sesuatu yang profan dapat menjadi sakral melalui ritus.⁶⁶ Salah satu contoh karakteristik yang sakral tidak boleh tercampuri atau tersentuh dengan yang profan adalah sinkretisme (percampuran) antara Islam dan budaya Jawa, maka sinkretisme menyebabkan desakralisasi ajaran Islam, artinya kesakralan (kemurnian) Islam hilang berubah jadi profan sebagai agama sinkretik seperti Islam Kejawen.

Kritik⁶⁷ terhadap agama sinkretik (sinkretisme), asumsi dasarnya adalah segala sesuatu selain Tuhan tidak ada yang sempurna, oleh karenanya apapun termasuk sinkretisme dapat dikritisi.⁶⁸ Secara metodologis, kritik dapat dipahami sebagai

⁶⁶ Emile Durkheim, "Dasar-dasar Sosial Agama," dalam Roland Roberston, *Agama dalam Analisa dan Interpretasi Sosiologi*, Jakarta: Rajawali, 1988, hal. 35.

⁶⁷ Kritik secara etimologis bahasa Yunannya *clitikos* artinya membedakan, bahasa Yunani Kuno *krites* berarti menghakimi, Inggrisnya *critique* atau *criticism* artinya mencela atau mengecam, dalam KBBI dimaknai sebagai kecaman yang disertai dengan uraian dan pertimbangan baik atau buruknya suatu karya atau suatu pendapat. Bahasa Arabnya kritik *naqd* berarti membayar kontan. Lihat: Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, *Kamus Bahasa Indonesia*, Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008, hal. 761. Lihat: M. A. Rafeq Habib, *A History of Literary Criticism; From Plato to the Present*, United Kingdom: Blackwell Publishing, 2005, hal. 9. Lihat: Chris Baldick, *The Concise Oxford Dictionary of Literary Terms*, New York: Oxford University Press, 2001, hal. 55. Lihat: Ibn Manzur, *Lisan al-Arab*, Beirut: Dar-Al-Ma'rifah, 1979, hal. 4571. Lihat juga Wattimena. A, *Filsafat dan Sains: Sebuah Pengantar*, Jakarta: PT. Grasindo, 2008, hal. 110-111. Secara terminologis tiga gagasan Immanuel Kant yaitu kritik atas rasio murni, kritik atas rasio praktis, dan kritik atas daya pertimbangan dengan menggabungkan rasionalisme dan empirisme. Lihat: Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason* (terjemahan Paul Guyer and Allen W. Wood), New York: Cambridge University Press, 2000, hal. 76. Bagi H. James Jansen kritik sebagai usaha yang sistematis untuk menemukan kesalahan yang ada pada sesuatu. Lihat: H. James Jansen, *A Glossary of John Dryden's Critical Terms*, Mineapolis: University of Mennesota, 1969, hal. 36.

⁶⁸ Rita, *Filsafat Ilmu dan Metodologi Penelitian*, Yogyakarta: C.V ANDI, 2008, hal. 141.

suatu metode atau cara untuk mencari suatu kesalahan atau memuji dengan tepat dengan berusaha menelaah, meneliti, membandingkan, mendiskusikan, menafsirkan, menyeleksi, meninjau ulang, mengomentari, memberi penilaian, dan mengevaluasi.⁶⁹

Kritik terhadap sinkretisme menggunakan pendekatan sintetik-analitik yang berasumsi bahwa isi kandungan Al-Qur`an terdiri dari dua bagian pokok yaitu, *Pertama*, berisi konsep-konsep yang normatif seperti perintah shalat, puasa, zakat, haji dan sebagainya; *Kedua*, Al-Qur`an berisi tentang kisah-kisah atau sejarah dan contoh-contoh (*amtsal-amtsal*) atau perumpamaan yang harus direnungi hakikatnya seperti kisah para Nabi atau simbol-simbol yang mewakili makna kehidupan, contohnya simbol rapuhnya rumah laba-laba dan cara hidup lebah. Jika pada bagian pertama isi Al-Qur`an yang normatif dipahami dan dihayati serta diamalkan oleh setiap individu, maka cara memahami pesan-pesan Al-Qur`an seperti ini disebut dengan pemahaman secara sintetik. Sedangkan pemahaman dengan cara analitik yakni bahwa konsep-konsep Al-Qur`an yang tadinya bersifat normatif untuk kepentingan individu secara subjektif, maka kemudian selanjutnya dipakai untuk mengoperasionalkan konsep-konsep tersebut menjadi kepentingan yang objektif dan profetik untuk transformasi dari psikologis menjadi humanisme, emansipasi, dan transendensi.⁷⁰

Pendekatan analitik tersebut berupaya menjadikan Al-Qur`an yang awalnya bersifat normatif, subjektif, individualistik, dan ahistoris, berubah menjadi spesifik, objektif, struktural, dan historis atau yang disebut dengan

⁶⁹ Hugh Holman, *A Handbook to Literature*, Fourth Edition, Indianapolis: ITT Bobbs-Merrill Educational Publishing Company, 1985, hal. 106. Lihat juga: H. Abrams and Geoffrey Galt Harpham, *A Glossary of Literary Terms*, USA: Wadsworth Cengage Learning, 2012, Ninth Edition, hal. 61-65.

⁷⁰ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam Interpretasi Untuk Aksi...*, hal. 327-331 dan 342.

penafsiran secara kontekstual yaitu interpretasi terhadap teks Al-Qur`an yang berpijak pada interaksi yang diciptakan teks dengan sistem budayanya.⁷¹ Tujuan pendekatan sintetik-analitik yang kontekstual sebagai kritik terhadap sinkretisme ini berupaya untuk mencari suatu kesalahan atau memuji dengan tepat dengan berusaha menelaah, meneliti, membandingkan, mendiskusikan, menafsirkan menyeleksi, meninjau ulang, mengomentari, memberi penilaian, mengevaluasi sinkretisme.⁷²

Upaya mengklasifikasi, mendefinisikan, menafsirkan, menganalisis, dan mengevaluasi sinkretisme atas dasar kritikan yang ada seperti kritik Bhennita Sukmawati dalam disertasinya yang menolak sinkretisme, karena dapat merusak ajaran murni Islam (tauhid);⁷³ dan Hamka menilai sinkretisme sebagai ancaman kemurnian nilai-nilai ketauhidan;⁷⁴ serta juga atas dasar kritik Robert Baird yang mengharamkan sinkretisme karena berdampak desakralisasi pada ajaran suatu agama.⁷⁵ Desakralisasi semacam ini juga bisa terjadi pada kasus mensakralkan simbol tauhid yang dilakukan sebagian kelompok keagamaan secara berlebihan melampaui batas dari proporsinya yang terkadang hanya digunakan untuk kepentingan politis dan ideologis.⁷⁶ Ini artinya sakralisasi simbol tauhid justru dapat menjadi desakralisasi atau profanisasi dari yang sakral.

⁷¹ Sahiron Syamsuddin, dkk, *Hermeneutika al-Qur`an Mazhab Yogya*, Yogyakarta: Islamika, 2003, hal. 117-118.

⁷² Wattimena, *Filsafat dan Sains: Sebuah Pengantar...*, hal. 110-111. Lihat: Geoffrey Galt Harpham, *The Character of Criticism*, New York: Routledge, 2006, hal. 8, dan lihat juga: M. H. Abrams and Geoffrey Galt Harpham, *A Glossary of Literary Terms*, Ninth Edition, USA: Wadsworth Cengage Learning, 2012, hal. 61. Lihat juga: Muhammad Ulinuha, *Rekonstruksi Metodologi Kritik Tafsir*, Jakarta: Azzamedia, 2015, hal. 36.

⁷³ Bhennita Sukmawati, "Sinkretisme Pada Suku Madura," *Disertasi...*, hal. 218.

⁷⁴ Hamka, *Beberapa Tantangan Terhadap Ummat Islam di Masa Kini (Secularisme, Syncritisme dan Ma'siat)...*, hal. 12-13. Lihat juga: Hamka, *Dari Hati ke Hati...*, hal. 194.

⁷⁵ Robert Baird, "Syncretism and the History of Religion," dalam *Leopold, Anita Maria & Jensen, Jeppe Sinding*, ed., *Syncretism in Religion...*, hal. 51-52.

⁷⁶ Komarudin Hidayat, "Sakral dan Profan," dalam <https://nasional.sindonews.com/read/1231400/18/sakral-dan-profana-1502983114>. Diakses pada 18 Agustus 2017.

Desakralisasi bagi Sayyed Hossen Nasr adalah penghapusan sesuatu yang sakral yang dimiliki agama, kemudian yang sakral tersebut direduksi menjadi sesuatu yang profan, harus dikembalikan kesakralan atau kesucian dan keabsolutannya kepada agama dan kemudian hidupkan kembali yang sakral secara tepat dan benar, juga tanpa mencampur adukan sesuatu yang profan dengan yang sakral.⁷⁷ Ini berarti juga bahwa harus ada resakralisasi terhadap simbol agama secara tepat dan benar dan tidak melampaui batas proporsinya.⁷⁸ Untuk itu, Nurcholish Madjid menyarankan perlunya desakralisasi terlebih dahulu yaitu upaya devaluasi secara radikal terhadap benda-benda selain Tuhan dan hanya melakukan sakralisasi terhadap Tuhan semata sebagai kebenaran yang mutlak, karena yang sakral hanyalah Tuhan sedangkan yang selain Tuhan adalah sesuatu yang profan.⁷⁹ Dengan kata lain pada esensinya proses sakralisasi hanya terhadap Tuhan itu sendiri bukan terjebak pada sakralisasi simbol ketuhanan (simbol tauhid) yang berlebihan.

Sakralisasi hanya terhadap Tuhan bukan pada simbol ketuhanan adalah esensi ajaran tauhid yang menurut M. Quraish Shihab merupakan suatu sistem pembebasan bagi manusia dari segala keyakinan yang menyimpang.⁸⁰ Nurcholish Madjid menyebutkan bahwa misi Islam yang

⁷⁷ Sayyed Hossen Nasr, *Knowledge and The Sacred*, Lahore: Suhail Academy, 1988, hal.111.

⁷⁸ Abdul Quddus, "Islam Menjawab Krisis Lingkungan", dalam *Jurnal The Shcool, For Advanced Research SPS UIN Syarif Hidayatullah Jakarta*, Vol. 3. No. 3, Tahun 2011, hal. 7.

⁷⁹ Saiful Muzani, "Berteologi sebagai Praktek Politik Suatu Kesaksian Islam Orde Baru", dalam Ahmad Suaedi, dkk, *Spiritualitas Baru: Agama dan Aspirasi Rakyat*, Yogyakarta: Institut Dian/ Interfidei, 1994, hal. 190-191. Lihat juga: Nurcholish Madjid, *Keislaman, Kemoderenan, dan Keindonesiaan*, Bandung: Mizan: 1987, hal. 171-203, dan Nurcholish Madjid, *Islam, Doktrin, dan Peradaban, Sebuah Telaah Kritis Tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemoderenan*, Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992, hal. xxv.

⁸⁰ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat...*, hal. 14.

utama adalah membebaskan manusia dari kemusyrikan berupa kepercayaan-kepercayaan palsu yang membelenggu jiwa dan memperbudaknya. Baginya ajaran tauhid ini sesungguhnya adalah suatu ide mengenai cita-cita untuk menegakkan keadilan dan persamaan hak bagi seluruh manusia.⁸¹ Sayyid Quthb menegaskan bahwa kemerdekaan yang didasari oleh nilai-nilai ketauhidan yang tinggi dapat menyebabkan seseorang mampu menegakkan kehidupan yang bebas dan tidak tunduk kepada selain Allah serta dapat mewujudkan masyarakat yang baik dan terhormat yang menjunjung tinggi persamaan derajat antara manusia serta mampu menegakkan keadilan sosial.⁸² Atau seperti apa yang dikatakan Azyumardi Azra secara singkat yaitu, “apabila tingkat ketauhidan yang dimiliki manusia itu tinggi, maka rasa kemanusiaannya juga tinggi”.⁸³

Rasa kemanusiaan yang tinggi dalam pandangan Kuntowijoyo merupakan misi utamanya Islam yang teramat besar. Tesis yang dikemukakannya bahwa sentral peradaban Islam adalah humanisme-teosentris yang bertujuan untuk pembebasan dan emansipasi manusia. Humanisme-teosentris dalam penjelasannya bahwa nilai-nilai dasar Islam yang paling sentral adalah tauhid dan juga Islam merupakan agama humanisme yakni agama yang sangat mementingkan manusia sebagai tujuan sentral. Teosentris merupakan sistem nilai Islam yang sentralnya merupakan sistem tauhid yang ajarannya adalah bahwa Tuhan sebagai pusat dari segala sesuatu dan manusia harus mengabdikan sepenuhnya hanya kepada-Nya.⁸⁴

Adapun sistem tauhid tersebut kenyataannya mempunyai

⁸¹ Nurcholish Madjid, *Islam Kerakyatan dan Keindonesiaan*, Bandung: Mizan, 1993, hal. 13.

⁸² Sayyid Quthb, *Keadilan Sosial dalam Islam*, Bandung: Pustaka, 1994, hal. 13.

⁸³ Made Saihu, *Merawat Pluralisme Merawat Indonesia...*, hal. viii. Kalimat tertulis dalam konteks pluralisme agama, kalimat aslinya yaitu “Apabila tingkat keimanan atau ketauhidan manusia itu tinggi, maka dengan sendirinya rasa kemanusiaannya pun tinggi”.

⁸⁴ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam Interpretasi Untuk Aksi...*, hal. 167 dan 229-230.

arus balik kepada manusia itu sendiri. Misalnya banyak sekali ayat Al-Qur`an yang mengemukakan bahwa ketauhidan selalu dikaitkan dengan perbuatan baik. Ini artinya bahwa ketauhidan harus diaktualisasikan dalam bentuk perbuatan baik yang berdampak positif bagi pelakunya dan seluruh manusia. Misalnya zakat yang tujuan akhirnya adalah kesejahteraan sosial bagi manusia. Dengan demikian, manusia harus memusatkan diri hanya kepada satu Tuhan (tauhid), tetapi tujuan akhirnya adalah untuk kepentingan manusia seluruhnya bukan untuk Tuhan. Inilah maksud dari humanisme-teosentris bagi Kuntowijoyo yang kemudian melahirkan sistem simbol yang dibentuk oleh adanya proses dialektika antara sistem tauhid dan sistem budaya. Sistem simbol yang dilahirkan dari sistem tauhid contohnya *amar ma`ruf nahiy munkar* (perintah untuk menyeru kepada kebaikan dan mencegah kemunkaran) yang terdapat dalam Al-Qur`an. *Amar ma`ruf nahiy munkar* ini merupakan rumusan sistem simbol yang ditujukan untuk segala upaya pembebasan dan perolehan hak. Dalam sistem simbol nahiy munkar dapat juga dimaknai menjadi membebaskan manusia dari segala macam kegelapan (*dzulumat*) dan membebaskan manusia dari syirik. Jadi seluruh sistem simbol yang muncul dari rumusan *amar ma`ruf* diarahkan untuk manusia agar menuju kepada cahaya (*nur*), petunjuk Tuhan, atau dapat juga berarti menuju kepada ketauhidan yang murni.⁸⁵

Dengan demikian buku ini berupaya mengintegrasikan dan menginterkoneksi antara teori trikotomi Clifford Geertz, teori simbol Ernst Cassirer, dan teori sakral dan profan Emile Durkheim dengan sinkretisme, sistem budaya, sistem simbol, dan sistem nilai Islam (tauhid) dalam perspektif Al-Qur`an, sehingga dapat dikemukakan sebagai berikut:

⁸⁵Kuntowijoyo, *Paradigma Islam Interpretasi Untuk Aksi...*, hal. 229.

Pertama, sinkretisme jika dimaknai sebagai percampuran antara agama dengan budaya misalnya antara Islam dan budaya Jawa yang melahirkan Islam Kejawen, maka ini terkait dengan teori sakral Emile Durkheim yang menyatakan sesuatu yang sakral dan superior tidak boleh tercampuri dengan yang profan, artinya sinkretisme akan berdampak negatif yaitu menyebabkan desakralisasi ajaran Islam sehingga kesakralan (kemurnian) ajaran Islam berubah menjadi tidak murni lagi. Namun demikian, apabila Islam dilihat dengan pendekatan interpretatif Clifford Geertz sebagai sistem budaya yang mampu mengekspresikan simbol-simbol ketauhidannya secara bijaksana seperti acara *selamatan*, maka sinkretisme antara Islam dan budaya dapat berdampak positif sebagai ajaran yang adaptif dan akomodatif yang mempertimbangkan proses asimilasi, akulturasi dan inetegrasi dengan budaya. Jadi bagi penulis sinkretisme antara Islam dan budaya dapat berkonotasi negatif dan juga dapat berkonotasi positif.

Kedua, analisis tentang sakralisasi simbol tauhid terkait dengan teori sakral Durkheim dan teori simbol Cassirer adalah sakralisasi simbol tauhid secara berlebihan akan menjadikan simbol tauhid yang sakral berubah menjadi profan, seperti kalimat tauhid yang mulanya sakral (suci) berubah menjadi profan ketika digunakan hanya untuk kepentingan politis. Sebaliknya sesuatu yang sebenarnya profan seperti bendera tauhid, namun kemudian menjadi sakral (suci) setelah adanya sakralisasi yang berlebihan (ritual tertentu).



BAB II

KAJIAN TEORITIS TENTANG SINKRETISME

A. Pengertian Sinkretisme Secara Umum

Kajian teoritis tentang sinkretisme secara umum merupakan kajian yang membahas relasi antara agama dan budaya,¹ dan secara khusus sering dibahas dalam aspek teologis, atau juga termasuk ke dalam kajian sejarah pemikiran agama.² Adapun lingkup sinkretisme dalam sub bab ini berkisar pada pengertian sinkretisme baik secara etimologis maupun terminologis; sinkretisme deskriptif dan normatif; sinkretisme sebagai sistem kepercayaan; sinkretisme sebagai sistem ritual; sinkretisme sebagai sistem akidah; sinkretisme sebagai sistem syariat; dan sinkretisme sebagai sistem akhlak. Berikut uraiannya di bawah ini.

1. Sinkretisme secara Etimologis

Kata sinkretisme dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) diartikan sebagai paham atau aliran baru yang merupakan perpaduan dari berbagai paham atau aliran yang berbeda

¹ Daniel L. Pals, *Seven Theories of Religion*; dari Animisme E.B. Taylor, *Materialisme Karl Marx hingga Antropologi Budaya C. Geertz* (terjemahan Ali Noer Zaman), Yogyakarta: Qalam, 2001, hal. 245. Lihat juga: Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, New York: Basic Books, 1973, hal. 45.

² Leopold, Anita Maria & Jensen, Jeppe Sinding, ed., *Syncretism in Religion*, New York: Routledge, 2004, hal. 69. Lihat juga: Darori Amin, *Islam dan Kebudayaan Jawa*, Yogyakarta: Gama Media, 2000, hal. 132.

untuk mencari keserasian, keseimbangan atau keharmonisan.³

Secara etimologis kata sinkretisme ini berasal dari bahasa Yunani *synkretismos* yang berarti merangkaikan, menggabungkan atau menyatukan.⁴ Dalam bahasa Inggris sinkretisme diistilahkan dengan *syncretism* yang berarti menggabungkan atau menyatukan (*to combine*), atau ada yang mengartikannya sebagai percampuran antar budaya,⁵ juga ada yang memaknainya sebagai percampuran praktik-praktik ibadah (ritual) dari berbagai agama.⁶ Dalam bahasa Perancis sinkretisme diistilahkan *syncretisme*, dalam bahasa Jerman *synkretismus*, dalam bahasa Itali *sinkretismo*.⁷

Sedangkan dalam bahasa Arab sinkretisme disebut dengan beberapa istilah seperti *tawfīqiyyah* (تَوْفِيقِيَّةٌ), *al-tawfīq baina al-mu`taqadāt* (التَّوْفِيقُ بَيْنَ الْمُعْتَقَدَاتِ), *talfīqiyyah* (تَلْفِيقِيَّةٌ), *imtizājiyyah* (إِمْتِزَاجِيَّةٌ), atau *takhlīṭ* (تَخْلِيطٌ), yang bisa berarti menggabungkan atau mencampurkan perkara-perkara yang tidak sepadan.⁸

³ Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) Kamus Versi Online/Daring (Dalam Jaringan), "Sinkretisme," dalam <https://kbbi.web.id/sinkretisme>. Diakses pada 28 Mei 2020

⁴ William L. Reese, *Dictionary of Philosophy and Religion*, New Jersey: Humanities Press Inc., 1980, hal. 564. Lihat juga: Bouyer L., *Dictionnaire Théologique*, Tournai: Desclée, 1963, hal. 614. Istilah sinkretisme dalam bahasa Yunani ada yang menyebutnya *synkretizien* atau *syncretismos*, namun keduanya memiliki persamaan makna. Lihat: Elizabeth Ezenweke dan Ikechukwu Kanu, "Perspectives of Syncretism and its Modern Trend: A Case of Christian and African Traditions," dalam *Jurnal UJAH: Unizik Journal of Arts and Humanities*, Vol. 13, No. 2, Tahun 2012, hal. 73. Lihat juga: Ros Aiza Mohd Mokhtar dan Che Zarrina Sa'ari, "Sinkretisme dalam Adat Tradisi Masyarakat Islam," dalam *Jurnal Usuluddin*, Vol. 43, No. 3, Tahun 2016, hal. 69-90. Dan lihat juga: M. Wasim Bilal, "Sinkretisme dalam Kontak Agama dan Budaya di Jawa," dalam *Jurnal Ilmu Pengetahuan Agama Islam Al-Jamī'ah*, Vol. 3. No. 55, Tahun 1994, hal. 110-120.

⁵ Catherine Soaner, ed., *Oxford Dictionary, Thesaurus and Word Power Guide*, New York: Oxford University Press Inc., 2001, hal. 512.

⁶ John L., *The New Encyclopaedia Britannica*, Chicago: Encyclopaedia Britannica Inc., 1976, hal. 214.

⁷ Paul F. ed., *Encyclopedia of Philosophy and Psychology*, New Delhi: Cosmo Publications, 1986, hal. 345.

⁸ Roz Aiza Mohd Mokhtar, "Konsep Sinkretisme Menurut Perspektif Islam," dalam *Jurnal Afkar: Jurnal Akidah & Pemikiran Islam*, Vol. 17, No 1, Tahun 2015, hal. 54. Lihat juga: Debs Muhammad, *Mu'jam al-'Ulūm al-Ijtima'iyyah*, Beirut: Academia, 1993, hal. 331. Dan lihat juga: Ahmad Zaki Badawi, *Mu'jam Mustalahāt al-'Ulūm al-Ijtima'iyyah*, Beirut: Maktabah Lubnan, t.t., hal. 419. Serta lihat juga: Munir Baalbaki, *al-Mawrid*, Beirut: Dar Elm Malayin, 1969, hal. 349.

Penggunaan istilah sinkretisme dalam berbagai bahasa seperti yang disebutkan di atas, pada dasarnya bermula digunakan dalam bahasa Yunani Kuno oleh Plutarch seorang ahli sejarah Yunani dengan kata *sinkretismos*.⁹

Plutarch menyebutkan bahwa kata *synkretismos* pertama kali digunakan pada masa Yunani kuno, diperkirakan sekitar 46 M hingga 120 M. Plutarch mengemukakan sinkretisme sebagai istilah politik yang menggambarkan kesatuan dan persatuan masyarakat yang ada di pulau Cretan dalam menghadapi musuh yang sama dan menghentikan permusuhan di antara saudara sendiri.¹⁰

Sinkretisme versi Plutarch di atas menurut Che Zarina digunakan sebatas pada semangat primordialisme saja oleh bangsa Cretan yang dimaknai sebagai penyatuan dua hal yang berbeda dengan tujuan mendapatkan keharmonisan atau perdamaian.¹¹ Atau juga bisa dikatakan sinkretisme secara terbatas disini diartikan hanya sebagai upaya mencari titik temu dari perbedaan yang ada dengan menyatukan atau mencampurkan perkara-perkara yang tidak sepadan agar memperoleh keharmonisan dan perdamaian.¹²

Kemudian sinkretisme yang dimaksud Plutarch tersebut oleh para teolog Protestan dari Barat abad ke-16 dan 17 diistilahkan

⁹ Plutarch adalah sejarawan kebangsaan Yunani, lahir di Chaeronia Greek sekitar tahun 46 dan 47 AD dan meninggal dunia di Antara pada tahun 120-125 AD, karyanya yang terkenal ialah *Moralia* yang ditulis dalam bentuk dialog dan surat. Karyanya tersebut diterjemahkan ke dalam berbagai bahasa seperti bahasa Latin, Syriac, Perancis, Jerman dan Inggris sekitar pada abad keenam sampai abad ketujuh belas. Lihat: Plutarch, *Moralia*, (terjemahan Frank Cole Babbitt), London: William Heinemann Ltd, 1960, hal. 1: ix-xxx. Dan lihat juga: Donald M. Borchert, *Encyclopedia of Philosophy*, New York: MacMillan Reference, t.t., hal. 647.

¹⁰ Plutarch, *Moralia I* (Terjemahan Babbitt, Frank Cole), London: William Heinemann Ltd., 1960, hal. ix-xxx. Lihat juga Donald M. Borchert, *Encyclopedia of Philosophy*, New York: MacMillan, t.t., hal. 647.

¹¹ Che Zarina, "Konsep Sinkretisme," dalam *Jurnal AFKAR*, Vol. 1, No. 17, Tahun 2015, hal. 51.

¹² A. Belford, *The Encyclopedia Americana International Edition*, Connecticut: Grolier Incorporated, 1996, hal. 180.

dengan synkerannumi yang menggambarkan penyatuan atau penggabungan agama, atau juga upaya menggabungkan antara mazhab yang berbeda dalam Kristen dengan tujuan mendamaikan perbedaan doktrin yang ada.¹³

Menurut Cross, keharmonisan dan perdamaian yang menjadi tujuan awal dari sinkretisme memang ternyata bisa menyatukan berbagai doktrin yang bertentangan dengan suatu agama,¹⁴ sebagaimana yang disebutkan oleh Levinskaya dengan mengungkap istilah sinkretisme yang biasanya dipakai untuk menyatukan agama Kristen dengan berbagai aliran berbeda.¹⁵ Misalnya pada abad ke-17 sinkretisme dipraktikkan oleh Calextus seorang pengikut Luther hingga disebut sebagai sinkretis, yang berusaha keras mendamaikan dan menyatukan doktrin-doktrin teologis Protestan yang ada dengan Katolik atau agama lainnya. Dan kemudian pada ujungnya Kristen menjadi agama yang sinkretik, karena mencampurkan beberapa konsep seperti Judaistis, Hellenistis dan Gnostik ke dalam ajarannya, bahkan menurut Russell Chandran bahwa segala formulasi teologis Kristen dipaksa bersifat sinkretik.¹⁶

Meskipun pada mulanya istilah sinkretisme identik dengan upaya untuk menyatukan Kristen dengan berbagai aliran yang ada, akan tetapi Norazit menyebutkan bahwa istilah sinkretisme dalam perkembangannya diperluas makna penggunaannya secara umum yakni sebagai percampuran antara agama dengan agama lain, agama dengan filsafat atau agama dengan budaya.¹⁷ Ini berarti juga bahwa istilah sinkretisme berlaku pada Islam

¹³ Leopold, Anita Maria & Jensen, Jeppe Sinding, ed., *Syncretism in Religion...*, hal. 15.

¹⁴ Cross, *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, New York: Oxford Press., 1997, hal. 476.

¹⁵ Irina A. Levinskaya, "Syncretism, The Term and Phenomenon," dalam *Tyndale Bulletin*, Vol. 1, No. 3, Tahun 1993, hal. 117-128.

¹⁶ Yayasan Lembaga SABDA (YLSA), "Sinkretisme dalam Pandangan Alkitab," dalam *Jurnal Pelita Zaman*, Vol. 1, No. 1, Tahun 1986, hal. 19.

¹⁷ Norazit Selat, *Konsep Asas Antropologi*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1989, hal. 130.

seperti yang dikemukakan oleh Clifford Geertz dan Andrew Beatty dengan kajian relasi antara Islam dengan budaya Jawa,¹⁸ atau secara umum seperti yang disinggung oleh Syamsul Azizul Marinsah dan Mohd Anuar Ramli bahwa fenomena sinkretisme menjadi perkara yang berlaku kepada semua agama termasuk Islam. Hanya saja menurut keduanya istilah yang mewakili sinkretisme pada masa awal Islam sebelum abad ke-16 dan 17 berkonotasi negatif misalnya syirik, bidah dan khurafat.¹⁹

Selanjutnya selain istilah syirik, bidah dan khurafat, kemudian para sarjana muslim mengkaitkan sinkretisme dengan istilah-istilah lainnya dalam bahasa Arab seperti *tawfīqiyyah* (تَوْفِيقِيَّةٌ), *al-tawfīq baina al-mu`taqadāt* (التَّوْفِيقُ بَيْنَ الْمُعْتَقَدَاتِ), *talfīqiyyah* (تَلْفِيقِيَّةٌ), *imtizājiyyah* (إِمْتِزَاجِيَّةٌ), atau *takhliṭ* (تَخْلِيطٌ).²⁰ Semua istilah ini digunakan untuk menyesuaikan pengertian dari sinkretisme yang sudah ada dan digunakan di dunia Barat.

Dari beberapa istilah sinkretisme dalam bahasa Arab tersebut, namun istilah yang paling sesuai menurut antropolog muslim Indonesia yang bernama M. Bambang Pranowo dan Sumanto al-Qurtuby yakni *al-tawfīq baina al-mu`taqadāt* (التَّوْفِيقُ بَيْنَ الْمُعْتَقَدَاتِ) yang berarti upaya mencari keserasian antara dua kepercayaan atau keyakinan yang berbeda.²¹ Sedangkan *tawfīqiyyah* (تَوْفِيقِيَّةٌ) dalam kamus *al-Mawarid* diartikan sebagai upaya untuk mendamaikan atau mengharmoniskan dua agama

¹⁸ Andrew Beatty, *Variasi Agama di Jawa: Suatu Pendekatan Antropologi* (terjemahan Achmad Fedyanai Saifuddin), Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999, hal. 43. Lihat juga: Clifford Geertz, *The Religion of Java*, London: The University of Chicago Press, 1960, hal.126-130. Lihat juga: Clifford Geertz, *Abangan, Santri, Priyayi dalam masyarakat Jawa*, Jakarta: Pustaka Jaya, 1981 hal. 112.

¹⁹ Herlianto, "Injil dan Sinkretisme," dalam *Journal Pelita Zaman*, Vol. 11, No. 2 Tahun 1996, hal. 1-2. Lihat juga: Syamsul Azizul Marinsah dan Mohd Anuar Ramli, "Sinkretisme dalam Adat Masyarakat Bajau di Sabah," dalam *International Journal of Islamic Thought...*, hal. 85.

²⁰ Roz Aiza Mohd Mokhtar, "Konsep Sinkretisme Menurut Perspektif Islam," hal. 55.

²¹ Bambang Pranowo, *Memahami Islam Jawa*, Jakarta: Pustaka Alvabet, 2009, hal. 57. Lihat juga: Syamsul Azizul Marinsah dan Mohd Anuar Ramli, "Sinkretisme dalam Adat Masyarakat Bajau di Sabah," dalam *International Journal of Islamic Thought...*, hal. 26.

atau kepercayaan yang bertentangan.²² Dan dalam bidang filsafat istilah *tawfiqiyyah* (تَوْفِيقِيَّةٌ) berarti sebagai upaya untuk mengharmonikan (*harmonization*) antara agama dan filasaf.²³

Selanjutnya istilah dalam bahasa Arab yang sesuai dengan sinkretisme yakni *talfiqiyyah* (تَلْفِيقِيَّةٌ) yang berarti mencantumkan, mengumpulkan dan menyatukan.²⁴ Dalam ilmu *uṣūl al-fiqh*, *talfiqiyyah* dimaknai sebagai tindakan upaya menggabungkan antara mazhab fiqh yang berbeda dalam satu perkara tertentu.²⁵ Dalam arti lain yaitu mengamalkan satu perkara dengan dua pendapat bersama-sama atau salah satu dari kedua pendapat tersebut dengan tujuan mencari kemudahan.²⁶ Secara umum *talfiqiyyah* (gabungan/campuran) dimaknai sebagai suatu aliran pemikiran yang menggabungkan unsur-unsur yang berbeda hingga melahirkan satu pemikiran yang baru.²⁷

Sedangkan untuk istilah *imtizājiyyah* (اِمْتِزَاجِيَّةٌ), menurut Mualimin istilah ini juga mewakili sinkretisme, karena istilah *imtizajiyah* digunakan dalam bahasa Arab sebagai ciri agama sinkretik yang diistilahkan dengan *al-diyannah al- imtizājiyyah* dan bermakna percampuran atau pembauran perkara-perkara yang tidak sepadan di antara agama atau kepercayaan yang

²² Munir Baalbaki, *al-Mawrīd...*, hal. 349.

²³ Averroes, *On The Harmony of Religion and Philosophy* (terjemahan George F. Hourani), London: Messrs Luzag & Co, 1976, hal. 23.

²⁴ Ibn Manzur, Muhammad bin Mukram, *Lisān al-Arab*, Beirut: Dār al-Sadir, 1990, hal. 330. Lihat juga: Ibrahim Anis et. al, *al-Mu`jam al-Wasīf*, Damsyik: Majma` al-Lughah al-Arabiyyah, t.t, hal. 833.

²⁵ Al-Bani al-Husayni, *Umdah al-Taḥqīq fī al-Taqlīd wa al-Talfīq*, Damshik: Dār al-Qadiri, 1997, hal. 183.

²⁶ Sano, Qutb Mustafa, *Mu`jam Muṣṭalahāt Uṣūl al-Fiqh*, Beirut: Dār al-Fikr, 2000, hal. 146.

²⁷ Abd al-Haq Zariwh et al., *Al-Insān wa al-Mujtama`*, Algeria: Kulliyah al-Ulūm al-Insāniyyah wa al-Ulūm al-Ijtima'iyyah, Jami'ah Tlemcen, 2016, hal. 153. Lihat juga: Debs Muhammad, *Mu`jam al-Ulūm al-Ij ṣ tima`iyyah...*, hal. 331. Dan juga: Ahmad Zaki Badawi, *Mu`jam Mustalahāt al-Ulūm al-Ijtima`iyyah...*, hal. 419. Lihat juga: A.W. Munawwir, *Kamus Al- Muanawwir Arab-Indonesia Terlengkap*, Yogyakarta: t.p., 1984, hal. 389 dan 1372.

berbeda.²⁸

Dan yang selanjutnya *takhlīt* (تَحْلِيْطٌ), menurut Muhsin Adekunle Balogun, *takhlīt* yang berarti campur aduk dan makna ini sangat memiliki persamaan arti dengan istilah sinkretisme, jika penggunaan istilah *takhlīt* (تَحْلِيْطٌ) tersebut merujuk pada penggunaannya dalam bidang agama.²⁹ Pendapat Muhsin didukung oleh S. L Jimoh yang menyebutkan bahwa pelaku sinkretik yang mengamalkan sinkretisme disebut dengan istilah *mixer* atau *mukhliṭūn*.³⁰

Dari uraian di atas dapat disebutkan bahwa secara etimologis sinkretisme digunakan oleh dunia Barat, Kristen dan Islam dengan berbagai istilah yang berbeda untuk mewakilinya, meskipun demikian pada esensinya memiliki persamaan makna yaitu sinkretisme sebagai campuran perkara-perkara yang tidak sepadan, atau sebagai percampuran antara agama dengan agama lain, agama dengan filsafat atau agama dengan budaya. Untuk melengkapi pengertian sinkretisme secara etimologis yang terbatas ini, maka kajian teoritis selanjutnya adalah menguraikan sinkretisme secara terminologis.

2. Sinkretisme secara Terminologis

Secara terminologis menurut A. Belford, sinkretisme dapat dipahami sebagai satu proses percampuran, pembauran, dan penyatuan, antara satu unsur dengan unsur yang lain dengan tujuan memperoleh keserasihan atau keharmonisan bagi perkara-perkara yang saling bertentangan.³¹ Sedangkan Rick

²⁸ Syamsul Azizul Marinsah dan Mohd Anuar Ramli, "Sinkretisme dalam Adat Masyarakat Bajau di Sabah," dalam *International Journal of Islamic Thought...*, hal. 85.

²⁹ Muhsin Adekunle Balogun, "Syncretism Belief and Practices Amongst Muslims in Lagos State Nigeria; With Special Reference to the Yoruba Speaking People of Epe" *Disertasi*, School of Philosophy, Theology and Religion, The University of Brimingham, 2011, hal. 37.

³⁰ S.L. Jimoh, *Kufr in Broader Perspectives*, Lagos: The Companion, 1995, hal. 19.

³¹ A. Belford, *The Encyclopedia Americana International Edition*, Connecticut: Grolier Incorporated, 1996, hal. 180.

Brown mendefinisikan sinkretisme lebih rinci lagi yaitu sebagai percampuran antara budaya dengan budaya yang berbeda, dan percampuran antara satu agama dengan agama yang berbeda, yang hasilnya bisa melahirkan kebudayaan baru, aliran atau kepercayaan baru.³²

Sejalan dengan Rick Brown, Catherine Soaner mengemukakan bahwa sinkretisme merupakan campuran perkara-perkara yang tidak sepadan, atau bisa dimaknai sebagai percampuran antara agama dengan agama, agama dengan filsafat, dan agama dengan budaya.³³

Sinkretisme sebagai campuran agama dengan agama lain, agama dengan filsafat atau dengan budaya, merupakan pemetaan umum dalam kajian teoritis tentang sinkretisme seperti juga yang disebutkan oleh Roz Aiza Mohd Mokhtar yang membagi bentuk sinkretisme ke dalam tiga katagori yaitu, *Pertama*, sinkretisme sebagai percampuran antara agama yang satu dengan agama yang lain; *Kedua*, sinkretisme sebagai percampuran antara agama dengan pemikiran filsafat; dan *Ketiga*, sinkretisme sebagai percampuran antara agama dengan budaya.³⁴

Sinkretisme yang diartikan sebagai percampuran menurut Sumanto bisa berarti percampuran antara kebudayaan yang saling bertentangan.³⁵ Pengertian ini sejalan dengan apa yang dikemukakan oleh Muhammad Hanif, bahwa sinkretisme merupakan proses menggabungkan dua kebudayaan yang berbeda secara akulturasi, penerimaan atau reaksi.³⁶

³² Rick Brown, "Contextualization Without Syncretism," dalam *International Journal of Frontier Missions*, Vol. 23, No. 3, Tahun 2006, hal. 127-133. Lihat juga: *Kamus Antropologi*, Jakarta: Akademika Presindo, 1985, hal. 373.

³³ Catherine Soaner, ed., *Oxford Dictionary, Thesaurus and Word Power Guide*, hal. 1311.

³⁴ Ros Aiza Mohd Mokhtar, "Konsep Sinkretisme Menurut Perspektif Islam," dalam *Jurnal Afkar: Jurnal Akidah & Pemikiran Islam...*, hal. 52.

³⁵ Sumanto al-Qurtubi, *Arus Cina- Islam-Jawa*, Yogyakarta: Inspeal Ahimsakarya Press, 2003, hal. 67.

³⁶ Muhammad Hanif, "Dakwah Islam Kultural: Studi atas Apresiasi Kiai Masrur Ahmad MZ (lahir 1963) terhadap Seni Jathilan di Kelurahan Wukirsari, Cangkringan, Sleman, Yogyakarta," *Disertasi*, Yogyakarta: Universitas Gadjah Mada, 2006, hal. 45.

Dalam pandangan Arif Aulia Rahman sinkretisme juga sebagai fenomena bercampurnya praktik dan kepercayaan dari satu agama dengan agama lain sehingga menciptakan tradisi agama yang berbeda.³⁷ Contohnya seperti yang disebutkan oleh Anis Malik Toha yaitu Brahma Samaj dan Ramakrishna Mission di India yang merupakan percampuran antara Hindu dengan Kristen.³⁸

Selain Brahma Samaj dan Ramakrishna Mission di India juga ada agama Din Ilahi di Iran dikenal dengan Zoroastrianisme dalam bahasa Yunani disebut Zoroaster adalah sebuah agama yang berasal dari Persia Kuno (Iran). Di Iran, yang dikenal dengan sebutan Mazdayasna yakni kepercayaan menyembah kepada Ahura Mazda (Tuhan yang bijaksana). Din Ilahi ini merupakan hasil percampuran antara Islam dengan agama Zoroaster.³⁹ Menurut Carsten Colpe bahwa agama Din Ilahi ini disebarkan oleh kaisar Mughal Akbar yang Agung pada tahun 1582 M.⁴⁰ Contoh lainnya yaitu agama Sikh di Indo-Pakistan, Punjab. Agama Sikh merupakan percampuran antara ajaran Hindu (Brahmanisme-Hinduisme) dengan ajaran Islam.⁴¹

Sedangkan sinkretisme sebagai campuran agama dengan filsafat contohnya adalah agama Druze di Timur Tengah yang merupakan percampuran Islam murni dan pemikiran filsafat.⁴² Kaum Druze menganggap bahwa mereka adalah

³⁷ Arief Aulia Rahman, "Akulturasi Islam dan Budaya Masyarakat Lereng Merapi Yogyakarta: Sebuah Kajian Literatur," dalam *Jurnal INDO-ISLAMIKA*, Vol. 1, No. 2, Tahun 2012, hal. 160.

³⁸ Anis Malik Toha, *Tren Pluralisme Agama Tinjauan Kritis*, Depok: Perspektif Kelompok Gema Insani, 2015, hal. 165.

³⁹ S.A Nigosian, *World's Faiths*, New York: St. Martin's Press, 1990, hal. 87-91, dan Mary Pat Fisher, *An Encyclopedia of The World's Faith Living Religions*, London: Tauris Publisher, 1997, hal. 208-214.

⁴⁰ Carsten Colpe, "Syncretism", dalam Eliade, Mircea., ed., *The Encyclopedia of Religion*, New York: Simon & Schuster Macmillan, 1987, hal. 226.

⁴¹ Muhammad In'am Esha, "Agama Sikh di India (Sejarah Kemunculan, Ajaran dan Aktivitas Sosial-Politik)," dalam *Jurnal el-Harakah*, Vol. 8, No. 1, Tahun 2006, hal. 84.

⁴² Anis Malik Toha, *Tren Pluralisme Agama Tinjauan Kritis...*, hal. 165.

umat monoteisme atau *muwahiddun* dan berkeyakinan bahwa mereka merupakan umat pembaruan, namun demikian mereka masih dianggap oleh sebagian muslim bahwa mereka pada dasarnya bukan Muslim.⁴³ Ada yang mengatakan bahwa agama Druze ini merupakan salah satu paham agama sekte dari Syiah Ismailiyah pada zaman era kerajaan Fatimiyyah pada abad ke-10 yang dipelopori oleh Tariq al-Hakim. Pemeluk agama ini percaya bahwa Tariq al-Hakim tersebut merupakan jelmaan Tuhan.⁴⁴

Adapun contoh sinkretisme sebagai campuran agama dengan budaya seperti yang disebutkan oleh Darori Amin dan Koentjaraningrat pada Islam Kejawaen di Nusantara yang merupakan percampuran Islam dengan budaya lokal Jawa.⁴⁵

Contoh-contoh dari ketiga kategori sinkretisme yang disebutkan di atas memberikan penjelasan bahwa sinkretisme bisa dikatakan merupakan sebuah paradigma yang mengakui perlunya suatu unsur-unsur dari sistem pandangan hidup seperti tradisi atau budaya, agama dan ilmu pengetahuan disesuaikan atau mungkin disatukan dengan unsur lainnya agar saling melengkapi dan menyempurnakan, dengan asumsi karena masing-masing dari keduanya mempunyai kelebihan dan kekurangan.⁴⁶

Dengan demikian secara terminologis sinkretisme bisa dartikan sebagai suatu pemikiran, kepercayaan atau praktik ritual yang kecenderungannya berusaha untuk mencampuradukan bermacam-macam unsur yang berbeda-beda bahkan bertolak belakang, yang berasal dari agama lain atau dari tradisi budaya

⁴³ Skutsch, ed., *Encyclopedia of the World's Minorities*, New York: Routledge, 2013, hal. 410.

⁴⁴ Chad Kasseem Radwan, "Assesing Druze Identity and Strategies For Perserving Druze Heritage in North America," *Disertasi* University of South Florida, 2009, hal. 70.

⁴⁵ Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa*, Jakarta: Balai Pustaka, 1984, hal. 299. Lihat juga: Darori Amin, *Islam dan Kebudayaan Jawa...*, hal. 100.

⁴⁶ Asliah Zainal, *Menjaga Adat, Menguatkan Agama Katoba dan Identitas Muslim Muna*, Yogyakarta: CV Budi Utama, 2018, hal. X.

setempat yang kemudian diintegrasikan dalam satu wadah tertentu seperti aliran baru, kepercayaan baru atau agama baru agar mencapai keharmonisan dan perdamaian. Namun ada pandangan yang berbeda terhadap aliran baru, kepercayaan baru atau agama baru (hasil sinkretisme) ini, setidaknya ada dua pandangan yaitu pandangan deskriptif yang menilai positif sinkretisme dan pandangan normatif yang menilai negatif sinkretisme.

3. Sinkretisme Deskriptif dan Normatif

Edwin Zenner menyebutkan bahwa ada dua pandangan yang berbeda dalam mengkaji konsep sinkretisme. Kedua pandangan tersebut menurutnya tetap menggunakan istilah yang sama yaitu sinkretisme walau kenyataannya kajian yang mereka lakukan terhadap sinkretisme saling bertentangan.⁴⁷ Kedua pandangan ini bagi Baird menyebabkan perdebatan tentang sinkretisme semakin hangat.⁴⁸

Perdebatan yang didiskusikan tersebut berkisar pada sinkretisme yang bersifat deskripsi dan bersifat normatif. Sinkretisme yang bersifat deskripsi (sinkretisme deskriptif) menampilkan sinkretisme sebagai fenomena secara utuh apa adanya tanpa penilaian negatif terhadapnya atau justru dapat dipandang sebagai sesuatu yang positif. Sedangkan pada sinkretisme yang bersifat normatif (sinkretisme normatif) yaitu sinkretisme harus ditinjau dengan norma atau kaidah yang berlaku, hingga akibatnya kemudian sinkretisme bisa saja dinilai negatif.⁴⁹

⁴⁷ Edwin Zenner, "Orthodox Hybridities: Anti-Syncretism and Localization in the Evangelical Christianity of Thailand," dalam *Anthropological Quarterly*, Vol. 78, No. 3, Tahun 2005, hal. 321.

⁴⁸ Robert Baird, "Syncretism and the History of Religion" dalam Leopold, Anita Maria & Jensen, Jeppe Sinding, ed., *Syncretism in Religion...*, hal. 48.

⁴⁹ Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) Kamus Versi Online/Daring (Dalam Jaringan), "Normatif," dalam <https://kbbi.web.id/normatif>. Diakses pada 28 Mei 2020. Lihat juga: Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) Kamus Versi Online/Daring (Dalam Jaringan), "Deskriptif," dalam <https://kbbi.web.id/deskriptif>. Diakses pada 28 Mei 2020.

Penilaian positif atau negatif terhadap sinkretisme di atas menjadi perdebatan yang melahirkan dua aliran yang saling berlawanan terhadap kajian sinkretisme yaitu aliran pertama mereka yang berusaha menghilangkan penilaian negatif terhadap sinkretisme, mereka disebut aliran deskriptif terhadap sinkretisme. Dan aliran yang kedua yaitu aliran normatif yang memberikan penilaian negatif terhadap sinkretisme. Adapun cara pandang aliran yang pertama (aliran deskriptif) adalah mereka tidak memberikan penilaian sakral atau tidak sakral terhadap hasil sinkretisme, di antara mereka seperti Shaw dan Stewart, keduanya membahas sinkretisme dengan panjang lebar tanpa memberikan makna sinkretisme sebagai percampuran perkara-perkara tidak sepadan yang saling bertentangan, akan tetapi Shaw dan Stewart menawarkan konsep sinkretisme sebagai sintesis agama pada umumnya dalam proses sejarah yang berkisar pada hubungan antara agama dan budaya serta pengaruhnya sebagai fenomena yang biasa muncul.⁵⁰

Fenomena sinkretisme yang biasa muncul, menurut Andre Droogers secara luas dapat ditemukan pada permulaan dan perkembangan setiap agama dalam panggung sejarah.⁵¹ Bagi Kamstra, sinkretisme merupakan fenomena yang muncul secara universal yang dibutuhkan oleh berbagai struktur sosial kemasyarakatan dalam proses komunikasi baik antara agama dengan budaya, maupun antara satu budaya dengan budaya yang lain.⁵² Singkatnya keniscayaan sinkretisme dalam panggung sejarah agama dari masa ke masa tersebut secara deskriptif dianggap wajar kemunculannya tanpa adanya pengaruh negatif.

⁵⁰ Charles Steward & Rosalind Shaw, ed., *Syncretism/Anti Syncretism: The Politics of Religious Synthesis*, London & New York: Routledge, 1994, hal. 128.

⁵¹ Andre Droogers, "Syncretism, Power, Play," dalam Anita Maria Leopold & Jeppe Sinding Jensen, ed., *Syncretism in Religion*, hal. 217.

⁵² J.H Kamstra, *Encounter or Syncretism: The Initial Growth of Japanese Buddhism*, Leiden: E.J. Brill, 1967, hal. 23 dan 217.

Pandangan deskriptif lainnya terhadap sinkretisme seperti apa yang di argumentasikan oleh Michael Pye, bahwa sinkretisme pada dasarnya hanya merupakan wujud bersama secara harmonis antara agama atau antara perkara yang berbeda tanpa adanya pertentangan di dalamnya.⁵³ Argumentasi ini diperkuat oleh Reese, yang menganggap sinkretisme sebatas kombinasi antara kepercayaan yang berbeda tanpa kritik terhadapnya.⁵⁴

Bagi aliran deskriptif tidak ada kritik terhadap sinkretisme, melainkan justru sinkretisme dapat bernilai positif yang bisa melahirkan kebudayaan baru yang lebih beradab. Misalnya lahirnya peradaban baca tulis (budaya intelektual); munculnya bahasa universal yang mendunia;⁵⁵ dan transformasi dari kebudayaan tradisional menjadi kebudayaan industri disertai kemajuan ilmu dan teknologi. Selain itu juga bagi aliran ini sinkretisme bisa melahirkan perubahan ke arah yang lebih baik bagi kehidupan masyarakat multikultural yang hidup dalam nilai-nilai pluralitas agama.⁵⁶

Nilai positif sinkretisme pada aspek keagamaan dalam pandangan aliran deskriptif ini didasarkan pada argumentasi yang mereka bangun, misalnya seperti yang dideskripsikan oleh Bisri Affandi, bahwa Islam yang dibawa ke Indonesia oleh para pedagang dari Gujarat India Barat telah dipengaruhi oleh sinkretisme Islam dengan Hindu yang sudah ada sebelumnya, sehingga memudahkan Islam untuk dikenal dan diikuti oleh penduduk aslinya tanpa menghilangkan seluruh tradisi lokal

⁵³ Michael Pye, "Syncretisme and Ambiguity," dalam *Numen: International Review for the History of Religions*, Vol.18, No. 2, Tahun 1971, hal. 93.

⁵⁴ William L. Reese, *Dictionary of Philosophy and Religion*, hal. 565.

⁵⁵ Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilization and the Remarking of World Other*, New York: Simon and Schuser, 1996. Lihat juga: Samuel P. Huntington, *Benturan Antarperadaban Dan Masa Depan Politik Dunia* (terjemahan M. Sadat Ismail), Yogyakarta: CV. Qalam Yogyakarta, 2002, hal. 75-92.

⁵⁶ Bambang S. Sulasmon, dkk, *Keadilan dalam Kemajemukan*, Jakarta: PT. Sinar Agape Pers, 1998, hal. 138.

yang dilakukan.⁵⁷

Tradisi penduduk asli yang bersinkretis dengan Islam dicontohkan pula oleh Magiman dalam tradisi adat masyarakat Kedayan di Kampung Selanyau secara Islami dalam bentuk acara “Makan Tahun” sebagai manifestasi rasa syukur kepada Allah atas karunia-Nya berupa kemakmuran. Menurut Magiman ini merupakan contoh sinkretisme yang bernilai positif.⁵⁸

Sinkretisme yang bernilai positif juga disebutkan oleh Nur Syam, beliau menemukan konsep baru yang dia istilahkan dengan Islam kolaboratif yakni realitas keberagamaan yang mengadopsi secara adaptif dan akomodatif tradisi lokal yang tidak bertentangan dengan ajaran Islam dan justru bahkan memperkuat ajaran Islam secara terus menerus secara transformatif,⁵⁹ sebagaimana contoh konkritnya seperti yang disebutkan oleh Alifuddin, yaitu tradisi masyarakat Buton yang berinteraksi secara adaptif dan akomodatif dengan Islam pada abad ke-19 yang kemudian bertransformasi melahirkan kesultanan Buton.⁶⁰

Hal yang serupa terkait dengan sinkretisme yang positif seperti kedatangan masyarakat Tionghoa di Makassar yang sebagian kecil dari mereka sudah mengenal Islam di Cina sejak kekuasaan Dinasti Tang sekitar tahun 619-907 M, ini berdampak terjadinya sinkretisme antara Islam, kepercayaan Konghucu dan tradisi lokal secara adaptif dan akomodatif.⁶¹

⁵⁷ Bisri Affandi, *Pembaharu dan Pemurni Islam di Indonesia*, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1999, hal. 74.

⁵⁸ Mohamad Maulana Magiman, “Ritual “Makan Tahun” Masyarakat Kedayan di Kampung Selanyau,” *Disertasi*, Kuala Lumpur: Universitas Malaya, 2012, hal. 101.

⁵⁹ Nur Syam, “Tradisi Islam Lokal Pesisiran: Studi Kontruksi Sosial Upacara pada Masyarakat Pesisir Palang Tuban Jawa Timur,” *Disertasi*, Surabaya: Universitas Airlangga, 2012, hal. 70.

⁶⁰ Alifudin, *Islam Buton: Interaksi Islam Dengan Budaya Lokal*, Jakarta: Depag, 2007, hal. 395.

⁶¹ Hembing Wijaya Kusuma, *Muslim Tionghoa Cheng Ho*, Jakarta: Pustaka Populer, 2000, hal. 47.

Tradisi masyarakat yang berinteraksi secara adaptif dan akomodatif dengan Islam juga tampak jelas pada budaya Jawa di Nusantara yang melahirkan simbol-simbol keagamaan yang khas, sebagaimana yang dikemukakan oleh Kuntowijoyo, bahwa sistem simbol yang digunakan dalam perkembangan dakwah Islam di Jawa, melalui sistem simbol tauhid dengan cara Wali Songo merubah pertunjukan wayang yang ceritanya menyimbolkan kemenangan ajaran tauhid Nabi Muhammad SAW. Ini berarti proses sinkretisme antara Islam dan budaya Jawa bernilai positif.⁶²

Apa yang diungkapkan oleh Kuntowijoyo disepakati oleh Suripan, yaitu bahwa kedatangan dan penyebaran agama Islam di Jawa menyebabkan lahirnya kebudayaan Jawa-Islam yang khusus dan positif bagi masyarakat lokal.⁶³ Fakta sejarah ini semakin diperkuat dengan argumen yang disebutkan oleh Deden Sumpena yang memandang sinkretisme antara Islam dan budaya Sunda secara positif dan berjalan sangat harmonis serta hampir tidak ada pertentangan di antara keduanya, bahkan justru lebih banyak membawa dampak positif bagi keberagaman di ranah Tatar Sunda.⁶⁴ Ini semuanya merupakan nilai positif sinkretisme dalam pandangan aliran deskriptif.

Meskipun ada nilai positif sinkretisme seperti yang disebutkan di atas, namun bagi aliran yang kedua yakni aliran normatif, mereka tetap saja memandang sinkretisme secara negatif dan menolaknya. Dalam persaksiannya mereka memberikan respon kritis terhadap sinkretisme dengan argumentasi bahwa sinkretisme yang dalam prosesnya selalu mengandaikan adanya budaya lokal dan pemikiran

⁶² Kuntowijoyo, *Paradigma Islam Interpretasi Untuk Aksi*, Bandung: Mizan, 1994, Cetakan VI, hal. 230-237, dan 268.

⁶³ Suripan Sadi Hutomo, *Sinkretisme Jawa-Islam*, Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 2001. Hal. 78.

⁶⁴ Deden Sumpena, "Islam dan Budaya Lokal: Kajian terhadap Internalisasi Islam dan Budaya sunda," dalam *Jurnal Ilmu Dakwah*, Vol. 6, No. 191, Tahun 2012, hal. 23.

yang toleran dan menghormati segala perbedaan agama dan keniscayaan keragaman yang ada, namun meski demikian sungguh disayangkan ternyata berbarengan dengan itu semua sinkretisme mensakralkan relativisme dengan menghilangkan nilai-nilai keabsolutan yang dimiliki setiap agama dan tradisi yang ada di dunia baik berupa nilai-nilai moral, nilai-nilai iman, maupun aqidah atau keyakinan.⁶⁵

Di antara wacana yang sering disebarakan oleh kelompok aliran normatif terhadap sinkretisme adalah bahwa dari sinkretisme akan melahirkan kepercayaan semua agama saling berbagi kebenaran satu sama lainnya; satu agama tidak bisa memiliki kebenaran mutlak atau kebenaran mutlak tidak ditemukan dari satu agama; dan agama hanya memiliki kebenaran nisbi yang bersifat parsial. Jadi kesaksian mereka ini esensinya adalah menolak sinkretisme yang mensakralkan relativisme dan menghilangkan kesakralan keyakinan suatu agama.

Kesaksian penolakan aliran normatif tersebut di atas menurut Ros Aiza ialah asumsi dasarnya karena mereka masih memberikan penilaian sakral atau tidak sakral terhadap proses dan hasil sinkretisme. Bagi mereka hasil dari proses sinkretisme sangat mempengaruhi sistem kepercayaan dan sistem ritual yang dimiliki oleh agama asli sebelumnya, sehingga kepercayaan atau ritual agama asli sebelumnya yang telah tercampur dengan unsur-unsur keyakinan lain diragukan kesakralannya atau kemurniannya.⁶⁶

Di antara mereka yang masih memberikan penilaian sakral atau tidak sakral terhadap proses dan hasil sinkretisme yaitu seperti Peter Schineller yang menyarankan untuk mengganti sinkretisme dengan terminologi *inculturation* sebagai kewajiban

⁶⁵ Anis Malik Toha, *Tren Pluralisme Agama Tinjauan Kritis...*, hal. 92-93.

⁶⁶ Ros Aiza Mohd Mokhtar, "Sinkretisme dalam Adat Tradisi Islam", dalam *Jurnal Ushuluddin Universiti Malaya Sabah*, Vol. 43, Tahun 2016, hal. 72-73.

bagi gereja untuk membudayakan nilai Kristiani dalam keadaan tertentu sehingga terminologi *inculturation* pengganti sinkretisme tidak berkonotasi negatif bagi Kristen.⁶⁷ Meskipun bagi Robert Schreiter saran tersebut ternyata tidak sepenuhnya menghilangkan sinkretisme berkonotasi negatif bagi Kristen.⁶⁸

Sinkretisme berkonotasi negatif dalam perspektif Kristen seperti tersebut di atas juga diutarakan oleh Adolf Von Harnack yang mengemukakan sinkretisme secara eksklusif sebagai suatu proses percampuran perkara tidak sepadan yang membawa bahaya bagi tradisi ajaran Kristen, dan dipertegas oleh Evangelical yang menyebutkan bahwa sinkretisme sangat mengancam teras agama Kristen yang dapat mereduksi esensi ketuhanan Yesus dalam Bible. Kritik Evangelical dalam narasi yang serupa yaitu bahwa sinkretisme menyebabkan terjadinya perubahan terlalu banyak dalam beragama yang mengancam nilai agama dan keyakinan akan eksistensi Tuhan sesungguhnya.⁶⁹

Begitu pun dengan Siv Ellen Kraft dalam kritiknya yang memandang sinkretisme secara negatif sebagai kekeliruan dalam beberapa konsep kepercayaan terhadap Tuhan yang sesungguhnya dan kesesatan dalam beberapa praktik ritual yang seringkali dilakukan oleh para pelaku sinkretik.⁷⁰ Sangat wajar jika kemudian respon kritik Robert Baird adalah mengharamkan istilah sinkretisme dalam kajian sejarah agama

⁶⁷ Peter Schineller, "Inculturation and Syncretism: What the Real Issue?," dalam *International Bulletin of Missionary Research* Vol. 16, No. 2, 1992, hal. 50-53.

⁶⁸ Robert J. Schreiter, "Defining Syncretism: An Interim Report," dalam *International Bulletin of Missionary Research*, Vol. 17, No. 2, Tahun 1993, hal. 50-53.

⁶⁹ Edwin Zenner, "Orthodox Hybridities: Anti-Syncretism and Localization in the Evangelical Christianity of Thailand," dalam *Anthropological Quarterly*..., hal. 585-617.

⁷⁰ Siv Ellen Kraft, "To mix or not to mix: Syncretism/ anti-syncretism in the history of theosophy," dalam *Numen: International Review for the History of Religions*, Vol. 49, No. 2, Tahun 2002, hal. 142. Lihat juga: Carsten Colpe, "Syncretism," dalam Eliade, Mircea., ed., *The Encyclopedia of Religion*, New York: Simon & Schuster Macmillan, 1987, hal. 13 dan 226

karena dalam istilah itu bisa berdampak desakralisasi ajaran agama.⁷¹ Semua respon kritik ini pada ujungnya sinkretisme menurut Kremer merupakan proses percampuran yang tidak sah dan ditolak dalam ajaran Kristen.⁷²

Penolakan sinkretisme dalam perspektif Kristen terjadi juga dalam perspektif Islam. Misalnya Abu Jamin Roham dalam *Ensiklopedia Lintas Agama* memberikan penjelasan mengenai sinkretisme sebagai suatu ajaran yang ditolak oleh Nabi Muhammad SAW. Penolakan terhadap sinkretisme ini berdasarkan pada penolakan yang dilakukan oleh Nabi Muhammad SAW, atas ajakan kaum kafir musyrikin untuk berkompromi dalam peribadatan secara bergantian dengan perjanjian kaum kafir musyrikin bersedia menyembah Tuhan Muhammad dalam waktu tertentu dan begitu sebaliknya. Hal demikian seperti yang diceritakan dalam Surat al-Kafirun ayat 1-6.⁷³

Hamka dalam menafsirkan Surat al-Kafirun ayat 1-6 di atas,⁷⁴ sejalan dengan Abu Jamin menolak sinkretisme dengan alasan karena sinkretisme dapat menjadi ancaman bagi kemurnian nilai-nilai ketauhidan yang bertentangan dengan Islam.⁷⁵ Pandangan Hamka ini sepertinya sama dengan pandangan Kremer yang menolak sinkretisme dalam perspektif Kristen dan pandangannya juga menyerupai pandangan Baird yang mengharamkan istilah sinkretisme dalam kajian sejarah agama karena dalam istilah itu bisa berdampak desakralisasi ajaran agama.

⁷¹ Robert Baird, "Syncretism and the History of Religion," dalam Leopold, Anita Maria & Jensen, Jeppe Sinding, ed, *Syncretism in Religion...*, hal. 51-52.

⁷² Hendrik Kremer, "Syncretism," dalam Anita Maria Leopold & Jeppe Sinding Jensen, ed., *Syncretism in Religion*, hal. 41.

⁷³ Abu Jamin Roham, "Sinkretisme," dalam *Ensiklopedia Lintas Agama*, Jakarta: Emerald, 2009, hal. 642-643.

⁷⁴ Hamka, *Tafsir Al- Azhar Juzu` XXX*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1987, hal. 282-285.

⁷⁵ Hamka, *Beberapa Tantangan Terhadap Ummat Islam di Masa Kini (Secularisme, Syncritisme dan Ma'siat)*, Jakarta: Penerbit Bulan Bintang, 1970, hal. 12-13. Lihat juga: Hamka, *Dari Hati ke Hati*, Jakarta: Gema Insani, 2016, hal. 194.

Desakralisasi ajaran agama menurut Bhennita Sukmawati adalah seperti desakralisasi ajaran Islam oleh sinkretisme yang merusak kesakralan atau kemurnian ajaran tauhid dalam Islam.⁷⁶ Sedangkan bagi Anis Malik Toha desakralisasi agama kemudian bisa menjadi satu agama baru tersendiri yang bersifat absolut, berubah menjadi falsafah hidup, atau juga menjadi satu tradisi yang sangat eksklusif dengan tujuan mensakralkan relativisme dan menghilangkan nilai-nilai keabsolutan yang dimiliki setiap agama.⁷⁷

Simuh mengomentari desakralisasi seperti yang disebutkan di atas sebagai sikap yang tidak memperdulikan benar atau salahnya suatu agama dan tidak memperlakukan murni atau tidak murninya suatu ajaran agama, atau sikap yang memandang semua agama baik dan benar.⁷⁸ Sikap seperti inilah yang kemudian akhirnya melahirkan keyakinan atau kepercayaan baru.⁷⁹ Misalnya Agami Jawi di Nusantara yang merupakan hasil dari sinkretisme antara Islam, Hindu dan Budha.⁸⁰ Menurut Simuh kepercayaan Agami Jawi bertolak belakang dengan ajaran Tauhid dalam Islam, karena di dalamnya ada keyakinan bahwa orang yang sudah mati masih bisa menjadi orang sakti yang dapat mencelakai atau memberikan kesejahteraan kepada orang yang masih hidup.⁸¹

Dari pembahasan tentang sinkretisme deskriptif dan normatif di atas, maka dapat dikemukakan bahwa ada dua pandangan yang berbeda terhadap sinkretisme yaitu aliran deskriptif dan aliran normatif. Sinkretisme dalam sudut

⁷⁶ Bhennita Sukmawati, "Sinkretisme Pada Suku Madura," *Disertasi*, Malang: Universitas Muhammadiyah, 2015, hal. 90.

⁷⁷ Anis Malik Toha, *Tren Pluralisme Agama Tinjauan Kritis...*, hal. 92-96.

⁷⁸ Simuh, *Mistik Islam Kejawaen Raden Ngabehi Ranggawarsita*, Jakarta: UI Press, 1988, hal. 2.

⁷⁹ Simuh, *Islam dan Pergumulan Budaya Jawa*, Bandung: Mizan, 2003, hal. 41-42.

⁸⁰ Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa...*, hal. 310.

⁸¹ Simuh, *Islam dan Pergumulan Budaya Jawa...*, hal. 56.

pandang aliran deskriptif dapat berkonotasi positif yakni bahwa sinkretisme dapat menciptakan keharmonisan dua agama yang berbeda dengan meniadakan konflik di antara keduanya; bisa melahirkan kebudayaan baru yang lebih beradab; memunculkan bahasa universal yang mendunia; mentransformasi kebudayaan tradisional menjadi kebudayaan industri yang disertai dengan kemajuan ilmu dan teknologi; dan dapat melahirkan perubahan ke arah yang lebih baik bagi kehidupan masyarakat multikultural yang hidup dalam nilai-nilai pluralitas agama.

Sedangkan bagi aliran normatif sinkretisme dipandang memiliki banyak kekeliruan yang berkonotasi negatif seperti sinkretisme sebagai kesesatan dalam beragama; sinkretisme mereduksi tradisi dan pemahaman agama-agama yang ada; sinkretisme tidak memperdulikan benar atau salahnya suatu agama; sinkretisme tidak mempermasalahkan murni atau tidak murninya suatu ajaran agama; sinkretisme menjadi satu tradisi atau agama tersendiri yang sangat eksklusif; sinkretisme menghilangkan nilai-nilai keabsolutan yang dimiliki agama; sinkretisme mensakralkan relativisme; dan sinkretisme sebagai proses desakralisasi ajaran suatu agama. Semua konotasi negatif ini pada dasarnya merupakan sistem kepercayaan yang lahir dari proses sinkretisme.

4. Sinkretisme sebagai Sistem Kepercayaan

Sinkretisme yang hasilnya melahirkan kepercayaan baru, juga memformulasikan sistem kepercayaannya sendiri.⁸² Sistem kepercayaan baru yang lahir dari sinkretisme ini tentunya berbeda dengan sistem kepercayaan sebelumnya.⁸³

⁸² M. Dahlan Yacub Al-Barry, *Kamus Sosiologi Antropologi*, Surabaya: Indah, 2001, hal. 304.

⁸³ Heddy Sri Ahimsa Putra, "Islam Jawa dan Jawa Islam: Sinkretisasi Agama di Jawa," dalam *Makalah Seminar*, Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional Yogyakarta & Kantor Depdiknas DIY, Tahun 1995, hal. 2.

Istilah sistem kepercayaan berasal dari dua kata yakni kata sistem dan kepercayaan yang keduanya secara umum terkait dengan definisi masing-masing yang berbeda. Kata sistem secara etimologis dalam bahasa Latin *systema*, dalam bahasa Yunani *sustēma*, dan dalam bahasa Inggrisnya *system* yang bisa berarti tata cara, pola, susunan atau seperangkat unsur.⁸⁴

Sedangkan secara terminologis sistem merupakan sekelompok komponen atau sehimpunan bagian yang digabungkan menjadi satu dan saling berinteraksi secara teratur yang diawasi oleh kekuatan pemersatu untuk mencapai tujuan tertentu. Setidaknya ada enam ciri pokok sistem yaitu, *Pertama*, ada tujuan; *Kedua*, suatu keseluruhan yang utuh; *Ketiga*, bersifat terbuka dan bisa berinteraksi dengan sistem lain yang berbeda; *Keempat*, dapat melakukan transformasi; *Kelima*, adanya kaitan dan interaksi antar komponen yang berbeda; dan *Keenam*, di dalam sistem ada mekanisme kontrol sebagai kekuatan pemersatu.⁸⁵

Istilah sistem sering dipakai untuk menggambarkan interaksi yang terjadi dalam suatu entitas, seperti susunan yang teratur dari pandangan, teori atau asas tertentu.⁸⁶ Sistem yang digambarkan sebagai interaksi yang terjadi dalam satu entitas secara tersusun dalam bentuk suatu pandangan seperti sistem kepercayaan.

Sedangkan kepercayaan menurut Fowler adalah upaya mental untuk menciptakan, memelihara dan mentransformasikan arti dalam kehidupan.⁸⁷ Kepercayaan bagi Malinowski, sangat dapat mempengaruhi perasaan dan sikap

⁸⁴ Tatang Amirin, *Pokok-pokok Teori Sistem*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1996, hal. 124.

⁸⁵ Mukhneri, *Manajemen Sistem*, Jakarta: BPJM FIP UNJ, 2005, hal. 193. Lihat juga: Tatang Amirin, *Pokok-pokok Teori Sistem*, hal. 124-133.

⁸⁶ Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) Kamus versi online/daring (dalam jaringan), "Sistem," dalam <https://kbbi.web.id/sistem>. Diakses pada 2 Juni 2020.

⁸⁷ James W. Flower, *Teori Perkembangan Kepercayaan*, Yogyakarta: Kanisius, 1995, hal. 20.

seseorang atau suatu masyarakat dalam bentuk pemujaan yang seringkali tidak masuk akal.⁸⁸ Serupa dengan pernyataan Malinowski, komentar E. Bethe, yang menyebutkan bahwa kepercayaan dapat mempengaruhi sikap individu, hanya saja E. Bethe menambahkan kepercayaan tidak hanya berasal dari mitos yang tidak masuk akal, akan tetapi kepercayaan juga bisa secara rasional atau masuk akal.⁸⁹

Dari definisi sistem dan kepercayaan di atas, maka dapat disebutkan pengertian dari istilah sistem kepercayaan yaitu sebuah ekpresi dari perasaan yang bertahan pada pemeluknya terus menerus hingga diwariskan secara historis serta diaktualkan dalam bentuk konsep-konsep keyakinan atau doktrin yang terintegrasi dan berinteraksi secara teratur.⁹⁰

Terkait dengan pengertian sistem kepercayaan, Koentjaraningrat menyebutkan bahwa dalam suatu sistem kepercayaan orang membayangkan wujud dari dunia yang gaib seperti dewa-dewa, makhluk halus, ruh-ruh leluhur, dan wujud alam semesta. Dalam bentuknya sistem kepercayaan ada yang berupa konsepsi mengenai kepercayaan kepada Tuhan, aturan-aturan atau norma-norma dan ada juga yang berupa cerita dongeng-dongeng yang diyakini bersifat keramat.⁹¹

Dalam pengertian lainnya, sistem kepercayaan bisa diartikan sebagai suatu keyakinan yang bersifat kosmogoni (keduniaan) dan bersifat eskatologi (keakhiratan) yang terdapat dalam teks suci yang diwariskan dan dalam bentuk seperti konsep atau gagasan yang terkait tentang Tuhan, manusia dan alam semesta.⁹² Sistem kepercayaan dalam konteks seperti ini

⁸⁸ Charles W. Morris, *Mind, Self and Society*, Chicago: University of Chicago Press, 1934, hal. 144.

⁸⁹ Thomas F. O'Dea, *Sosiologi Agama; Suatu Pengantar Awal*, Jakarta: Raja Wali Press, 1990, hal. 37-38.

⁹⁰ Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays...*, hal. 67.

⁹¹ Koentjaraningrat, *Pengantar Antropologi*, Jakarta: Rieneka Cipta, 2005, hal. 203-204.

⁹² Charles W. Morris, *Mind, Self and Society...*, hal. 296.

menurut Yinger disebut dengan agama.⁹³

Sejarah agama sebagai sistem kepercayaan yang selalu hadir dalam perjalanan hidup manusia, faktanya selalu mengalami perubahan dan perkembangan. Sistem kepercayaan manusia dalam beragama mengalami beberapa tahap yang dimulai dengan tahap kepercayaan manusia terhadap kekuatan gaib roh nenek moyang atau roh leluhur. Dari kepercayaan terhadap kekuatan roh nenek moyang tersebut berubah menjadi sistem kepercayaan animisme dan dinamisme, kemudian beralih pada kepercayaan terhadap hewan-hewan tertentu yang dianggap suci dan memiliki kekuatan supranatural seperti sapi, ular dan harimau, sistem kepercayaan ini disebut dengan totemisme. Lebih jauh lagi perkembangan sistem kepercayaan manusia menjadi politeisme yakni percaya kepada banyak Tuhan (dewa-dewa) dan kemudian pada akhirnya muncul sistem kepercayaan monoteisme yakni hanya percaya adanya satu Tuhan.⁹⁴

Sistem kepercayaan pra monoteisme disebut oleh Malinowski sebagai sistem kepercayaan yang tidak masuk akal.⁹⁵ Begitu pun komentar E. Bethe yang mengakui bahwa sistem kepercayaan tersebut hanya berasal dari mitos yang tidak masuk akal, meski sedikit yang bersifat rasional.⁹⁶

Rasionalitas bagi Alfred memang merupakan bagian dari empat faktor yakni ritual, emosi, kesaksian iman, dan pertanggung jawaban rasional yang semestinya tampil pada sistem kepercayaan. Namun pada sistem kepercayaan pra monoteisme tidak semua faktor ini muncul, misalnya seringkali tidak diiringi rasionalitas dalam beberapa ritual dan konsep kepercayaannya. Padahal menurutnya dari keempat faktor tersebut ternyata puncak tertinggi kesadaran dalam sistem

⁹³ Dadang Kahmad, *Sosiologi Agama*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2000, hal. 13.

⁹⁴ Adeng Muchtar Ghazali, *Antropologi Agama*, Bandung: Alfabeta, 2011, hal. 2.

⁹⁵ Charles W. Morris, *Mind, Self and Society...*, hal. 144.

⁹⁶ Thomas F. O'Dea, *Sosiologi Agama; Suatu Pengantar Awal*, hal. 37-38.

kepercayaan yang dimiliki suatu agama adalah bukan sekedar ritual atau kesaksian iman saja akan tetapi puncak tertingginya adalah pertanggung jawaban rasional.⁹⁷

Sistem kepercayaan yang rasional dalam prosesnya bisa saja berubah menjadi irasional. Misalnya pada kasus yang terjadi dalam Islam di Nusantara yang dikemukakan oleh Kuntowijoyo yaitu bahwa pada awalnya Islam hadir di jazirah Arab secara rasional, namun kemudian pemahaman pemeluknya sepanjang abad ke17, 18 dan 19 di Nusantara berubah menjadi irasional, karena disebabkan tercampurnya kepercayaan lokal seperti animisme dan dinamisme yang sulit dihilangkan, sehingga corak kepercayaan pemeluk Islam pada saat itu tidak lagi rasional melainkan lebih bercorak mitis.⁹⁸ Suripan Sadi Hutomo menyebutkan bahwa kedatangan dan penyebaran agama Islam di Jawa menyebabkan lahirnya sistem kepercayaan baru masyarakat lokal Jawa yang disebut dengan Islam Kejawen yang lebih bercorak mitis dan mistis.⁹⁹ Ini artinya terjadi proses sinkretisme Islam dan budaya lokal Jawa yang melahirkan sistem kepercayaan baru yang irasional.

Sinkretisme sebagai sistem kepercayaan yang irasional, contohnya seperti yang disebutkan oleh Syamsul Azizul bin Marinsah dalam disertasinya yakni masih adanya kepercayaan dalam masyarakat Islam di Bajau terhadap roh nenek moyang yang telah meninggal masih mampu memberikan manfaat bagi yang hidup atau bencana jika seseorang melanggar adat yang ada.¹⁰⁰

Contoh lainnya disebutkan oleh Simuh yaitu kepercayaan terhadap roh orang yang sudah mati masih bersifat aktif tidak

⁹⁷ Alfred North Withehead, *Religion in the Making*, Newyork: Macmilan, 1926, hal. 9.

⁹⁸ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam Interpretasi Untuk Aksi...*, hal. 29-30.

⁹⁹ Suripan Sadi Hutomo, *Sinkretisme Jawa-Islam...*, Hal. 89.

¹⁰⁰ Syamsul Azizul bin Marinsah, “Uruf dan Adat Masyarakat Bajau di Sabah: Analisis dari Perspektif Hukum Islam,” *Disertasi*, Kuala Lumpur: Universitas Malaya, 2017, hal. 79.

pasif, artinya berkeyakinan bahwa orang yang sudah mati masih bisa menjadi orang sakti atau dewa yang dapat mencelakai atau dapat memberikan kesejahteraan kepada orang yang masih hidup. Bahkan kepercayaan ini juga menyatakan bahwa dunia ini di huni oleh berbagai macam roh atau makhluk gaib yang bisa menolong atau mengganggu kehidupan manusia.¹⁰¹ Sistem kepercayaan seperti ini sangat irasional jika dibandingkan dengan sistem kepercayaan monoteisme dalam Islam.

Sistem kepercayaan monoteisme yang disebut oleh Alfred sebagai konsep semitik tentang Tuhan, yakni Tuhan dimaknai sebagai pribadi yang berdiri sendiri secara metafisik dan bersifat tunggal (Maha Esa), sangat berbeda dengan konsep panteistik yang memandang Tuhan sebagai individu namun dunia nyata dilihat sebagai suatu fase untuk menjadi wujud Tuhan artinya dunia hanya menjadi nyata dalam diri Tuhan yang nyata. Konsep semitik tentang Tuhan menurutnya pula dapat dengan mudah berubah menjadi konsep panteistik tentang Tuhan.¹⁰²

Konsep panteistik tentang Tuhan seperti yang disebutkan oleh Alfred, banyak sekali ditemukan pada agama-agama sinkretik. Konsep panteistik ini menjadi sistem kepercayaan agama tersebut. Ini berarti bahwa sinkretisme melahirkan sistem kepercayaan yang panteistis. Di antara ajaran panteisme adalah imanensi yang berlawanan dengan transendensi. Kalau transendensi merupakan sistem kepercayaan yang meyakini Tuhan begitu jauh dan terpisah dengan struktur alam semesta apalagi manusia, namun Tuhan tetap diagungkan. Sedangkan imanensi adalah sistem kepercayaan terhadap Tuhan yang imanen yang berarti bahwa Tuhan berada dalam struktur alam semesta dan ikut serta dalam kehidupan manusia.¹⁰³

¹⁰¹ Simuh, *Islam dan Pergumulan Budaya Jawa...*, hal. 56.

¹⁰² Alfred North Withehead, *Religion in the Making...*, hal. 32.

¹⁰³ Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1996, hal. 65.

Sistem kepercayaan panteistis yang melahirkan keyakinan terhadap Tuhan yang imanen, misalnya pada agama Druze yang merupakan percampuran Islam murni dengan pemikiran filsafat, sisi teologis agama ini berubah dari corak monoteisme menjadi panteistis.¹⁰⁴ Doktrin ketuhanan agama Druze yang bersifat panteistis ialah Tuhan itu lahir dan melahirkan, serta Tuhan hadir dalam setiap atribut dan keadaan serta Tuhan bisa menjelma menjadi manusia.¹⁰⁵

Kepercayaan yang ada dalam agama Druze di atas serupa dengan kepercayaan yang dimiliki agama Sikh sebagai sinkretisme antara Hindu dan Islam yang meyakini bahwa Tuhan hadir dimana-mana serta imanen dalam setiap makhluk baik di dalam maupun di luar.¹⁰⁶ Begitu juga pada kepercayaan Agami Jawi yang merupakan hasil dari sinkretisme antara Islam, Hindu dan Budha, dengan memberikan simbol Tuhan sebagai makhluk yang sangat kecil sehingga amat mudah melihat, sekaligus Tuhan Yang Maha Besar yang dapat menjadi muara segala sesuatu. Kepercayaan ini menurut Koentjaraningrat telah mengganti sistem kepercayaan monoteis menjadi sistem kepercayaan panteistis yang percaya terhadap Tuhan yang imanen.¹⁰⁷

Kepercayaan terhadap Tuhan yang imanen juga terlihat pada agama Baha'i yang independen dan universal, serta pengikutnya adalah campuran yang berasal dari berbagai kepercayaan yang berlainan dan bahkan bertentangan, seperti berasal dari agama Islam, Yahudi, Budha, Zoroaster, Hindu, Katolik, Protestan, atau ateisme. Misi utamanya adalah meletakkan pondasi bagi persatuan dan perdamaian

¹⁰⁴ Anis Malik Toha, *Tren Pluralisme Agama Tinjauan Kritis...*, hal. 165.

¹⁰⁵ Yayasan Lembaga Sabda (YLSA), "Suku Druze di Libanon," dalam https://misi.sabda.org/suku_druze_di_libanon. Diakses pada 31 November 2007.

¹⁰⁶ Muhammad In'am Esha, "Agama Sikh di India (Sejarah Kemunculan, Ajaran dan Aktivitas Sosial-Politik)," dalam *Jurnal el-Harakab...*, hal. 89.

¹⁰⁷ Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa...*, hal. 310-312.

umat manusia di dunia.¹⁰⁸ Sistem kepercayaan Tuhan yang imanen (imanensi) pada agama ini ialah doktrin teologisnya yang meyakini bahwa utusan Tuhan yaitu Baha`ullah sebagai perwujudan Tuhan pada zamannya.¹⁰⁹

Dari uraian tersebut di atas, maka dapat dikemukakan bahwa secara implisit sinkretisme sebagai sistem kepercayaan yang seringkali melahirkan kepercayaan atau keyakinan yang bersifat irasional dan ujung-ujungnya adalah menganut sistem kepercayaan panteistis yang berlawanan dengan sistem kepercayaan monoteis. Sistem kepercayaan panteistis yang terdapat pada agama sinkretik kebanyakan bertujuan untuk kesatuan Tuhan bagi setiap agama yang berbeda, dan bahkan ada juga yang pada akhirnya memformulasikan kepercayaan terhadap Tuhan yang imanen sehingga pada tahap keyakinan adanya inkarnasi atau penjelmaan Tuhan yang disucikan pengikutnya dalam bentuk ritual. Dari sinilah sinkretisme kemudian menjadi sebagai sistem ritual.

5. Sinkretisme sebagai Sistem Ritual

Sinkretisme sebagai sistem ritual dibangun atas dasar konsep yang dikemukakan oleh Colpe yang menyebutkan bahwa sinkretisme dapat dipahami dengan melihat dua teori yakni teori *state* (perihal) dan teori proses. Teori *state* digunakan untuk menggambarkan seluruh agama dan kepercayaan serta komponen lainnya sebagai sinkretik, sedangkan teori proses digunakan untuk menggambarkan kecenderungan suatu agama berproses menjadi sinkretik atau menghilangkan sinkretisme yang ada.¹¹⁰

¹⁰⁸ Siti Nadroh dan Syaiful Azmi, *Agama-agama Minor*, Jakarta: UIN Jakarta Press, 2013, hal. 1. Lihat juga: Abdusabur Marzuk, *Apakah Sekte Baha'I itu*, Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1978, hal. 54.

¹⁰⁹ Ibi, *Perwujudan Kembar*, Jakarta: Majelis Rohani Nasional Baha`i Indonesia, t.t, hal. 2.

¹¹⁰ Carsten Colpe, "Syncretism", dalam Eliade, Mircea. ed., *The Encyclopedia of Religion*, New York: Simon & Schuster Macmillan, 1987, hal. 219-220.

Dari konsep Colpe dapat dipahami bahwa proses sinkretisme yang terjadi pada suatu agama menjadi lumrah yang kemudian dapat melahirkan sistem kepercayaan baru sekaligus juga melahirkan sistem ritualnya.¹¹¹

Kepercayaan dan ritual sangat terkait dengan keberagamaan termasuk sinkretisme yang dimiliki oleh suatu kelompok masyarakat secara bersamaan.¹¹² Argumen ini dibangun atas dasar pengertian agama dari sudut pandang sosioantropologis yang menyatakan agama sebagai satu institusi yang terdiri dari susunan kepercayaan dan ritual yang menjadi pola perilaku pemeluknya dalam berinteraksi dengan kekuatan gaib secara kultural dengan sistem simbol yang mempunyai fungsi psikologikal, kultural dan sosial.¹¹³ Singkatnya adalah bisa dikatakan bahwa agama dan sinkretisme serupa dalam hal keterkaitan keduanya dengan kepercayaan dan ritual.

Ritual menurut Catherine Bell merupakan tata cara bertindak dalam kehidupan sosial atau keberagamaan suatu masyarakat, dan ciri ritual tersebut meliputi *Pertama*, ritual yang dilakukan biasanya bersifat formal yang berbeda dengan aktivitas atau kegiatan sehari-hari lainnya. *Kedua*, ritual bercirikan tradisional dengan segala aktivitas budaya tertentu yang seringkali dilaksanakan secara berulang-ulang oleh suatu masyarakat tertentu sebagai identitas masyarakat tersebut. *Ketiga*, kualitas setiap ritual bervariasi. *Keempat*, ritual sangat terikat dengan aturan-aturan tertentu yang bersifat normatif. *Kelima*, dalam ritual terdapat simbol-simbol yang diyakini sakral oleh pelakunya. *Keenam*, ritual dilakukan dalam

¹¹¹ Rick Brown, "Contextualization Without Syncretism," dalam *International Journal of Frontier Missions...*, hal. 127-133. Lihat juga: M. Dahlan Yacub Al-Barry, *Kamus Sosiologi Antropologi...*, hal. 305.

¹¹² Amri Marzali, "Agama dan Kebudayaan," dalam *UMBARA: Indonesian Journal of Anthropology*, Vol. 1, No. 1, Tahun 2012, hal. 59.

¹¹³ M. Banton, ed., *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, London: Tavistock. 1966, hal. 96-98.

pertunjukan yang bersifat simbolis dan dramatis sebagai upaya menyampaikan pesan tertentu.¹¹⁴

Keenam ciri ritual yang dikemukakan oleh Catherine Bell di atas, diperkuat dengan beberapa definisi ritual lainnya seperti definisi yang disebutkan oleh Stark dan Glock yang mengemukakan ritual dengan mengacu pada seperangkat ritus yang menjadi tindakan keagamaan formal atau sebagai praktik-praktik sakral yang wajib dilakukan oleh pemeluk suatu agama.¹¹⁵

Sejalan dengan Stark dan Glock, Alfred menyebutkan bahwa ritual selalu tampil dalam agama sebagai sistem kepercayaan. Dan menurutnya ritual merupakan perilaku yang tetap bagi pemeluk dalam kepercayaannya yang dilakukan secara teratur.¹¹⁶ Begitu pula dengan Kingsley Davis yang mengartikan ritual sebagai tindakan atau tingkah laku keagamaan yang bersifat aktif. Tingkah laku keagamaan tersebut seperti berpakaian khusus, berkorban nyawa atau harta, membaca mantra atau doa, memuja, menari, berpesta, bersemedi, dan berpuasa.¹¹⁷ Dalam pengertian yang lain ritual diartikan oleh Koentjaningrat sebagai acara keramat dalam suatu agama yang dilakukan oleh sekelompok pemeluk agama di suatu tempat, dengan media tertentu, pada waktu tertentu dan menggunakan pakaian tertentu pula.¹¹⁸

Dari beberapa penjelasan di atas mengenai ritual, maka bisa dikatakan bahwa ritual juga tampil dalam sinkretisme sebagai acara sakral yang dilakukan secara terus menerus oleh

¹¹⁴ Catherine Bell, *Ritual, Perspectives and Dimensions*, New York: Oxford University Press, 2009, hal. 139.

¹¹⁵ R. Stark dan C.Y. Glock, *American Piety: The Nature of Religious Commitment*, California: University of California Press, 1968, hal. 245.

¹¹⁶ Alfred North Withthead, *Religion in the Making...*, hal. 10.

¹¹⁷ Kingsley Davis, *Human Society*, New York: The Macmillan Company, 1949, hal. 532.

¹¹⁸ Koentjaningrat, *Beberapa Pokok Antropologi Sosial*, Jakarta: Dian Rakyat, 1985, hal. 56. Lihat juga: Imam Suprayogo, *Metodologi Penelitian Sosial-Agama*, Bandung: Remaja Rosda Karya, 2001, hal. 41.

pemeluknya. Ritual yang tampil dalam sinkretisme bagi Geertz sebagai ekpresi atau ungkapan perasaan dan motivasi yang kuat yang diaktualkan serta bertahan dalam pemeluknya terus menerus hingga diwariskan secara historis. Geertz juga menjelaskan bahwa ritual dalam sinkretisme merupakan simbol-simbol yang perlu diinterpretasi agar dapat dipahami maksudnya.¹¹⁹

Maksud atau tujuan ritual yang dilakukan secara simbolis sudah barang tentu mempunyai makna penting bagi pelakunya.¹²⁰ Untuk memahami maksud simbol dalam ritual yang terjadi pada sinkretisme, maka pendekatan interpretatif Geertz memungkinkan untuk digunakan. Pendekatan interpretatif merupakan pendekatan dimensi kebudayaan yang memandang sinkretisme sebagai sistem ritual yang terintegrasi dengan masyarakat. Penggunaannya dengan dua tahap yaitu, Pertama dengan analisa sistem pemaknaan yang ada dibalik simbol; Kedua menghubungkan simbol tersebut dengan proses struktur sosial masyarakatnya dan psikologisnya.¹²¹

Dengan melihat proses struktur sosial masyarakat dan psikologisnya, misalnya Victor Turner menyebutkan beberapa maksud diadakannya ritual yaitu, *Pertama*, bertujuan untuk menghilangkan konflik; *Kedua*, agar dapat membangun rasa solideritas; *Ketiga*, bertujuan mempersatukan dua prinsip yang bertentangan; *Keempat*, bertujuan memberikan motivasi baru bagi masyarakat dalam kehidupan sehari-hari.¹²²

Beberapa maksud diadakan ritual dalam pandangan Turner bisa disebut sebagai cara pandang sosioantropologis yang berupaya memahami makna-makna ritual agama demi kepentingan sosial, budaya atau politik, karena ritual

¹¹⁹ Clifford Geertz, *Kebudayaan dan Agama*, Yogyakarta: Kanisius, 1992, hal. 2.

¹²⁰ A. G. Honig JR, *Ilmu Agama*, Jakarta: PT. BPK Gunung Mulia, 1988, hal. 157.

¹²¹ Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays...*, hal. 67.

¹²² Y. W. Wartajaya Winangun, *Masyarakat Bebas Struktur, Limitas dan Komunitas Menurut Victor Turner*, Yogyakarta: Kanisius, 1990, hal. 67.

agama yang dilakukan seringkali bukan sekedar untuk memenuhi kebutuhan keyakinan pelakunya, akan tetapi juga memungkinkan sekali untuk dijadikan media atau alat mencapai tujuan sosial, budaya, politik atau ekonomi bagi pelakunya. Misalnya ritual *istighatsah* yang dilakukan oleh sebagian rakyat Indonesia ketika pilpres atau pilkada.¹²³

Selain ritual *istighatsah*, shalat juga dapat menjadi contoh ritual yang dimaksudkan untuk kepentingan sosial atau politik bagi pelakunya sebagaimana yang diungkapkan oleh Bowen dengan memberikan contoh kasus yang pernah terjadi pada tahun 1939 di Aceh. Masyarakat Islam dan kelompok cendekiawan di Aceh saat itu membentuk Persatuan Ulama Seluruh Aceh (POESA) yang bertujuan untuk melawan penjajahan Belanda dengan cara meninggalkan nafsu duniawi dan berusaha untuk selalu beribadah yakni menjaga shalat lima waktu sebagai benteng pertahanan yang kuat dalam menghadapi Belanda. Para ulama yang tergabung dalam POESA ini yakin betul secara politis pengaruh dari ritual shalat dapat mengalahkan penjajahan Belanda.¹²⁴

Disamping maksud diadakannya ritual dapat ditinjau secara sosioantropologis, juga secara teologis dapat disebutkan maksud diadakannya ritual untuk memenuhi kebutuhan religius para pelakunya. Secara teologis Koentjaraningrat menjelaskan maksud diadakannya ritual adalah bertujuan untuk berkomunikasi dengan Tuhan, dewa-dewa, roh-roh nenek moyang atau makhluk gaib lainnya, yang dilakukan secara berulang-ulang pada waktu yang ditentukan dalam bentuk perilaku yang bermacam-macam seperti berdoa, bersujud,

¹²³ Febby Febriyandi. YS, "Agama, Ritual dan Konflik: Suatu Upaya Memahami Konflik Internal Umat Beragama di Indonesia," dalam *Jurnal Handep*, Vol. 2, No. 2, Tahun 2019, hal. 34.

¹²⁴ Bowen, "The Social Meanings of an Islamic Ritual," dalam *Majalah Man New Series*, Vol. 24, No. 4, Tahun 1989, hal. 601.

berkorban, berpuasa, makan bersama, bersaji, bertapa atau bersemedi.¹²⁵ Sedangkan dalam pandangan Bustanuddin Agus bahwa maksud diadakannya ritual secara teologis salah satu di antaranya adalah agar mendapatkan keselamatan dan keberkahan atau rezeki yang berlimpah.¹²⁶

Maksud diadakannya ritual dalam sinkretisme seperti dikemukakan oleh Turner, Koentjaraningrat dan Agus, menurut Geertz dapat dipahami dengan cara menganalisa sistem pemaknaan yang ada dibalik simbol yang diformulasikan dalam ritual tersebut. Makna simbolik ritual dalam sinkretisme cukup beragam sesuai dengan acara ritual yang dilakukan. Misalnya pada sinkretisme Islam dengan budaya lokal Jawa yang seringkali masyarakatnya melakukan ritual slametan.¹²⁷

Makna simbolik ritual slametan menurut Kamajaya adalah mengagungkan, menghormati, dan memperingati ruh leluhur.¹²⁸ Menurut Andrew Beatty, bahwa ritual slametan sebagai sinkretisme Islam dengan tradisi Jawa merupakan simbol yang bermakna persatuan dan kesatuan dari adanya realitas golongan yang berbeda dari berbagai latar golongan sosio-kultural dan juga ideologi yang ada pada masyarakat Banyuwangi. Dan dalam pandangan Andrew Beatty ritual slametan yang ada pada masyarakat Banyuwangi juga dimaksudkan agar mendapatkan keselamatan dan keberkahan dari Tuhan.¹²⁹

Ritual yang dimaksudkan agar mendapatkan keselamatan dan keberkahan atau rezeki yang berlimpah dari Tuhan yang disertai dengan rasa syukur kepada-Nya, misalnya juga terdapat

¹²⁵ Koentjaraningrat, *Sejarah Teori Antropologi*, Jakarta: UI Press, 1987, hal. 81.

¹²⁶ Bustanuddin Agus, *Agama Dalam Kehidupan Manusia*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2007, hal. 95.

¹²⁷ A. Kholil, "Agama dan Ritual Slametan: Deskripsi Antropologis Keberagaman Masyarakat Jawa," dalam *Jurnal el-Harakah*, Vol. 11, No. 1, Tahun 2009, hal. 92.

¹²⁸ Harkono Kamajaya, *Kebudayaan Jawa: Perpaduan dengan Islam*, Yogyakarta: Iktan Penerbit Indonesia, 1995, hal. 54.

¹²⁹ Andrew Beatty, *Variasi Agama di Jawa: Suatu Pendekatan Antropologi...*, hal. 44.

dalam sinkretisme antara tradisi adat masyarakat Kedayan di Kampung Selanyau dengan Islam yakni dilakukannya ritual dalam bentuk “Makan Tahun”. Makna simbolik ritual ini adalah sebagai manifestasi masyarakat Kedayan dalam bersyukur kepada Allah atas karunia-Nya yang telah memberikan kemakmuran sehingga dapat memproses dan menyimpan beras.¹³⁰

Hal serupa juga pada ritual yang dilakukan oleh masyarakat Bugis di daerah Tawau Sabah yang sinkretik dengan ritual sesajen (sajian) yang dihidangkan saat kelahiran, perkawinan, kematian, dan naik untuk pasang atap rumah. Sajian itu berisi air mentah, pisang, pembakaran dupa, nasi, dan telur rebus. Makna simbolik ritual ini adalah agar mendapatkan keselamatan, keberkahan atau rezeki yang berlimpah.¹³¹

Ritual dengan tujuan mendapatkan keselamatan terdapat juga pada masyarakat Madura dalam salah satu bentuk ritual memindahkan hujan dari satu lokasi ke lokasi yang lain dengan cara membaca doa secara Islami, biasanya dilakukan pada saat akan diadakannya acara pesta perkawinan atau pertunjukan lainnya di tanah lapang. Makna simbolik ritual ini menurut Bhennita adalah suatu perantara yang ditujukan kepada Allah semata untuk memohon pertolongan atau keselamatan dalam acara yang diadakan termasuk di dalamnya memohon agar tidak turun hujan sewaktu acara dilaksanakan pada hari yang telah ditetapkan. Bagi Bhennita tradisi ini merupakan ritual sakral yang terjadi dalam sinkretisme Islam dengan budaya lokal Madura.¹³²

¹³⁰ Mohamad Maulana Magiman, “Ritual “Makan Tahun” Masyarakat Kedayan di Kampung Selanyau,” *Disertasi...*, hal. 89.

¹³¹ Suraya Sintang, “Fenomena Sinkretisme-Islam Dalam Adat Resam Masyarakat Bugis: Kajian Kes Daerah Tawau, Sabah,” dalam *Jurnal Institut Peradaban Melayu*, Vol. 1, No. 5, Tahun 2003, hal. 6.

¹³² Bhennita Sukmawati, “Sinkretisme Pada Suku Madura,” *Disertasi...*, hal. 76.

Ritual sakral dalam sinkretisme yang lainnya juga terlihat dalam acara ritual sesaji mahesa lawung pada masyarakat Keraton Surakarta Hadiningrat. Mahesa lawung sendiri memiliki arti yaitu mahesa yang berarti kerbau serta lawung yang berarti tombak. Ritual ini biasanya diadakan setiap awal tahun dengan menggunakan kalender Jawa, diadakan hanya pada hari senin atau kamis pada bulan Rabiulakhir dalam tahun Hijriyah. Ritual ditandai dengan penyembelihan kerbau yang kemudian kucuran darah pertamanya menjadi syarat sesaji, kepala kerbau, paru, hati, jantung, dan sebagian dagingnya diolah untuk selanjutnya dijadikan sebagai sesaji. Sisa daging dari sesaji selanjutnya dibagikan kepada para abdi dalem yang bertugas menyembelih kerbau.¹³³

Makna simbolik ritual sesaji mahesa lawung pada masyarakat Keraton Surakarta Hadiningrat tersebut di atas adalah bahwa dalam filosofis Jawa, kerbau merupakan simbol kebodohan, jadi memotong kerbau dan menanam kepalanya berarti membuang kebodohan. Maksud dari ritual ini sebagai permohonan doa kepada Tuhan agar diberikan keselamatan dan dilimpahkan keberkahan bagi Keraton dan masyarakatnya.¹³⁴

Ritual sakral dalam sinkretisme yang berikutnya adalah ritual nyadran. Nyadran adalah salah satu ritual sebagian masyarakat Jawa dalam rangka menghormati arwah leluhur dengan cara melakukan slametan di kuburan leluhur atau kuburan orang-orang shaleh (para wali) yang diadakan setelah tanggal 15 pada bulan Syaban sampai menjelang awal Ramadhan.¹³⁵

¹³³ Purwadi, *Upacara Tradisional Jawa, Menggali Untaian Kearifan Lokal*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005, hal. 45. Lihat juga: Suwardi Endraswara, *Mistik Kejawaen: Sinkretisme, Simbolisme dan Sufisme dalam Budaya Spiritual Jawa*, Yogyakarta: Narasi, 2003, hal. 61.

¹³⁴ S. Suryo, *Upacara Tradisional dan Ritual Jawa*, Surakarta: Buana, 2001, hal. 56.

¹³⁵ Karkono Kamajaya Partokusumo, *Kebudayaan Jawa Perpaduan Dengan Islam*, Yogyakarta: IKAPI, 1995, hal. 246-250.

Dari berbagai contoh ritual yang ada dalam sinkretisme memungkinkan untuk disebutkan bahwa dengan menggunakan pendekatan interpretatif Geertz, sinkretisme sebagai sistem ritual digambarkan sebagai tradisi budaya dalam upaya menjaga hubungan, komunikasi atau peribadatan dengan Tuhan, dewa-dewa, roh-roh nenek moyang atau makhluk gaib lainnya, agar dapat menghilangkan konflik dan membangun rasa soliditas antar pemeluk sehingga kemudian dapat bersatu padu saling memberikan semangat dalam kehidupan sehari-hari yang akhir ujung harapannya adalah mendapatkan keselamatan dan keberkahan atau rezeki yang berlimpah bersama-sama. Jadi ritual dalam sinkretisme merupakan produk budaya yang tercipta dari proses akulturasi antara sistem kepercayaan suatu agama dengan budaya lokal secara terus menerus.

6. Sinkretisme sebagai Sistem Akidah

Sinkretisme sebagai sistem akidah berdasarkan pada teori proses yang dikemukakan oleh Colpe. Teori proses ini menyatakan bahwa sistem kepercayaan dalam setiap agama cenderung berproses menjadi sinkretik atau menghilangkan sinkretisme yang ada.¹³⁶ Dengan ini, maka akidah dalam Islam yang berarti kepercayaan juga termasuk memiliki kecenderungan berproses sinkretik atau menghilangkan sinkretisme yang ada.

Menjadikan akidah cenderung berproses sinkretik dengan teori proses tersebut di atas tidak lepas dari arti kata akidah itu sendiri baik secara bahasa maupun secara istilah. Secara bahasa akidah dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) diartikan sebagai kepercayaan dasar atau kepercayaan pokok.¹³⁷ Dalam bahasa Arab kata akidah ini sering disebut dengan beberapa

¹³⁶ Carsten Colpe, "Syncretism", dalam Eliade, Mircea. ed., *The Encyclopedia of Religion...*, hal. 220.

¹³⁷ Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) Kamus versi online/daring (dalam jaringan), "Akidah," dalam <https://kbbi.web.id/akidah>. Diakses pada 12 Maret 2021.

kata seperti *al-'aqdu* (العُقْدُ) yang berarti ikatan, *al-tautsīqu* (التَّوْثِيقُ) yang berarti kepercayaan atau keyakinan yang kuat, *al-ihkāmu* (الإِحْكَامُ) yang artinya mengokohkan (menetapkan), dan *ar-rabtu biquwwah* (الرَّبْطُ بِقُوَّةٍ) yang berarti mengikat dengan kuat. Sedangkan menurut istilah akidah adalah iman yang teguh dan pasti, yang tidak ada keraguan sedikit pun bagi orang yang meyakininya.¹³⁸ Dalam pengertian lainnya akidah juga berarti pokok-pokok keyakinan atau kepercayaan yang paling mendasar dalam agama Islam.¹³⁹

Akidah yang berarti pokok-pokok keyakinan atau kepercayaan yang paling mendasar dalam agama Islam dapat berproses menjadi sinkretik dan melahirkan keyakinan baru dalam konteks ini dibatasi pada konsep sinkretisme yang terjadi antara Islam dengan pemikiran filsafat (logika).¹⁴⁰ Batasan ini bersifat teologis yang kemudian melahirkan ilmu kalam yaitu disiplin ilmu yang membahas zat dan sifat-sifat Allah serta eksistensi semua yang mukmin, mulai yang berkenaan dengan masalah dunia sampai masalah sesudah mati yang berlandaskan doktrin Islam. Pengertian lainnya yaitu disiplin ilmu yang mengandung argumentasi-argumentasi tentang akidah imani yang diperkuat dalil-dalil rasional.¹⁴¹

Konsep ilmu kalam ini menjadi kajian utama aliran-aliran teologi Islam yang muncul setelah melalui masa yang panjang dalam sejarah perkembangan Islam sejak masa kenabian Muhammad SAW dan para sahabatnya.¹⁴² Kemunculan aliran-aliran tersebut sebagai bukti terjadinya proses sinkretisme

¹³⁸ Ibnu Manẓūr, *Lisān Al-ʿArab*, Beirut: Dār Ihya al-Turath al-ʿArabī, 1991, Jilid IX, hal. 311.

¹³⁹ Naṣīr bin Abdul Karīm Al-Aql, *Buḥūth fī Aqīdah Ahlis Sunnah wal Jamā'ah*, Beirut: Dārul ʿAṣimah, 1419 H, hal. 11.

¹⁴⁰ Catherine Soaner, ed., *Oxford Dictionary, Thesaurus and Word Power Guide...*, hal. 1311.

¹⁴¹ Abdul Razak dan Rosihan Anwar, *Ilmu Kalam*, Bandung: CV Pustaka Setia, 2015, hal. 19.

¹⁴² A. Hanafi, *Teologi Islam Ilmu Kalam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1979, hal. 13.

antara akidah islamiyah dan pemikiran filsafat yang melahirkan akidah atau keyakinan baru.¹⁴³

Misalnya akidah atau keyakinan aliran Qadariyah yang percaya bahwa Allah SWT itu Maha Esa atau satu dalam arti bahwa Allah SWT tidak memiliki sifat-sifat azali, seperti mendengar dan melihat yang bukan dengan zat-Nya sendiri. Menurut mereka Allah SWT itu mengetahui, berkuasa, hidup, mendengar, dan melihat dengan zat-Nya sendiri. Akidah atau kepercayaan lainnya yang terdapat di aliran Qadariyah yaitu meyakini bahwa orang yang berdosa besar itu bukanlah kafir dan bukan pula mukmin akan tetapi ia fasik dan masuk neraka kekal di dalamnya. Keyakinan lainnya adalah percaya bahwa segala tindakan manusia tidak diintervensi oleh Allah SWT. Tiap-tiap orang adalah pencipta bagi segala perbuatannya, ia dapat berbuat sesuatu atau meninggalkannya atas kehendaknya sendiri. Jadi akidah atau sistem keyakinan aliran ini lebih menekankan atas kebebasan dan kekuatan manusia dalam mewujudkan perbutan-perbuatannya.¹⁴⁴

Contoh lain yaitu akidah atau keyakinan aliran Mu`tazilah yang serupa dengan aliran Qadariyah mengenai peniadaan sifat Tuhan.¹⁴⁵ Aliran ini juga dalam keyakinannya menyatakan bahwa muslim pelaku dosa besar itu bukan kafir dan bukan pula mukmin, melainkan menempati satu posisi tengah antara keduanya yakni antara kafir dan mukmin dengan sebutan *al-manzilah bainal manzilatain*.¹⁴⁶ Akidah atau keyakinan aliran Mu`tazilah seperti ini sebagai resistensi terhadap pandangan aliran Khawarij yang berkembang saat itu yakni berkeyakinan

¹⁴³ Beberapa aliran teologi Islam seperti Syiah, Khawarij, Jabariyah, Qadariyah, Murji`ah, Mu`tazilah, dan Asy`ariyah. Lihat: Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, Jakarta: UI Press, 2002, hal. 23.

¹⁴⁴ A. Mustofa, *Filasafat Islam*, Bandung: Pustaka Setia, 1997, hal . 164.

¹⁴⁵ Ahmad Salabi, *Al-Tarikh Al-Islami wa Al-Hadharah Al-Islamiyah Vol. 1*, Kairo: Maktabah al-Nahdah al-Misriyah, 1974, hal. 278

¹⁴⁶ Al-Shahrastani, *Al-Milal wa Al-Nihal*, Beirut: Dār al-Fikr, t.th., hal. 47-48.

bahwa seorang muslim yang melakukan dosa besar termasuk kafir atau murtad dan halal di bunuh. Juga resistensi terhadap akidah atau keyakinan aliran Murji`ah yang menyatakan muslim yang berdosa besar tetap sebagai seorang mukmin.¹⁴⁷

Aliran-aliran teologi Islam dengan akidah dan keyakinannya tersebut di atas merupakan contoh dari teori proses Colpe yang menyatakan bahwa sistem kepercayaan dalam setiap agama cenderung berproses menjadi sinkretik.

Sedangkan teori proses Colpe lainnya menyatakan bahwa sistem kepercayaan juga dapat menghilangkan sinkretisme yang ada. Dalam konteks ini bisa dimaksudkan adalah berusaha mengembalikan akidah atau keyakinan kepada akidah islamiyah yang murni sesuai dengan ajaran Rasulullah SAW dan para sahabatnya pada masa permulaan Islam datang. Misalnya aliran Asy`ariyah yang menentang keras akidah atau keyakinan Mu`tazilah yang meyakini Al-Qur`an sebagai makhluk. Aliran Asy`ariyah ini berpihak pada mazhab ahli fiqih dan ahli hadis atau salaf dalam akidah dan keyakinannya dengan klaimnya sebagai kelompok penegak sunnah nabi. Contoh akidah dan keyakinan kelompok ini salah satunya adalah menyatakan bahwa seorang muslim yang telah berbuat dosa besar maka ia berubah kedudukannya menjadi seorang munafik atau fasik.¹⁴⁸

Dengan demikian, maka pembahasan mengenai sinkretisme sebagai sistem akidah mengungkapkan bahwa teori proses Colpe membuktikan terjadinya sinkretisme antara akidah islamiyah dan pemikiran filsafat dapat melahirkan akidah atau keyakinan baru seperti yang terdapat pada aliran-aliran teologi dalam Islam yang muncul setelah masa Rasulullah SAW dan para sahabatnya. Di antara aliran-aliran teologi tersebut yaitu aliran

¹⁴⁷ Abdurrahmān Badawī, *Mazdāhib Al-Islāmiyyin*, Vol. 1, Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malayin, 1983, hal. 66.

¹⁴⁸ Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan...*, hal. 64.

Qodariyah, Mu`tazilah, Khawarij dan Murji`ah sebagai contoh dari teori proses yang menyatakan bahwa sistem kepercayaan dalam setiap agama cenderung berproses menjadi sinkretik. Sedangkan contoh dari teori proses yang menyatakan bahwa sistem kepercayaan juga dapat menghilangkan sinkretisme yang ada seperti pada akidah atau keyakinan aliran Asy`ariyah yang memproklamirkan kelompoknya sebagai pembela sunnah nabi.

7. Sinkretisme sebagai Sistem Syariat

Rumusan sinkretisme sebagai sistem syariat berdasarkan pada pernyataan Clifford Geertz yang menyebutkan bahwa setiap sistem kepercayaan termasuk sinkretisme, menurutnya mampu mengekspresikan dan memformulasikan konsep-konsep hukum atau aturan yang diaktualkan dalam kehidupan beragama dan bermasyarakat.¹⁴⁹ Begitu juga dengan proses sinkretisme yang terjadi dalam Islam. Proses sinkretisme dalam perkembangan Islam juga bisa mengekspresikan dan memformulasikan konsep-konsep hukum yang adaptif dan akomodatif terhadap budaya setempat. Konsep-konsep hukum yang lahir dalam proses sinkretisme tersebut, dalam konteks pembahasan ini memungkinkan untuk diistilahkan dengan syariat.¹⁵⁰

Kata syariat dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) diartikan sebagai hukum agama Islam yang menetapkan peraturan hidup manusia, hubungan manusia dengan Allah SWT, hubungan manusia dengan manusia dan alam sekitarnya berdasarkan Al-Qur`an dan Hadis.¹⁵¹ Kata syariat ini secara etimologis menjadi kata baku dalam bahasa Indonesia yang berasal dari bahasa Arab yang berarti jalan menuju ke sumber air atau jalan ke arah sumber kehidupan. Sedangkan

¹⁴⁹ Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays...*, hal. 68.

¹⁵⁰ Mardani, *Hukum Islam; Pengantar Ilmu Hukum Islam di Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015, hal. 14

¹⁵¹ Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) Kamus versi online/daring (dalam jaringan), "Syariat," dalam <https://kbbi.web.id/syariat>. Diakses pada 10 Maret 2021.

kata kerjanya adalah *shara`a* yang berarti menandai atau menggambar jalan yang jelas menuju sumber air.¹⁵² Kemudian kata tersebut diterjemahkan secara sederhana sebagai jalan yang lurus yang harus diikuti setiap muslim.¹⁵³ Apabila kata syariat menjadi salah satu istilah hukum, maka syariat bisa juga bermakna memutuskan, menetapkan, dan menyelesaikan setiap permasalahan.¹⁵⁴

Sedangkan secara terminologis kata syariat bisa dimaknai sebagai tata aturan atau hukum-hukum yang ditetapkan oleh Allah SWT kepada hamba-Nya untuk dipatuhi.¹⁵⁵ Dalam arti yang luas syariat Islam meliputi semua bidang hukum yang telah disusun dengan teratur oleh para ahli fiqih dalam pendapat-pendapat fiqihnya mengenai persoalan di masa mereka, atau yang mereka perkirakan akan terjadi kemudian, dengan mengambil dalil-dalilnya langsung dari Al-Qur'an dan Hadis, atau sumber pengambilan hukum seperti *ijmā'*, *qiyās*, *istihsān*, *istiṣḥab*, dan *maṣlahah mursalah*. Adapun dalam arti sempit, syariat Islam adalah hukum-hukum yang berdalil pasti dan tegas yang tertera dalam Al-Qur'an, Hadis yang sahih, atau yang ditetapkan oleh *ijmā'*.¹⁵⁶

Menurut Hasbi As-Shiddieqy, syariat sebagai koleksi daya upaya fuqaha dalam menerapkan hukum Islam sesuai dengan kebutuhan masyarakat.¹⁵⁷ Seirama dengan As-Shiddieqy,

¹⁵² Nina M. Armando, *Ensiklopedi Islam*, Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 2005, Vol. 6, hal. 301.

¹⁵³ Manna' Khalil al-Qattān, *At-Tashri' wa al-Fiqh fī al-Islām: Tarikhan wa Manhajan*, Qāhīrah: Maktabah Wahbah, 1976, hal. 9.

¹⁵⁴ Zainudin Ali, *Hukum Islam, Pengantar Ilmu Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: Sinar Grafika, 2006, hal. 1.

¹⁵⁵ Manna' Khalil al-Qattān, *At-Tashri' wa al-Fiqh fī al-Islām: Tarikhan wa Manhajan...*, hal. 10.

¹⁵⁶ Ahmad Zaki Yamani, *Syariat Islam Yang Kekal dan Persoalan Masa Kini* Jakarta: Intermedia, 1977, hal. 14.

¹⁵⁷ M. Hasbi As-Shiddieqy, *Pengantar Ilmu Fiqih*, Jakarta: Bulan Bintang, 1978, hal. 20. Lihat juga: Ngainun Naim, *Sejarah Pemikiran Hukum Islam*, Yogyakarta: Teras, 2009, hal. 15.

Ahmad Hanafi juga menyebutkan bahwa syariat merupakan hukum yang ditetapkan Allah untuk yang ditujukan demi kepentingan atau kebutuhan hamba-hamba-Nya.¹⁵⁸

Dari beberapa pengertian syariat di atas, maka dapat diketahui bahwa syariat digunakan untuk menunjukkan hukum-hukum Islam, baik yang ditetapkan langsung oleh Al-Qur'an dan Hadis, maupun yang telah dicampuri oleh pemikiran manusia (ijtihad), dan juga sangat terikat dengan tradisi budaya setempat dimana Islam dan umatnya berada. Jadi syariat dalam Islam apabila direlasikan dengan sinkretisme sehingga menjadi sinkretisme sebagai sistem syariat, maka dalam rumusan seperti ini contoh kasus yang memungkinkan untuk disebutkan adalah kasus yang pernah terjadi pada masa permulaan Islam di Jazirah Arab.

Sebagai alasan menyebutkan contoh kasus yang akan dikemukakan berikut adalah karena menurut Andre Droogers bahwa pada masa permulaan suatu agama termasuk Islam, fenomena sinkretisme menjadi sangat wajar kemunculannya dan hampir tidak bisa lepas dengan kondisi sosial masyarakat atau keyakinan suatu agama yang mendahuluinya. Serupa dengan pandangan Droogers, Kamstra mengemukakan bahwa kemunculan sinkretisme pada permulaan suatu agama tersebut merupakan keniscayaan yang dibutuhkan oleh setiap pemeluk agama baru dalam berinteraksi dengan agama lain dan tradisi budaya lama yang telah ada.¹⁵⁹

Misalnya sinkretisme Islam dengan tradisi budaya Arab dalam syariat ibadah haji. Pada awalnya masyarakat Arab jahiliah pra-Islam melakukan ibadah haji dengan telanjang tanpa sehelai kain pun yang melekat di badan saat bertawaf.

¹⁵⁸ Ahmad Hanafi, *Pengantar dan Sejarah Hukum Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1970, hal. 9.

¹⁵⁹ Andre Droogers, *Syncretism in Religion...*, hal. 218. Lihat juga: J.H Kamstra, *Encounter or Syncretism: The Intial Growth of Japanese Buddhism...*, hal. 218.

Namun setelah Islam datang bersinkretik dengan tradisi ini, baru kemudian dapat merubah cara tersebut dengan berpakaian ihram saat tawaf atau digunakan dalam segala kegiatan ibadah haji.¹⁶⁰

Contoh lainnya juga pada kasus ketika menetapkan syariat atau hukum berzikir menyebut nama Allah pada saat bertawaf dalam ibadah haji tersebut.¹⁶¹ Syariat yang ditetapkan untuk berzikir menyebut nama Allah dan mengingat kebesaran-Nya tersebut pada awalnya merupakan kebiasaan atau tradisi bangsa Arab jahiliyah sebelum Islam datang, apabila mereka selesai wukuf di padang Arafah, mereka menyebut-nyebut nenek moyang mereka dengan keras untuk kebanggaan. Namun setelah Islam datang tradisi atau adat yang menjadi kebiasaan masyarakat Arab ini tidak dihilangkan seluruhnya akan tetapi diganti dengan cara menyebut nama Allah dengan penuh semangat dan rasa syukur pada-Nya.¹⁶²

Contoh berikutnya adalah syariat berkorban di hari raya Iduladha. Berkorban seperti ini pada awalnya merupakan syariat umat-umat terdahulu seperti yang dilakukan oleh Bani Israil. Diterimanya kurban mereka saat itu ditandai dengan datangnya api putih dari langit, namun jika tidak diterima maka api tersebut tidak muncul.¹⁶³ Kurban juga pernah dilakukan oleh umat Yahudi sebagai tebusan dosa yang dilakukan baik dari kesalahan yang kecil maupun yang besar dengan seekor

¹⁶⁰ Pakaian ihram untuk laki-laki adalah dua lembar kain yang tidak berjahit yang dipakai untuk bagian bawah menutup aurat, dan kain satunya lagi diselendangkan. Sedangkan pakaian wanita ihram adalah menutup semua badannya kecuali muka dan telapak tangan (seperti pakaian ketika sholat). Warna pakaian ihram disunatkan putih. Terkait dengan perubahan tata cara ibadah haji dari tanpa pakaian (telanjang) oleh masyarakat Arab jahiliyah pra-Islam menjadi pakaian ihram bisa lihat: Yusuf Al-Qaradhawi, *Islam Inklusif dan Eksklusif* (terjemahan Nabhani Idris), Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2008, hal. 50.

¹⁶¹ M. Quraisih Shihab, *Tafsir Al-Mishbah Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2002, Volume 1, hal. 530.

¹⁶² Hamka, *Tafsir Al-Azhar Juz' I-II*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1987, hal. 142.

¹⁶³ Ibnu Kathir, *Tafsir Al-Qur'an Al-Azim*, Beirut: Dar al-Fikr, 1412 H/ 1992 M, Jilid 3, hal. 270-271.

domba yang mulus dan tidak cacat.¹⁶⁴

Penyembelihan hewan kurban itu dilestarikan dari waktu ke waktu hingga masyarakat Arab jahiliyah menyembah berhala. Masyarakat Arab jahiliyah menyembelih hewan kurban untuk berhala-berhala mereka, lalu meletakkan daging kurban itu di sekitar berhala, dan memercikkan darah kurban pada berhala. Setelah Islam datang, maka tata cara kurban seperti ini diganti dengan syariat Islam yang baru. Terkait dengan cara mereka yang dirubah oleh syariat Islam tersebut dilatarbelakangi oleh turunnya ayat Al-Qur`an Surah al-Ḥajj/22: 36, yang menunjukkan cara berkurban yang lebih layak dan patut dilakukan.¹⁶⁵

Dengan demikian dari uraian di atas, maka dapat disimpulkan bahwa syariat Islam yang merupakan hukum-hukum yang ditetapkan Allah kepada hamba-Nya untuk dipatuhi, apabila ditinjau dari pandangan yang menyatakan bahwa kemunculan fenomena sikretisme sangat wajar pada masa permulaan agama termasuk Islam, maka syariat Islam pada masa awal permulaan Islam tersebut seringkali bersifat adaptif dan akomodatif terhadap tradisi budaya Arab dan agama-agama sebelumnya seperti Yahudi dan Nasrani, sehingga bisa dikatakan sinkretisme terjadi dalam sistem syariat Islam.

8. Sinkretisme sebagai Sistem Akhlak

Menurut Rick Brown sinkretisme dapat melahirkan kepercayaan baru dan kebudayaan baru.¹⁶⁶ Dalam pandangan A. Belford kebudayaan baru dari proses sinkretisme tersebut adalah kebudayaan yang lebih baik dan harmonis.¹⁶⁷ Kebudayaan baru

¹⁶⁴ Joesoef Syou'yb, *Agama-Agama Besar Dunia*, Jakarta: Balai Pustaka Al-Husna, 1985, hal. 178.

¹⁶⁵ Muḥammad `Alī Al-Ṣābūnī, *Rawā'ī'u Al-Bayān Tafsīr Āyāt Al-Abkām min Al-Qur`ān*, Qohirah: Dārul `Alāmiyah, 2014, Jilid 1, hal. 499.

¹⁶⁶ Rick Brown, "Contextualization Without Syncretism," dalam *International Journal of Frontier Missions...*, hal. 133.

¹⁶⁷ A. Belford, *The Encyclopedia Americana International Edition...*, hal. 180.

yang lebih baik dan harmonis ini merupakan suatu produk yang bisa berwujud norma-norma susila atau perilaku baik sehari-sehari.¹⁶⁸ Perilaku baik sehari-sehari atau budi pekerti dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) disebut dengan akhlak.¹⁶⁹

Jadi sinkretisme yang dapat menghasilkan kebudayaan baru yang lebih baik dalam bentuk norma-norma susila atau perilaku baik sehari-sehari yang diistilahkan dengan akhlak merumuskan sinkretisme sebagai sistem akhlak.

Kata akhlak dalam bahasa Arab merupakan jamak dari kata *khuluqun* yang mempunyai makna literal sifat, budi pekerti, dan watak.¹⁷⁰ Dalam bahasa Inggris kata padanannya adalah *ethics* yang berarti sebuah tingkah laku baik atau moral.¹⁷¹ Bangsa Yunani menyebutnya dalam bahasa mereka dengan *ethos* atau *ethikos* yang berarti adat serta kebiasaan, dan dalam bahasa Latin *mores* juga berarti sebuah adat.¹⁷² Sedangkan secara istilah akhlak adalah tabiat atau sifat seseorang, yakni keadaan jiwa yang telah terlatih, sehingga dalam jiwa tersebut benar-benar telah melekat sifat-sifat yang melahirkan perbuatan-perbuatan dengan mudah dan spontan tanpa dipikirkan dan diangan-angan lagi.¹⁷³

Menjadikan akhlak sebagai produk sinkretisme mengingatkan kembali pada fungsi kenabian Muhammad SAW sebagai penyempurna akhlak sebagaimana yang disabdakan olehnya dalam satu hadis yang artinya yaitu, “sesungguhnya aku diutus untuk menyempurnakan kemuliaan akhlak”.¹⁷⁴

¹⁶⁸ Koentjaraningrat, *Pengantar Antropologi...*, hal. 219.

¹⁶⁹ Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) Kamus versi online/daring (dalam jaringan), “Ahlak,” dalam <https://kbbi.web.id/ahlak>. Diakses pada 10 Maret 2021.

¹⁷⁰ Jamil Šaliba, *Al-Mu'jam Al-Falsafī*, Mesir: Dār al-Kitāb al Misri, 1978, Jilid 1, hal. 539.

¹⁷¹ Jonathan Crowther, *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*, New York: Oxford University Press, 1995, hal. 393.

¹⁷² Fakhry Majid, *Ethical Theories in Islam*, Leiden: E.J. Brill, 1991, hal. 2.

¹⁷³ Ahmad Mustofa, *Akhlak Tasawuf*, Bandung: CV. Pustaka Setia, 1997, hal. 15.

¹⁷⁴ Abū Abdillāh Muḥammad Ibn Ismā'īl Al-Bukhārī, *Al-Adab Al-Mufrad*, Qāhīrah: Dār Ibn al-Jauzī, 2012, hal. 42.

Secara tidak langsung hadis di atas mengisyaratkan masih adanya norma-norma susila atau perilaku baik sehari-hari yang dilakukan oleh masyarakat Arab sebelum Islam datang meskipun mereka memiliki tradisi buruk yang disebut dengan jahiliyah. Misalnya kebiasaan mereka yang baik sebagai masyarakat yang jujur, pemberani, dan selalu bersikap menghormati setiap tamu yang berkunjung. Perilaku baik mereka ini menjadi kebiasaan yang kemudian secara adaptif dan integratif diakomodir oleh Nabi menjadi akhlak yang terpuji untuk selalu dilakukan oleh setiap umatnya dalam kehidupan sehari-hari.¹⁷⁵

Akhlak yang terpuji pada permulaan Islam di atas memungkinkan untuk dikatakan bersinkretis dengan kebiasaan baik yang dilakukan oleh masyarakat Arab jahiliyah. Artinya juga fenomena tersebut di atas menjadi contoh pertama sinkretisme sebagai sistem akhlak dalam pembahasan ini. Sedangkan contoh yang berikutnya adalah sinkretisme antara Islam dan budaya lokal yang menghasilkan akhlak dalam bentuk larangan adat istiadat suatu masyarakat dengan istilah tertentu. Misalnya istilah *pamali* dalam budaya Sunda sebagaimana yang disebutkan oleh Hamdani Anwar.¹⁷⁶

Secara etimologis istilah *pamali* atau *pemali* dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) berarti pantangan atau larangan berdasarkan adat dan kebiasaan.¹⁷⁷ Dalam bahasa Arab, *pemali* juga sama artinya dengan *taṭoyyur* atau *ṭiyarah*. Istilah tersebut mengandung arti meyakini sesuatu akan membawa nasib buruk.¹⁷⁸ Sedangkan secara terminologis, menurut Danadibrata

¹⁷⁵ Muḥammad Husain Ḥaekal, Ḥayat Muḥammad, *Qābirah: Dār al-Ma'ārif*, 1965, 40. Lihat juga: Muhammad Husain Haekal, *Sejarah Hidup Muhammad* (terjemahan Ali Audah), Jakarta: Litera Antar Nusa, 2009, hal. 45.

¹⁷⁶ Disampaikan kepada penulis saat sidang tertutup disertasi Pascasarjana PTIQ Jakarta secara daring tanggal 9 Maret 2021.

¹⁷⁷ Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) Kamus versi online/daring (dalam jaringan), "Pemali," dalam <https://kbbi.web.id/pemali>. Diakses pada 14 Maret 2021.

¹⁷⁸ A.W. Munawwir, *Kamus Al-Muanawwir Arab-Indonesia Terlengkap*, Yogyakarta: t.p., 1984, hal. 145.

dalam kamusnya menyebutkan pamali adalah sebagai suatu larangan yang jika dilakukan akan mendatangkan celaka.¹⁷⁹

Apabila pamali dilakukan, maka akan mendatangkan celaka bagi pelakunya. Kekhawatiran seperti ini dalam konteks sinkretisme antara Islam dan budaya lokal melahirkan berbagai macam pamali atau larangan yang menggambarkan sinkretisme sebagai sistem akhlak atau budi pekerti. Artinya baik ajaran akhlak dalam Islam maupun budi pekerti suatu budaya melebur bersinkretik menjadi satu secara harmonis menjadi suatu larangan tertentu (pamali) yang ditinggalkan oleh setiap anggota masyarakat. Fenomena ini hampir ada di seluruh daerah Indonesia, tentu dengan jenis pamali yang berbeda-beda namun tetap memiliki prinsip dasarnya yaitu menjaga sopan santun dan mendidik warga masyarakat agar bersifat hati-hati dan cermat.

Beberapa contoh pamali yang terdapat pada masyarakat Sunda di antaranya adalah pamali atau larangan duduk di depan pintu, karena akan mempersulit datangnya jodoh dan rezeki; larangan menyisir rambut di tengah malam di depan cermin, karena dikhawatirkan akan menarik datangnya makhluk halus; larangan memakai payung di dalam rumah dianggap sebagai hal yang bisa menimbulkan celaka; pamali menggigit kuku karena dianggap tabu dan akan menyebabkan anaknya bernasib buruk; pamali bersiul di malam hari, karena dianggap sebagai upaya memanggil makhluk halus; dan larangan menggunting kuku di malam hari, karena akan menyebabkan pelakunya mengalami sakit keras atau meninggal dunia.¹⁸⁰

Semua contoh pamali pada masyarakat Sunda di atas menggambarkan norma-norma susila kemasyarakatan yang tercipta karena adanya perpaduan antara sistem akhlak

¹⁷⁹ Danadibrata, *Kamus Bahasa Sunda*, Bandung: Kiblat, 2009, hal. 489.

¹⁸⁰ Hesti Widiastuti, "Pamali dalam Kehidupan Masyarakat Kecamatan Cigugur Kabupaten Kuningan," dalam *Jurnal Lokabasa*, Vol. 6, No. 1, Tahun 2016, hal. 10.

dalam Islam dengan sistem normatif tradisi budaya lokal sehingga memungkinkan untuk dikatakan sinkretisme sebagai sistem akhlak. Meskipun demikian, bukan hanya sampai pada konsep pamali (larangan atau pantangan) yang terjadi dalam sinkretisme sebagai sistem akhlak, akan tetapi secara tersirat juga melahirkan perilaku yang baik atau budi pekerti yang terpuji bagi suatu masyarakat. Dengan kata lain bahwa sinkretisme sebagai sistem akhlak melahirkan sistem aturan-aturan baru yang lebih etis dan normatif sehingga kemudian menjadi etos kebudayaan yang maju dan beradab bagi suatu masyarakat.¹⁸¹

Sinkretisme sebagai sistem akhlak menjadi etos kebudayaan yang lebih baik dan beradab misalnya melahirkan falsafah hidup orang Sunda yang terkenal dengan prinsip *silih asah* (saling mengingatkan), *silih asih* (saling mengasihi), dan *silih asuh* (saling membimbing).¹⁸² *Silih asah* yang berarti saling mengingatkan atau saling mengasah maksudnya adalah saling mengasah ilmu dan kecerdasan antar individu. Atau juga saling mengingatkan hal-hal yang berkenaan dengan kebaikan. Sedangkan *silih asih* yang memiliki arti saling menyayangi atau mengasihi, maksudnya adalah tenggang rasa, toleransi dan saling membantu yang dapat memperkuat hubungan masyarakat satu sama lain. Adapun *silih asuh* dengan arti saling membimbing atau mengasuh, maksudnya adalah bahwa yang membutuhkan bimbingan bukan hanya anak kecil saja, tapi orang dewasa dan terlebih lagi para remaja.

Dari uraian di atas mengenai sinkretisme sebagai sistem akhlak tersebut di atas, maka dapat dikemukakan bahwa sinkretisme yang terjadi antara Islam dan budaya lokal dapat melahirkan berbagai macam norma-norma susila bagi suatu

¹⁸¹ Koentjaraningrat, *Pengantar Antropologi...*, hal. 220.

¹⁸² Deden Sumpena, "Islam dan Budaya Lokal: Kajian terhadap Internalisasi Islam dan Budaya sunda," dalam *Jurnal Ilmu Dakwah...*, hal. 9.

masyarakat tertentu. Misalnya pada masyarakat Sunda melahirkan istilah pamali yang berarti larangan atau pantangan untuk melakukan perbuatan tercela. Sinkretisme sebagai sistem akhlak juga dapat menjadi etos kebudayaan yang lebih beradab sehingga dapat memformulasikan nilai-nilai luhur suatu masyarakat menjadi pandangan hidup seperti falsafah hidup orang Sunda yakni silih asah, silih asih, silih asuh.

B. Sinonim dari Sinkretisme

Beberapa sinonim dari sinkretisme yang memungkinkan untuk dikemukakan secara umum dalam sub bab ini, di antaranya adalah akulturasi, eklektisisme, inkulturasi atau adaptasi, sintesis, dan tantularisme. Berikut uraiannya di bawah ini.

1. Akulturasi Antar Kebudayaan

Salah satu di antara istilah yang sinonim dengan sinkretisme adalah akulturasi. Akulturasi atau kulturisasi dalam pandangan antropolog mempunyai beragam makna. Namun, mereka sepakat bahwa akulturasi esensinya merupakan proses sosial yang muncul jika suatu kelompok masyarakat dengan satu kebudayaan dihadapkan dengan unsur-unsur kebudayaan lain atau asing, yang kemudian diterima dan diintegrasikan untuk diolah dalam kebudayaan sendiri tanpa menghilangkan kebudayaan aslinya.¹⁸³ Salah satu contohnya adalah bentuk bangunan candi Borobudur yang merupakan perpaduan antara kebudayaan India dengan kebudayaan asli Indonesia.¹⁸⁴

Menurut Andreas Soeroso akulturasi merupakan unsur penting terjadinya proses transformasi budaya yang dapat melakukan perubahan nilai suatu budaya, sehingga ia dapat

¹⁸³ Abdurrahmat Fathoni, *Antropologi Sosial Budaya Satu Pengantar*, Jakarta: Rineka Cipta, 2006, hal. 30.

¹⁸⁴ Elly M. Setiadi dan Usman Kolip, *Pengantar Sosiologi: Pemahaman Fakta dan Gejala Permasalahan Sosial*, Jakarta: Kencana Pranada Media Group, 2013, hal. 479.

menjadi pendorong untuk proses kelanjutan atau pembekuan perubahan suatu budaya tersebut.¹⁸⁵ Proses terjadinya akulturasi ini mencakup berbagai macam aspek seperti bahasa, ilmu pengetahuan, teknologi atau kesenian.¹⁸⁶

Untuk dapat berhasil sebagai pendorong proses kelanjutan secara baik, maka proses akulturasi perlu beberapa persyaratan, di antaranya adalah syarat persenyawaan (*affinity*), yakni penerimaan kebudayaan tanpa adanya rasa terkejut, melainkan hanya sebagai penyerap atau penjiwaan kebudayaan. Syarat lainnya yaitu adanya keseragaman (*homogeneity*), seperti nilai baru yang tercerna. Kemudian syarat berikutnya adalah fungsi yang dijadikan seperti nilai baru yang diserap sebagai tampilan saja.¹⁸⁷

Beberapa hal yang akan terjadi dalam proses akulturasi, di antaranya adalah, *Pertama*, unsur-unsur kebudayaan yang ada sebelumnya diganti oleh unsur-unsur yang baru sesuai fungsinya; *Kedua*, unsur yang baru tersebut ditambahkan pada unsur lama dengan perubahan atau tidak adanya perubahan struktural; *Ketiga*, unsur yang baru timbul karena untuk memenuhi kebutuhan baru; *Keempat*, terjadinya sinkretisme yaitu unsur-unsur yang lama bercampur dengan unsur-unsur yang baru dan bertahan lama serta kemudian membentuk sebuah sistem baru.¹⁸⁸

Dari penjelasan di atas dapat dikatakan bahwa proses akulturasi menyerupai proses terjadinya sinkretisme, sehingga memungkinkan sekali akulturasi diposisikan sebagai sinonim sinkretisme.

¹⁸⁵ Andreas Soeroso, *Sosiologi I*, Jakarta: Yudhistira Quadra, 2008, hal. 63.

¹⁸⁶ Franklin Books Programs, *Ensiklopedi Umum*, Yogyakarta: Kanisius, 1973, hal. 30.

¹⁸⁷ Jurna Petri Roszi dan Mutia, "Akulturasi Nilai-Nilai Budaya Lokal dan Keagamaan dan Pengaruhnya terhadap Perilaku-Perilaku Sosial," dalam *Jurnal Fokus: Jurnal Kajian Keislaman dan Kemasyarakatan*, Vol. 3, No. 02, Tahun 2018, hal. 156.

¹⁸⁸ Haviland, William A dan R.G Soekadjo, *Antropologi I*, Jakarta: Erlangga, 1985, hal. 65.

Alasan lain yang terkait dengan akulturasi sebagai sinonim sinkretisme adalah berdasarkan pada pengertian sinkretisme secara umum yang disebutkan dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) versi online/daring (dalam jaringan) yakni sebagai proses percampuran yang terjadi antara dua kebudayaan berbeda atau lebih yang saling berinteraksi dan saling mempengaruhi satu sama lainnya.¹⁸⁹ Namun, meskipun demikian istilah akulturasi memiliki ruang lingkup yang lebih luas dalam prosesnya ketimbang sinkretisme.

Ruang lingkup akulturasi meliputi segala aspek kehidupan, seperti bahasa, ilmu pengetahuan, seni, ideologi, falsafah, dan teknologi.¹⁹⁰ Semua aspek ini menjadi unsur-unsur penting dan syarat terjadinya proses akulturasi yang dimaknai sebagai percampuran antara dua kebudayaan berbeda atau lebih.¹⁹¹

Percampuran dua kebudayaan berbeda atau lebih dan yang saling mempengaruhi atau akulturasi ini menurut para antropolog sering disebut juga dengan istilah kontak kebudayaan (*culture contact*).¹⁹² Kontak antara dua kebudayaan yang berbeda bagi Julius Gould akan membuat perubahan suatu budaya yang sudah ada karena diambil alih oleh satu kelompok budaya tertentu yang lebih dominan.¹⁹³ Meski demikian interaksi antara kebudayaan yang berbeda tersebut tetap berlangsung secara selektif dalam arti sebagian diterima dan sebagian lainnya ditolak.¹⁹⁴

¹⁸⁹ Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) Kamus versi online/daring (dalam jaringan), "Akulturasi," dalam <https://kbbi.web.id/akulturasi>. Diakses pada 10 Juni 2020.

¹⁹⁰ Fanklin Books Programs, *Ensiklopedi Umum*, Yogyakarta: Kanisius, 1973, hal. 30.

¹⁹¹ Soerjono Soekanto, *Pokok-Pokok Sosiologi Hukum*, Jakarta: Rajawali Pers, 2014, hal. 112.

¹⁹² David. L. Sills, ed., *International Encyclopedia of The Social Sciences*, New York: The Macmillan Company & The Free Press, 1968, hal. 21.

¹⁹³ Julius Gould, ed., *A Dictionary of The Social Sciences*, New York: Free Press, 1964, hal. 6.

¹⁹⁴ Mutia, "Akulturasi Nilai-Nilai Budaya Lokal dan Keagamaan dan Pengaruhnya terhadap Perilaku-Perilaku Sosial," dalam *Jurnal Kajian Keislaman dan Kemasyarakatan*, Vol. 3, No. 2, Tahun 2018, hal. 172.

Dalam hal interaksi antara kebudayaan yang berbeda tersebut, Abdurrahmat Fathoni berpandangan bahwa proses sosial yang timbul dan mengakibatkan sekelompok masyarakat dengan satu kebudayaannya berhadapan langsung dengan budaya asing, bisa saja budaya asing ini diterima oleh mereka tanpa menghilangkan kebudayaan asli.¹⁹⁵ Hal ini sesuai dengan pengertian akulturasi yang disebutkan oleh R. Beals bahwa akulturasi merupakan proses bersatunya unsur-unsur yang berbeda yang bertujuan untuk memperoleh kebudayaan baru yang harmonis secara terbuka atau akomodatif yang berlangsung terus menerus.¹⁹⁶

Proses akulturasi secara terbuka, akomodatif dan berlangsung terus menerus, dalam pandangan Koentjaraningrat merupakan suatu proses sosial yang muncul pada suatu kelompok masyarakat yang telah memiliki kebudayaan tertentu serta berhadapan dengan unsur-unsur kebudayaan lain atau asing, dan lambat laun unsur-unsur kebudayaan asing tersebut diterima dan kemudian terintegrasi dengan kebudayaan sebelumnya tanpa menghilangkan unsur-unsur kebudayaan masyarakat yang sudah ada.¹⁹⁷

Erika berpendapat bahwa proses akulturasi yang terjadi tetap menjaga kebudayaan yang ada tanpa menghilangkan unsur kebudayaan asli, karena akulturasi baginya merupakan suatu proses selektif terhadap unsur-unsur kebudayaan asing oleh suatu kelompok masyarakat tertentu untuk menjadi kebudayaan baru yang diterima bersama secara berkesinambungan. Hal ini misalnya pada kasus penyebaran agama Hindu-Budha di Indonesia sejak abad pertama yang masuk dari India

¹⁹⁵ Abdurrahmat Fathoni, *Antropologi Sosial Budaya Satu Pengantar...*, hal. 30.

¹⁹⁶ R. Beals, *Anthropology Today: An Encyclopaedia Inventory*, Chicago: University of Chicago Press, 1953, hal. 621-641.

¹⁹⁷ Lihat pengertian akulturasi menurut Koentjaraningrat dalam Jabal Tarik Ibrahim, *Sosiologi Pedesaan*, Malang: Universitas Muhammadiyah Malang, 2003, hal. 22.

sangat mempengaruhi perkembangan budaya masyarakat Indonesia. Unsur-unsur Hindu-Budha ditiru dan diintegrasikan dengan kebudayaan asli oleh masyarakat Indonesia sehingga membentuk kebudayaan baru yang lebih baik. Hasil akulturasi ini sangat jelas dalam bentuk seni bangunan, seni rupa, sistem pemerintahan, dan sistem kepercayaan.¹⁹⁸

Proses akulturasi yang terjadi pada sistem kepercayaan secara selektif, misalnya pada kasus penyebaran Islam di ranah Tatar Sunda. Dalam jurnal yang ditulis oleh Deden Sumpena, disebutkan bahwa proses akulturasi pada sistem kepercayaan di ranah Tatar Sunda antara Islam dengan sistem kepercayaan atau falsafah hidup orang Sunda berjalan sangat harmonis, bahkan hampir tidak ada pertentangan di antara keduanya sehingga menurutnya dominasi Islam terhadap masyarakat Sunda telah menjadi bagian yang menyatu tak dapat dipisahkan. Deden memandang hal ini terjadi dikarenakan sistem nilai dan sistem simbol Islam terkait erat dengan budaya Sunda sehingga kemudian membentuk formulasi tersendiri menjadi kebudayaan baru atau yang disebut olehnya sebagai madzhab Sunda dalam tradisi Islam.¹⁹⁹

Berdasarkan penjelasan di atas tentang akulturasi, maka memungkinkan sekali untuk dikatakan bahwa akulturasi bisa menjadi sinonim dari sinkretisme, jika dilihat dari ruang lingkup proses keduanya. Proses yang terjadi pada keduanya serupa yaitu suatu proses percampuran antara dua unsur kebudayaan yang berbeda. Meskipun demikian, keduanya memiliki perbedaan yang bisa disebutkan yakni bahwa produk dari akulturasi bersifat umum sedangkan produk dari sinkretisme

¹⁹⁸ Erika, "Difusi, Akulturasi dan Asimilasi: Konsep, Contoh dan Perbedaanya," dalam *Makalah Kebudayaan*, Pengantar Ilmu Antropologi, Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Indonesia, Tahun 2007, hal. 9-12.

¹⁹⁹ Deden Sumpena, "Islam dan Budaya Lokal: Kajian terhadap Internalisasi Islam dan Budaya sunda," dalam *Jurnal Ilmu Dakwah...*, hal. 25.

lebih bersifat khusus. Artinya bahwa akulturasi secara umum melahirkan kebudayaan baru yang meliputi berbagai aspek, sedangkan sinkretisme secara khusus hanya melahirkan aliran baru, kepercayaan baru, atau agama baru.

2. Eklektisisme Antar Teori (Filsafat)

Eklektisisme juga bisa dikatakan bersinonim dengan sinkretisme. Eklektisisme secara etimologis berasal dari bahasa Yunani yaitu *eklekticos* yang berarti memilih atau suatu metode untuk memilih beberapa sumber yang berbeda.²⁰⁰ Sedangkan secara terminologis eklektisisme bisa diartikan sebagai upaya memilih yang terbaik dari berbagai sumber atau dari beberapa sistem yang ada. Jika dijadikan kata “elektik”, maka artinya bersifat memilih yang terbaik.²⁰¹

Beberapa pengertian eklektisisme yang disesuaikan dengan kajian yang dapat terkait dengannya, misalnya istilah eklektisisme jika dikaitkan dengan dunia akademis, maka eklektisisme berarti sebagai sebuah pendekatan akademik yang berguna untuk menemukan teori baru dari berbagai teori yang ada.²⁰²

Jika dikaitkan dengan filsafat, maka eklektisisme merupakan cara berfikir filosofis, sebagai metode untuk membandingkan teori-teori yang sudah ada sekaligus mencampurkannya dan akhirnya memilih satu teori yang terbaik dan dapat disetujui serta berguna.²⁰³ Pengertian ini sejalan dengan definisi yang disebutkan dalam KBBI, yaitu sebagai suatu aliran filsafat yang memilih dan mengambil pandangan terbaik dari berbagai

²⁰⁰ A. Qodri Azizy, *Hukum Nasional: Eklektisisme Hukum Islam dan Hukum Umum*, Jakarta: Teraju, 2004, hal. 12.

²⁰¹ Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia Pusat Bahasa*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2014, hal. 354.

²⁰² A. Qodri Azizy, *Hukum Nasional: Eklektisisme Hukum Islam dan Hukum Umum...*, hal. 12.

²⁰³ Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2000, hal. 181-182.

sistem yang ditemui.²⁰⁴ Griffin, Jasper, Boardman, John, and Murray, mereka sepertinya membenarkan penggunaan istilah eklektisisme sebagai cara berfikir filsafat yang biasa digunakan dalam filsafat Yunani.²⁰⁵

Dan istilah eklektisisme jika ditinjau dari bahasa Arab, maka tampak jelas menyerupai dengan istilah *talfiq* yang artinya mempraktekan lebih dari satu pendapat atau pandangan mazhab yang dianggap lebih baik dan sempurna.²⁰⁶ Istilah *talfiq* juga pada pembahasan terdahulu disebutkan sebagai istilah yang bisa dikatakan mewakili sinkretisme dalam pemikiran Islam. Kemiripan eklektisisme dengan sinkretisme yakni dalam hal mencampurkan atau menggabungkan ide-ide pemikiran yang ada yang kemudian memilih salah satu yang terbaik.²⁰⁷ Eklektisisme yang terkait dan sinonim dengan sinkretisme, Komaruddin Hidayat memberikan argumennya bahwa eklektisisme merupakan sikap keagamaan yang berupaya memilih dan mempersatukan berbagai macam pandangan agama yang berbeda dan bertentangan.²⁰⁸

Dari uraian di atas, maka dapat dikatakan bahwa ternyata istilah eklektisisme memiliki pengertian yang beragam jika dikaitkan dengan berbagai kajian yang berbeda. Istilah eklektisisme jika terkait dengan filsafat maka dapat dikatakan serupa atau sinonim dengan sinkretisme. Kemiripan eklektisisme dengan sinkretisme yakni dalam hal proses pemilihan dari berbagai macam campuran unsur-unsur atau berbagai teori

²⁰⁴ Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) Kamus versi online/daring (dalam jaringan), "Eklektisisme," dalam <https://kbbi.web.id/eklektisisme>. Diakses pada 10 Juni 2020.

²⁰⁵ Griffin, Jasper, Boardman, John, and Murray, *The Oxford History of Greece and The Hellenistic World*, Oxford: Oxford University Press, 2001, hal. 140.

²⁰⁶ Jaenal Arifin, *Kamus Ushul Fiqih dalam Dua Bingkai Ijtihad*, Jakarta: Kencana, 2012, hal. 304

²⁰⁷ John, and Murray, *The Encyclopedia Americana International Edition*, Danbury: Grolier Incorporated, 1999, hal. 581.

²⁰⁸ Komaruddin Hidayat, "Ilmu Perbandingan Agama: Ketegangan Antara Dialog dan Dakwah" dalam *Jurnal Ilmu dan Kebudayaan*, Vol. 4, No. 1, Tahun 1993, hal. 17.

yang berbeda untuk mencari yang lebih baik. Namun perbedaan di antara keduanya adalah istilah penggunaan elektisisme lebih khusus ketimbang sinkretisme. Elektisisme sekedar digunakan dalam proses pencampuran pada aspek filsafat atau pemikiran (teori), sedangkan sinkretisme digunakan pada beberapa aspek seperti percampuran satu agama dengan agama lain, percampuran agama dengan filsafat, atau percampuran antara agama dengan budaya.

3. Inkulturasi atau Adaptasi

Istilah lainnya yang bersinonim dengan sinkretisme ialah inkulturasi atau adaptasi. Inkulturasi adalah proses internalisasi suatu ajaran agama tertentu ke dalam budaya lokal suatu masyarakat secara akomodatif dan adaptif.²⁰⁹ Misalnya yang sering digunakan dalam paham Kristiani, terutama Katolik Roma, yang merujuk pada adaptasi ajaran gereja pada budaya lain atau tradisi lokal untuk memengaruhi budaya atau tradisi lokal tersebut. Jadi inkulturasi bisa menjadi istilah khusus bagi paham Kristiani dari istilah kulturasi atau akulturasi yang merupakan proses sosial yang muncul jika suatu kelompok masyarakat dengan satu kebudayaan dihadapkan dengan unsur-unsur kebudayaan lain atau asing, yang kemudian diterima dan diintegrasikan untuk diolah dalam kebudayaan sendiri tanpa menghilangkan kebudayaan aslinya.²¹⁰

Robert Schreiter mengatakan bahwa inkulturasi ini memang merupakan suatu proses yang menggabungkan ajaran agama dalam bentuk prinsip-prinsip yang bersifat teologis dengan suatu budaya tertentu.²¹¹

Istilah inkulturasi dalam sejarah Katolik muncul sejak

²⁰⁹ Paisun, "Dinamika Islam Kultural: Studi Atas Dialektika Islam dan Budaya Lokal Madura," dalam *Jurnal el-Harakah*, Vol. 12, No. 2, Tahun 2010, hal. 156.

²¹⁰ Abdurrahmat Fathoni, *Antropologi Sosial Budaya Satu Pengantar...*, hal. 30.

²¹¹ David J. Bosch, *Transformasi Misi Kristen*, Jakarta: BPK, 2009, hal.297.

Konsili Vatikan II (1962-1965 M).²¹² Kemunculan istilah inkulturasi menurut Peter Schineller sebagai ganti dari istilah sinkretisme, sebagaimana dikemukakan olehnya bahwa ternyata dalam perkembangan kajian antropologi dan teologi istilah sinkretisme menjadi perdebatan atau polemik yang berkepanjangan antara yang pro dengan yang kontra, sehingga ada usulan dari pihak gereja Katolik untuk mengganti istilah sinkretisme yang dipandang negatif dengan istilah lain yang dapat berkonotasi positif yakni inkulturasi.²¹³

Di antara alasan yang mendasar Katolik lebih mengizinkan istilah inkulturasi ketimbang sinkretisme ialah karena sinkretisme dapat mengubah doktrin yang ada dalam Katolik sedangkan inkulturasi tidak.²¹⁴

Istilah inkulturasi ini kemudian menjadi biasa digunakan dalam gereja Katolik Roma yang mengacu pada adaptasi atau penyesuaian ajaran Kristen dengan kebudayaan lain dengan tujuan agar kebudayaan lain tersebut dapat berevolusi ke dalam ajaran gereja.²¹⁵ Definisi inkulturasi yang terkait dengan ajaran Kristen seperti yang diutarakan oleh J. H. Bavinck yaitu bahwa inkulturasi sebagai proses yang terjadi dalam upaya menghilangkan unsur-unsur suprakultural Injil dari kebudayaan tertentu yang kemudian mengkontekstualisasikannya ke dalam wujud kebudayaan lain dan lembaga-lembaga sosial.²¹⁶

Kontekstualisasi ajaran Injil ke dalam bentuk budaya dan

²¹² Heuken, dan S. J Adolf, *Ensiklopedi Gereja I A-G*, Jakarta: Yayasan Cipta Loka Caraka, 1992, hal. 104.

²¹³ Peter Schineller, "Inculturation and Syncretism: What is the Real Issue?," dalam *Jurnal International Bulletin of Missionary Research*, Vol. 16, No. 2 Tahun 1992, hal. 50-53.

²¹⁴ Rm. Serafim Maria, "Pertemuan Dua Kelompok Budaya: Sinkretisme dan Inkulturasi," dalam <https://www.Carmelia.net/index.php/artikel/tulisan-lepas/3293-pertemuan-dua-kelompok-budaya-sinkretisme-dan-inkulturasi>. Diakses pada 19 Februari 2019.

²¹⁵ Wikipedia Ensiklopedia Bebas, "Inkulturasi (Katolik)," dalam [https://id.wikipedia.org/wiki/Inkulturasi_\(Katolik\)](https://id.wikipedia.org/wiki/Inkulturasi_(Katolik)). Diakses pada 6 Desember 2018.

²¹⁶ David J.H, *Communicating Christ Cross-Culturally, (Mengkomunikasikan Kristus Secara Lintas Budaya)*, Malang: Literatur SAAT, 2004, hal. 128.

lembaga-lembaga sosial, dalam pandangan Santoso merupakan upaya gereja dalam mengadaptasikan ajaran Kristen dengan budaya lokal masyarakat secara adaptif dan akomodatif sebagai aplikasi dari konsep inkulturasi yang digunakan oleh gereja Katolik dalam berinteraksi dengan budaya lain.²¹⁷ Begitu pun dengan Mayang Sari, baginya istilah inkulturasi memang sangat terkait dengan usaha gereja Katolik dalam berdaptasi dengan budaya lain. Singkatnya menurut Mayang Sari inkulturasi merupakan hubungan timbal balik yang adaptif antara Kristen dengan budaya lokal tertentu.²¹⁸

Uraian tentang munculnya istilah inkulturasi yang disertai dengan pengertiannya tersebut di atas, secara jelas dapat disimpulkan bahwa inkulturasi sinonim dengan sinkretisme, karena keduanya memiliki makna yang sama. Kesamaan makna keduanya adalah sebagai proses internalisasi suatu ajaran agama tertentu ke dalam budaya lokal. Perbedaan keduanya yakni istilah inkulturasi digunakan biasanya secara khusus dalam agama Kristen saja sebagai pengganti sinkretisme yang berkonotasi negatif. Sedangkan sinkretisme digunakan secara umum yang menggambarkan percampuran antara agama dengan agama lain, agama dengan filsafat dan agama dengan budaya yang disertai juga perkembangan semua agama sinkretik yang ada dengan penilaian positif atau negatif terhadapnya.

4. Sintesis dari Dua atau Lebih Elemen

Istilah berikutnya yang sinonim dengan sinkretisme ialah sintesis. Secara etimologis istilah sintesis berasal dari bahasa Yunani yaitu *syn* yang berarti tambah dan *thesis* yang artinya posisi. Sedang secara terminologis dapat diartikan sebagai

²¹⁷ Pudjio Santoso, "Inkulturasi Budaya Jawa dan Ajaran Kristian Pada Komunitas Jemaat GKJW di Kota Surabaya," dalam *Jurnal Biokultur*, Vol. 11, No. 1, Tahun 2013, hal. 90.

²¹⁸ Sriti Mayang Sari, "Wujud Budaya Jawa Sebagai Unsur Inkulturasi Interior Gereja Katolik," dalam *Jurnal Dimensi Interior*, Vol 5, No. 1 Tahun 2007, hal. 46.

suatu hasil baru dari terjadinya proses terintegrasinya atau bercampurnya dua atau lebih elemen yang ada.²¹⁹ Pengertian ini selaras dengan pengertian yang ada dalam KBBI yakni sintesis yang diartikan sebagai campuran atau perpaduan dari berbagai macam pengertian atau sesuatu hal hingga menjadi kesatuan yang serasi.²²⁰

Keserasian atau keselarasan yang menjadi tujuan proses sintesis sebagaimana disebutkan di atas memberikan arti bahwa istilah sintesis bisa digunakan dalam konotasi positif, sebagaimana yang dikomparasikan oleh Pye terhadap sinkretisme.²²¹ Dalam narasi yang serupa, Peter J. Claus dan Margaret A. Mills mengatakan bahwa istilah sintesis dapat menjadi istilah pengganti sinkretisme yang berkonotasi positif.²²² Begitu pun dengan kajian sinkretisme yang diuraikan oleh Shaw dan Steward, istilah sintesis seringkali digunakan sebagai proses yang terjadi dalam sinkretisme secara positif.²²³

Istilah sintesis juga digunakan oleh Malek Bennabi dalam memandang sinkretisme secara positif, menurutnya peranan agama bukan untuk memecah belah akan tetapi bertujuan untuk menggabungkan sesuatu yang baik seperti berinteraksi dan berterintegrasinya agama dengan budaya. Baginya jika ada sisi positif dalam unsur-unsur agama atau budaya yang perlu digabungkan atau diasimilasikan, maka sah saja menurutnya yang kemudian menjadi sintesis yang berkonotasi positif.²²⁴

²¹⁹ Wikipedia Ensiklopedia Bebas, "Sintesis," dalam <https://id.Wikipedia.org/wik/Sintesis>. Diakses pada 11 Juli 2018.

²²⁰ Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) Kamus versi online/daring (dalam jaringan), "Sintesis," dalam <https://kbbi.web.id/sintesis>. Diakses pada 11 Juni 2020.

²²¹ Michael Pye, "Syncretism Versus Synthesis," dalam *Jurnal Method & Theory in the Study of Religion*, Vol. 6, No. 3, Tahun 1994, hal. 217-229.

²²² Peter J. Claus dan Margaret A. Mills, "Syncretism" *South Asian Folklore*, New York: Garland Publishing, 2003, hal. 2.

²²³ Rosalind Shaw and Charles Steward, "Introduction: Problematizing Syncretism" dalam Charles Steward and Rosalind Shaw, ed., *Syncretism/Anti Syncretism: The Politics of Religious Synthesis*, London & New York: Routledge, 1994, hal. 1-26.

²²⁴ Malek Bennabi, *Islam and History of Society* (terjemahan Asma Rashid), Islamabad: Islamic Research Institute, 1988, hal. 101-102.

Namun demikian, istilah sintesis sebagai sinkretisme yang berkonotasi positif juga tidak terlepas dari konotasi negatifnya. Contohnya adalah seperti yang dikemukakan oleh Ricklefs dalam tulisannya yang terkait dengan sinkretisme yang terjadi antara Islam dengan budaya lokal Jawa. Dalam pembahasannya Ricklefs menyebutkan bahwa rekonsiliasi antara identitas, keyakinan serta gaya Jawa dan Islam menghasilkan apa yang disebut sebagai sintesis mistis dalam ruang lingkup sufisme. Menurutnya pula bahwa sintesis tersebut didasarkan pada tiga pilar utama yaitu, *Pertama*, menjadi orang Jawa berarti menjadi seorang Muslim; *Kedua*, melaksanakan rukun Islam; *Ketiga*, mempercayai kekuatan gaib seperti Ratu Kidul dan roh Sunan Gunung Lawu.²²⁵

Jadi sinonim sinkretisme pada istilah sintesis yang diartikan sebagai hasil baru dari proses terintegrasinya atau bercampurnya dua atau lebih elemen yang ada dapat berkonotasi positif atau negatif serupa dengan sinkretisme. Adapun perbedaannya adalah bahwa sintesis bersifat umum yang sering dibahas dalam berbagai kajian seperti kajian budaya, agama, filsafat, ilmu pengetahuan dan teknologi termasuk di dalamnya biologi, fisika dan lain-lain. Sedangkan ruang lingkup sinkretisme lebih khusus berkisar pada teologis yang lebih rinci lagi pada sistem kepercayaan dan sistem ritual.

5. Tantularisme atau Bhinneka Tunggal Ika

Adapun istilah yang sinonim dengan sinkretisme selanjutnya adalah tantularisme atau bhinneka tunggal ika. Istilah tantularisme disebutkan oleh Sujamto saat menghubungkan perilaku sinkretisme yang terjadi dalam masyarakat Jawa. Selain istilah tantularisme, beliau juga menyebutkan istilah bhinneka tunggal ika dengan mengatakan bahwa paham bhinneka

²²⁵ M. C. Ricklefs, *Mengislamkan Jawa: Sejarah Islamisasi di Jawa dan Penentangannya dari 1930 Sampai Sekarang*, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2013, hal. 36.

tunggal ika sebagai paham tantularisme. Dalam pandangannya tantularisme menghendaki sikap saling menghargai dan menghormati di antara setiap agama yang berbeda, sehingga dapat bersatu secara harmonis.²²⁶ Sejalan dengan Sujamto, Moh Tariqul Chaer memberikan pengertian tantularisme sebagai konsep yang menerima adanya perbedaan yang disertai dengan semangat dan komitmen saling menjunjung tinggi perbedaan tersebut dan saling menghormati perbedaan yang ada.²²⁷

Saling menghormati perbedaan yang ada atau disebut dengan toleransi menjadi fokus tujuan paham tantularisme seperti pendapat Suwardi Endraswara dalam bukunya.²²⁸ Dalam argumennya beliau menyebutkan bahwa sikap saling menghormati yang menjadi paham tantularisme tersebut menjadi falsafah atau pandangan hidup masyarakat Jawa yang dipraktekan ke dalam bentuk toleransi antar agama sehingga terwujud keharmonisan dan perdamaian, misalnya antara agama yang baru datang di Jawa dengan budaya lokal masyarakat Jawa secara terus menerus sebagai sinkretisme atau tantularisme.²²⁹

Sinkretisme bersinonim dengan tantulaisme yang mengajarkan saling menghormati perbedaan yang ada atau sikap toleransi sebagai prinsip dalam menyikapinya tercermin dalam semboyan bhinneka tunggal ika.²³⁰ Makna yang terkandung

²²⁶ Sujamto, *Reorientasi dan Revitalisasi Pandangan Hidup Jawa*, Semarang: Dahara Prize, 1992, hal. 53.

²²⁷ Moh Tariqul Chaer, "Pluritas Agama Masyarakat Jawa Timur (Studi Kasus Masyarakat Ketanggi-Ngawi Jawa timur)," dalam *Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman (Afkaruna)*, Vol. 8, No.1, Tahun 2012, hal. 84-103;

²²⁸ Suwardi Endraswara, *Mistik Kejawaen: Sinkretisme, Simbiolisme, dan Sufisme Dalam Budaya Spritual Jawa*, Yogyakarta: Penerbit Narasi, 2006, hal. 77-78.

²²⁹ Suwardi Endraswara, *Dakwah Puasa Sunan Kalijaga*, Yogyakarta: Bernas, 2001, hal. 28-30.

²³⁰ Citra Hepatica Muslimah dan Triwahyuningsih, "Persepsi Bhinneka Tunggal Ika pada Mahasiswa PPKn Angkatan 2008/2009 Universitas Ahmad Dahlan," dalam *Jurnal Citizenship*, Vol. 2 No. 2, Tahun 2013, hal. 125.

dalam semboyan yang di ambil dari Kitab Sutasoma karya Mpu Tantular ini adalah prinsip dasar yang menunjukkan semangat toleransi keagamaan yang awalnya terjadi antara agama Hindu dan Buddha di Nusantara masa kerajaan Majapahit pada abad ke-14 M.²³¹

Dalam konteks yang lebih luas lagi saat ini bagi bangsa Indonesia yang meliputi suku, agama, ras, dan antar golongan (SARA), *bhinneka tunggal ika* dapat menjadi pernyataan semangat untuk tetap selalu menjunjung tinggi prinsip toleransi demi persatuan dan kesatuan bangsa, yang pada akhirnya *bhinneka tunggal ika* sebagai cerminan keharmonisan dan perdamaian antara unsur-unsur yang berbeda (kebhinnekaan) menuju ketunggalikaan atau dengan kalimat lain beraneka ragam namun satu jua.²³²

Dari penjelasan tentang tantularisme dan *bhinneka tunggal ika* tersebut di atas, maka dapat dikatakan bahwa *bhinneka tunggal ika* sebagai paham tantularisme yang berprinsip toleransi terhadap realitas keberagaman dan menjunjung tinggi perdamaian antar agama, suku, dan budaya yang berbeda yang diikat dalam bingkai persatuan dan kesatuan tanpa adanya sikap yang membeda-bedakan. Jadi paham tantularisme ini memiliki persamaan dengan sinkretisme dalam hal tujuan menyatukan elemen-elemen agama, suku dan budaya yang berbeda, akan tetapi perbedaan dari keduanya juga ada yakni dalam hal proses keduanya. Proses sinkretisme sebagai proses yang bersifat khusus memadukan unsur yang berbeda yang hanya memformulasikan sistem kepercayaan baru. Sedangkan proses tantularisme lebih bersifat umum yang terkait dengan akulturasi kebudayaan, asimilasi dan integrasi secara adaptif

²³¹ Eka Darmaputera, *Pancasila: Identitas dan Modernitas Tinjauan Etis dan Budaya*, Jakarta: PT BPK Gunung Mulia, 1997, hal. 78

²³² Hardono Hadi, *Hakikat dan Muatan Filsafat Pancasila*, Yogyakarta: Kanisius, 1994, hal. 47.

dan akomodatif berlangsung terus menerus yang melahirkan sistem kebudayaan baru atau sistem pemerintahan.

Dari pembahasan terdahulu tentang beberapa sinonim sinkretisme seperti akulturasi, elektisisme, sintesis, inkulturasi dan tantularisme, maka dapat diungkapkan bahwa istilah sinkretisme memiliki berbagai macam makna sesuai dengan penggunaan istilah-istilah yang bersinonim dengannya.

Misalnya istilah akulturatif memiliki makna umum yang sama dengan sinkretisme dalam hal sebagai proses percampuran antara agama, filsafat dan budaya, meski keduanya memiliki perbedaan dalam penggunaannya yakni istilah akulturatif digunakan dalam kajian yang bersifat kultural sedangkan istilah sinkretisme biasanya digunakan dalam kajian yang bersifat teologis. Dan istilah elektisisme mempunyai persamaan makna khusus dengan sinkretisme dalam hal terbatas sebagai proses percampuran pemikiran filsafat. Selanjutnya istilah sintesis, istilah ini juga hanya memiliki makna khusus yang sama dengan sinkretisme yakni hanya sebatas proses percampuran berbagai macam teori.

Berikutnya istilah inkulturasi, istilah ini secara umum sebagai sinonim sinkretisme yang memiliki persamaan makna, hanya saja istilah inkulturasi ini secara khusus dapat berkonotasi positif dan digunakan oleh agama Katolik sebagai pengganti istilah sinkretisme yang dipandang negatif. Adapun yang terakhir istilah tantularisme, secara umum memiliki makna yang sama dengan sinkretisme sebagai proses percampuran antara suku, budaya, ras falsafah hidup dan agama yang berbeda, namun secara khusus berbeda dalam hal hasil yang terbentuk, dari sinkretisme melahirkan sistem kepercayaan dan ritual, sedangkan dari tantularisme melahirkan kebudayaan secara umum.

C. Faktor-faktor Penyebab Sinkretisme

Menurut Chidili, secara umum faktor yang menyebabkan terjadinya sinkretisme di antaranya adalah faktor geografi, faktor budaya, faktor ekonomi dan faktor bahasa.²³³ Dalam sub ini dirumuskan beberapa faktor penyebab terjadinya sinkretisme, di antaranya adalah adanya interaksi sosial dan budaya, adanya penyebaran agama, adanya proses difusi, faktor perkawinan campur dan faktor eksternal kolonialisme dan imperialisme. Berikut masing-masing penjelasannya di bawah ini.

1. Adanya Interaksi Sosial dan Budaya

Faktor penyebab terjadinya sinkretisme dalam hal interaksi sosial dan budaya menurut J. S Roucek dan Warren R. R, dapat dilihat dari fenomena yang ada dalam kehidupan masyarakat yang berdekatan dan berinteraksi sosial satu sama lainnya dengan perbedaan status sosial dan budaya mereka.²³⁴

Interaksi sosial dan budaya merupakan sebuah proses interaksi yang dilakukan suatu kelompok masyarakat yang hidup dalam budaya berbeda yang ruang lingkupnya meliputi perbedaan sistem agama, perbedaan adat istiadat, perbedaan bahasa, perbedaan pakaian dan perbedaan sistem politiknya.²³⁵ Jadi dalam pengertian ini wujud interaksi sosial dan budaya adalah reaksi yang terjadi antara seorang atau dua orang dengan reaksi suatu kelompok masyarakat yang ada.²³⁶

Suatu kelompok masyarakat yang berinteraksi sosial dan budaya, dalam pandangan Soekanto disebut sebagai jaringan

²³³ B. Chidili, *Inculturation as a Symbol of Evangelization: Christian Faith Taking Root in African Soil*, Virginia: Mono Expressions, 1997, hal 86.

²³⁴ J. S Roucek dan Warren R. R., *Sociology: An Introduction*, London: Routledge, 1963, hal. 34.

²³⁵ Para Setiawan, "Pengertian Interaksi Sosial dan Budaya," dalam <https://www.gurupendidikan.co.id/interaksi-sosial-budaya/>. Diakses pada 17 Mei 2020.

²³⁶ Koentjaraningrat, *Pengantar Antropologi*, Jakarta: Universiti Press, 1996, hal. 101.

hubungan antara dua orang atau lebih dan ini baginya adalah syarat penting terjadinya interaksi sosial.²³⁷ Selaras dengan Soekanto, Yulianti juga memberikan komentarnya bahwa interaksi tersebut akan benar-benar terjadi apabila ada dua orang atau satu kelompok bertemu dan saling berkomunikasi satu sama yang lainnya.²³⁸

Syarat interaksi sosial yang disebutkan oleh Soekanto dan didukung oleh Yulianti tersebut sepertinya berdasarkan pada rumusan yang dikemukakan oleh Gillin dalam pendapatnya bahwa interaksi sosial tidak akan terjadi jika tidak memenuhi dua syarat penting yaitu adanya kontak sosial dan komunikasi. Dan dari kedua syarat ini kemudian secara otomatis melahirkan berbagai bentuk interaksi sosial lainnya seperti kerjasama yang akomodatif.²³⁹

Kerjasama yang akomodatif sebagai perwujudan dari interaksi sosial dan budaya, menjadi relevan sebagai salah satu faktor penyebab terjadinya sinkretisme yang mengandaikan juga adanya proses kontak sosial dan komunikasi. Hal ini, misalnya fenomena sinkretisme yang dijelaskan oleh Syamsul Hidayat pada masyarakat Tionghoa di Singkawang.

Menurut Hidayat sinkretisme pada masyarakat Tionghoa di Singkawang yang bercorak percampuran antara agama yang berbeda sejajar hidup bersama tanpa adanya diskriminasi. Sinkretisme ini terjadi disebabkan adanya interaksi sosial dan budaya yang ada pada masyarakat Tionghoa yang melahirkan berbagai macam agama yang berbeda walau dalam satu budaya tradisi Tionghoa, yang terbentuk ke dalam tiga macam agama yaitu agama resmi, agama leluhur dan agama lokal. Agama

²³⁷ Soerjono Soekanto, *Sosiologi: Suatu Pengantar*, Jakarta: Yayasan Penerbit Universitas Indonesia, 1970, hal. 192.

²³⁸ Yulianti, *Sosiologi Perdesaan*, Yogyakarta: Lappera Pustaka Utama, 2003, hal. 91.

²³⁹ John Lewis Gillin, "Cultural Sociology, a Revision of an Introduction to Sociology," dalam Soerjono Soekanto, *Sosiologi: Suatu Pengantar*, Jakarta: Raja Grafindo Prasada, 1990, hal. 71.

resmi seperti Budha, Kristen dan Islam. Sedangkan agama leluhur merupakan agama asal mereka yaitu Tao dan Confucius. Dalam sistem kepercayaan mereka yang sinkretik tampak dalam penyelenggaraan ritual yang masih kental mengamalkan agama leluhur mereka, meskipun mereka secara resmi ada yang beragama Budha, Kristen dan Islam.²⁴⁰

Kesimpulan dari uraian tentang faktor penyebab terjadinya sinkretisme dalam hal interaksi sosial dan budaya adalah fenomena sinkretisme sangat terkait dengan interaksi sosial dan budaya yang ada, hingga sangat memungkinkan sekali untuk dikatakan bahwa di antara faktor kuat yang menyebabkan sinkretisme pada suatu masyarakat adalah adanya interaksi sosial dan budaya dalam bentuk kontak sosial dan komunikasi secara akomodatif dan terus menerus yang diwariskan kepada generasi berikutnya hingga menjadi sistem kepercayaan baru.

2. Adanya Penyebaran Agama

Faktor terjadinya sinkretisme lainnya adalah adanya penyebaran agama. Faktor ini disebutkan dengan asumsi bahwa keberhasilan penyebaran suatu agama sangat terkait erat dengan strategi yang digunakannya.²⁴¹ Menurut Abror Sodik dan Muhammad Wakhid Musthofa, perkembangan agama-agama di Indonesia seperti Islam, Kristen Katolik, Kristen Protestan, Hindu dan Budha tidak lepas dari upaya aktif pemeluknya dalam menyebarkan agamanya dengan berbagai macam strategi.²⁴²

²⁴⁰ Syamsul Hidayat, "Agama Orang Tionghoa di Singkawang," dalam *Jurnal AL-FIKR*, Universitas Islam Negeri Alauddin Makasar, Vol. 16, No.3 Tahun 2012, hal. 98.

²⁴¹ Asmuni Syakir, *Dasar-Dasar Strategi Dakwah Islam*, Surabaya: Al-Ikhlash, 1983, hal. 90.

²⁴² Abror Sodik dan Muhammad Wakhid Musthofa, "Analisis Strategi Penyebaran Agama-Agama di Indonesia dari Pra Hingga Era Modern dengan Pendekatan Teori Permainan Matematika," dalam *Jurnal HISBAH: Jurnal Bimbingan Konseling dan Dakwah Islam*, Vol. 15, No. 1, Tahun 2018, hal. 101.

Strategi penyebaran yang digunakan setiap agama tentunya berbeda, misalnya Hindu dan Budha sebagai dua agama yang pertama kali masuk ke Nusantara, kedua agama ini menggunakan strategi perkawinan, strategi darma wacana yaitu ceramah di tempat-tempat strategis atau dengan strategi seni dan budaya dengan menampilkan pentas wayang yang ceritanya diambil dari kitab Mahabarata dan Ramayana.²⁴³ Strategi kedua agama ini ternyata sangat mempengaruhi pesatnya perkembangan ajaran keduanya di Nusantara.

Pengaruh ajaran Agama Hindu dan Budha berkembang pesat di Nusantara terutama pada masa kerajaan Majapahit. Salah satu faktor penyebab pesatnya kedua agama ini adalah adanya perpaduan antara Hindu dan Budha atau dengan kata lain adanya sinkretisme sebagai strategi dalam penyebaran ajaran keduanya. Sebelum agama Budha datang ke Nusantara, agama Hindu menjadi agama yang dianut masyarakat Nusantara. Namun kemudian pesatnya penyebaran agama Budha mempengaruhi agama Hindu sehingga kemudian perpaduan atau sinkretisme antara Budha dan Hindu terjadi dan melahirkan ajaran Siwa-Budha.²⁴⁴

Contoh ajaran Siwa-Budha yang memungkinkan untuk disebutkan disini ialah sebagaimana yang dikemukakan oleh Kiriana, bahwa menurutnya sinkretisme yang terjadi antara Budha dan Hindu masih kental coraknya pada masyarakat Hindu di Bali. Kebersamaan agama Hindu dan Budha di Bali dalam pandangan I Nyoman Kiriana adalah ajaran Budha seolah-olah menjadi bagian dari masyarakat Bali, karena Budha tidak lagi dianggap agama semata melainkan juga harus dipraktikkan dalam sistem ritual. Dari sini tampak jelas bahwa

²⁴³ N. Fitriyana, "Sejarah Singkat Masuk dan Berkembangnya Agama Budha di Sumatera Selatan," dalam *Jurnal Ilmu Agama*, Vol. 16, No. 1, Tahun 2015, hal 48.

²⁴⁴ Oka Diputra, dkk., *Kuliah agama Buddha untuk Perguruan Tinggi*, Jakarta: YASADARI, 1996, hal. 45.

pemeluk agama Hindu memiliki sikap terbuka terhadap sistem kepercayaan lain. Sekaligus dapat dipahami bahwa strategi Hindu dalam menyebarkan dan mengembangkan ajarannya adalah terbuka dan selalu berpadu dengan sistem kepercayaan lain dan budaya lokal lain yang berbeda.²⁴⁵

Kompromi dengan budaya lokal juga menjadi strategi penyebaran Islam di Nusantara seperti mengadakan pagelaran wayang kulit yang ujung jalan ceritanya memenangkan ajaran tauhid.²⁴⁶ Strategi seperti ini disebutkan oleh S. M. Solikin dan Wakidi, dalam penjelasannya bahwa strategi penyebaran Islam ke Nusantara yang di bawa oleh para pedagang muslim dari Gujarat, Arab dan juga Persia selain dengan cara berdagang, mereka juga menyebarkan Islam dengan strategi dakwah kultural yaitu proses penyebaran Islam dengan cara yang adaptif dan akomodatif terhadap budaya lokal seperti yang pernah dilakukan oleh Walisongo dan para ulama lainnya. Dan strategi lainnya berupa ajaran tasauf dalam bentuk yang masih berorientasi pada kepercayaan Hindu dan Budha serta mempertimbangkan budaya lokal yang ada.²⁴⁷

Budaya lokal yang dipertimbangkan sebagai strategi dakwah kultural merupakan bagian dari cara damai penyebaran Islam di Nusantara. Cara damai yang dilakukan Islam ini disepakati oleh para sarjana dan para peneliti sebagai proses keberhasilan masuknya Islam ke Nusantara. Secara umum faktor keberhasilan ini tidak lepas dari strategi dakwah kultural yang menerima mereka masuk Islam tanpa meninggalkan tradisi lama, kepercayaan lama dan praktek ritual yang ada. Hal ini terbukti

²⁴⁵ I Nyoman Kiriana, "Sinkretisme dalam Agama Hindu dan Budha di Bali," dalam *Jurnal Penjamin Mutu*, Vol. 1, No. 2, Tahun 2015, hal. 71.

²⁴⁶ L. A. Dalimunthe, "Kajian Proses Islamisasi Di Indonesia (Studi Pustaka)," dalam *Jurnal Studi Agama dan Masyarakat*, Vol. 12, No. 1, Tahun 2016, hal. 117.

²⁴⁷ S. M. Solikin dan Wakidi, "Metode Dakwah Sunan Kalijaga dalam Proses Islamisasi di Jawa," dalam *Jurnal PESAGI (Jurnal Pendidikan dan Penelitian Sejarah)*, Vol. 1, No. 2, Tahun 2013, hal. 56.

dalam fakta sejarahnya seperti yang pernah dilakukan oleh Walisongo yang sangat kompromi dengan sistem kepercayaan dan ritual setempat.²⁴⁸ Komprominya strategi penyebaran Islam dengan budaya setempat oleh Cristian Snouck Hurgronje, yang dikutip oleh Werthein, dapat membawa pengaruh positif mampu memberikan rasa aman bagi Kawulo Cilik (komunitas kecil).²⁴⁹ Dari fakta sejarah ini, dapat dikatakan bahwa salah satu strategi yang dilakukan dalam penyebaran Islam adalah dengan cara sinkretisme.

Strategi sinkretisme juga pernah dilakukan oleh agama Kristen dan Katolik di Indonesia yang dibawa oleh bangsa Portugis dan Spanyol. Penyebaran Kristen dan Katolik di Indonesia lewat sinkretisme dilakukan dalam bentuk disenandungkannya tembang-tembang Jawa yang isinya doa-doa ajaran agama Kristen dan Katolik atau juga seperti penggunaan dzikir dengan rapalan-rapalan Kristen dan Katolik, serta jampi-jampi doa seperti yang dilakukan seorang dukun untuk mengobati orang sakit.²⁵⁰

Dengan demikian, dapat disebutkan bahwa dari beberapa strategi yang dilakukan oleh agama Hindu, Budha, Islam, Kristen dan Katolik dalam meyebarkan ajarannya terdapat suatu cara yang kompromi, adaptif dan akomodatif dengan sistem kepercayaan, ritual dan tradisi budaya setempat agar dapat diterima ajarannya oleh masyarakat tersebut. Sikap kompromi ini biasanya sering terjadi dalam bentuk sinkretisme. Dari sini dapat dirumuskan bahwa salah satu faktor penyebab sinkretisme adalah penyebaran agama yang bersikap kompromi,

²⁴⁸ Muadzirin Yusuf, dkk., *Sejarah Peradaban Islam di Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006, hal. 33.

²⁴⁹ Masroer, *The History of Java*, Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2004, hal. 26.

²⁵⁰ Van den End, *Ragi Carita 1: Sejarah Gereja di Indonesia 1500 – 1860*, Medan: BPK Gunung Mulia, 1987, hal 88. Lihat juga: Alputila, “Cheviano, Pasang Surut Penyebaran Agama Katolik di Maluku Utara Pada Abad 16-17,” dalam *Jurnal Kapata Arkeologi*, Vol. 10, No. 1, Tahun 2014, hal. 111.

adaptif dan akomodatif terhadap sistem kepercayaan, ritual dan tradisi budaya masyarakat setempat.

3. Adanya Proses Difusi

Faktor penyebab sinkretisme yang berikutnya adalah adanya proses difusi. Difusi merupakan salah satu istilah yang populer dalam ilmu antropologi yang menggambarkan penyebaran unsur kebudayaan sesuatu masyarakat ke masyarakat lain.²⁵¹ Difusi sebagai proses adalah salah satu cara masuknya suatu budaya ke dalam tatanan masyarakat tertentu.²⁵² Atau dengan pengertian lainnya difusi diartikan sebagai suatu proses menyebarnya unsur-unsur kebudayaan dari satu kelompok ke kelompok lainnya, atau dari satu masyarakat ke masyarakat lainnya.²⁵³ Dalam KBBI difusi dimaknai sebagai proses penyebaran atau perembasan unsur-unsur kebudayaan dari satu pihak kepada pihak lain yang berbeda.²⁵⁴

Proses difusi sebagai penyebaran atau perembasan kebudayaan dari satu pihak kepada pihak lain bagi antropolog merupakan suatu peristiwa pertemuan dua kebudayaan atau lebih yang dapat menyebabkan perubahan sosial atau budaya menjadi lebih baik atau justru sebaliknya.²⁵⁵ Menurut W. A. Haviland difusi adalah penyebaran adat istiadat atau kebiasaan dari unsur-unsur kebudayaan asing kepada masyarakat dengan cara meniru (*imitassi*).²⁵⁶ Dalam hal meniru, proses difusi jika diartikan sebagai masuknya unsur-unsur kebudayaan Timur

²⁵¹ Abdurrahmat Fathoni, *Antropologi Sosial Budaya Satu Pengantar...*, hal. 40.

²⁵² Koentjaraningrat, *Pengantar Antropologi*, Jakarta: Aksara Baru, 1972, hal. 65.

²⁵³ Koentjaraningrat, *Pengantar Antropologi...*, hal. 66.

²⁵⁴ Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) Kamus Versi Online/Daring (Dalam Jaringan), "Difusi," dalam <https://kbbi.web.id/difusi>. Diakses pada 13 Juni 2020.

²⁵⁵ Jurna Petri Roszi dan Mutia, "Akulturasi Nilai-Nilai Budaya Lokal dan Keagamaan dan Pengaruhnya terhadap Perilaku-Perilaku Sosial," dalam *Jurnal Fokus: Jurnal Kajian Keislaman dan Kemasyarakatan...*, hal. 172.

²⁵⁶ Sutardi, "Antropologi Mengungkap Keragaman Budaya," dalam <https://www.google.com>. Diakses pada 19 Mei 2017.

dan Barat ke dalam budaya masyarakat Indonesia maka contohnya seperti meniru penggunaan bahasa yang bercampur dengan kosa kata dari bahasa Arab atau dari Bahasa Inggris. Contoh lain dalam hal berpakaian, cara makan, cara berdagang dan lain sebagainya yang meniru budaya asing.²⁵⁷

Ada beberapa bentuk difusi di antaranya adalah penyebaran unsur-unsur kebudayaan yang dibawa oleh sesuatu kelompok yang bermigrasi dari satu tempat ke tempat yang lain dan bentuk lainnya yaitu penyebaran unsur kebudayaan yang dilakukan oleh satu kelompok yang mempunyai misi tertentu seperti misi dakwah agama atau gerakan *missionary*.²⁵⁸

Terkait dengan dua bentuk difusi tersebut pada pembahasan ini akan menjelaskan difusi sebagai faktor penyebab terjadinya sinkretisme. Dalam konteks ini difusi diartikan sebagai proses penyebaran kebudayaan yang tidak hanya dilihat dari berpindahnya unsur-unsur budaya dari satu tempat ke tempat lain, akan tetapi dapat dilihat dari proses dibawanya kebudayaan tersebut oleh individu atau institusi agama tertentu dan diterimanya kebudayaan tersebut oleh individu atau masyarakat tertentu.²⁵⁹

Diterima atau tidaknya unsur-unsur kebudayaan lain oleh suatu masyarakat tertentu, menurut Soekanto bahwa memang ada unsur kebudayaan asing yang mudah diterima dan ada yang sulit diterima. Unsur-unsur kebudayaan lain atau asing yang mudah diserap dan diterima oleh suatu kelompok masyarakat adalah kebudayaan benda yang sangat besar manfaatnya dan

²⁵⁷ Kodiran, "Perkembangan Kebudayaan Dan Implikasinya Terhadap Perubahan Sosial Di Indonesia," dalam *Jurnal Ketahanan Nasional*, Vol. 5, No. 2 Tahun 2000, hal. 5.

²⁵⁸ Erika, "Difusi, Akulturasi dan Asimilasi: Konsep, Contoh dan Perbedaannya," dalam *Makalah Kebudayaan*, Pengantar Ilmu Antropologi, Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Indonesia, 2007, hal. 4.

²⁵⁹ Mutia, "Akulturasi Nilai-Nilai Budaya Lokal dan Keagamaan dan Pengaruhnya terhadap Perilaku-Perilaku Sosial," dalam *Jurnal Fokus: Jurnal Kajian Keislaman dan Kemasyarakatan...*, hal. 171.

mudah diterapkan misalnya teknologi. Sedangkan unsur kebudayaan yang sulit untuk diserap atau diterima oleh suatu masyarakat yaitu ideologi, falsafah hidup atau kepercayaan. Unsur-unsur kebudayaan yang sulit diterapkan ini, menurutnya perlu proses untuk mensosialisasikannya.²⁶⁰ Dari sinilah sinkretisme sebagai sistem kepercayaan membutuhkan proses difusi yang dibawa dan disebar oleh institusi agama, misi dakwah atau gerakan *missionary* agar dapat disosialisasikan.

Institusi agama, misi dakwah atau gerakan *missionary* seringkali berkontribusi dalam proses difusi yang memformulasikan terjadinya fenomena sinkretisme. Sebagai contohnya fenomena sinkretisme yang ada dalam proses penyebaran agama Islam kepada masyarakat Bugis di Sabah.²⁶¹

Proses penyebaran Islam kepada masyarakat Bugis di Sabah menghadapi persaingan ketat dengan penyebaran agama Kristen, sehingga para tokoh dakwah Islam dalam menyebarkan ajarannya terpaksa menggunakan cara sinkretisme agar bangsawan Bugis dapat menerima agama Islam dengan senang hati. Cara sinkretisme yang dimaksud seperti dakwah yang dilakukan tokoh Islam dengan mendakwahkan mitos tentang raja dan golongan bangsawan Bugis merupakan keturunan Tuhan atau titisan-Nya, tentu saja mitos ini bertolak belakang dengan ajaran Islam. Dakwah seperti ini dilakukan secara terpaksa dengan tujuan agar pemerintah Luwu (Bugis) memeluk agama Islam.²⁶²

Cara dakwah seperti yang terjadi di Bugis, menyebabkan perkembangan Islam yang ada pada masyarakat Bugis sangat bercorak sinkretik bercampur dengan tradisi kepercayaan asli

²⁶⁰ Soerjono Soekanto, *Pokok-Pokok Sosiologi Hukum*, hal. 121. Lihat juga: Agus Sachari, *Budaya Visual Indonesia*, Jakarta: Erlangga, 2007, hal. 29.

²⁶¹ Ismail Suwardi Wekke, "Islam dan Adat: Tinjauan Akulturasi Budaya dan Agama dalam Masyarakat Bugis," dalam *Jurnal Analisis*, Vol. xiii, No.1 Tahun 2013, hal. 10.

²⁶² Christian Perlas, *The Bugis*, Oxford: Blackwell Publishers, 1996, hal. 136-137.

nenek moyang.²⁶³

Tradisi kepercayaan asli yang lebih dominan dan menguasai ketimbang ajaran inti Islam itu sendiri setelah adanya kontribusi dari misi dakwah yang dilakukan juga terlihat pada sistem budaya kraton Jawa di Indonesia, sebagaimana yang disebutkan oleh Kuntowijoyo. Menurutnya, sinkretisme antara Islam dan budaya kraton Jawa melahirkan sistem budaya kraton Jawa yang hegemoni dan absolut. Beliau mengatakan bahwa dalam budaya kraton dikembangkan oleh abdi dalem atau pegawai istana bahwa raja mempunyai simbol-simbol kekuasaan absolut yang perlu dilestarikan. Biasanya simbol-simbol tersebut berupa mitos yang terkait dengan sistem simbol Islam, contohnya raja digambarkan sebagai pemegang wahyu sehingga dapat menjadi wakil Tuhan di muka bumi untuk memerintah rakyatnya. Misalnya Sultan Agung dengan gelar khalifatullah (wakil Tuhan) di Jawa. Tujuan simbol-simbol ini adalah agar seluruh rakyat Jawa loyal atau setia kepada kekuasaan raja.²⁶⁴

Dari penjelasan di atas tentang difusi, maka dapat disimpulkan bahwa difusi sebagai suatu proses menyebarnya unsur-unsur kebudayaan dari satu kelompok ke kelompok lainnya, dalam konteks sinkretisme dapat terjadi melalui para tokoh agama dalam misi dakwah atau gerakan missionary yang dilakukan secara sadar atau tidak sadar dampaknya dengan tujuan agar ajaran atau agama mereka dapat diterima oleh masyarakat yang didakwakannya.

4. Faktor Perkawinan Campur

Perkawinan campur juga bisa menjadi salah satu faktor penyebab terjadinya sinkretisme. Perkawinan campur yang

²⁶³ Ismail Suwardi Wekke, "Islam dan Adat: Tinjauan Akulturasi Budaya dan Agama dalam Masyarakat Bugis," dalam *Jurnal Analisis...*, hal. 27.

²⁶⁴ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam Interpretasi Untuk Aksi...*, hal. 254.

dimaksud disini adalah bukan perkawinan yang bercorak *endogamous* yaitu perkawinan yang lazim dilakukan atau berlaku di antara anggota-anggota dalam sekelompok etnik atau suku yang sama,²⁶⁵ melainkan perkawinan yang dilakukan di antara anggota-anggota sekumpulan etnik atau suku yang berbeda. Perkawinan campuran ini menurut sebagian sosiolog disebut dengan proses asimilasi atau dengan istilah lainnya yakni sebagai petunjuk asimilasi terbaik (*the best index of assimilation*).²⁶⁶

Menurut Kuntjaraningrat asimilasi adalah percampuran atau pembauran antara kebudayaan asli dengan kebudayaan lain atau asing yang terjadi karena adanya interaksi sosial antara masyarakat sehingga menghasilkan kebudayaan baru yang diterima oleh masyarakat asli.²⁶⁷ Asimilasi dalam konteks ini sejalan dengan teori yang menyatakan bahwa unsur-unsur kebudayaan asing dapat diterima oleh masyarakat setempat jika kebudayaan asing tersebut dapat menyesuaikan diri dengan kebudayaan setempat yang sudah ada.²⁶⁸

Ada juga yang mengatakan bahwa perkawinan campur bukan sekedar sebagai proses asimilasi terbaik, akan tetapi ia juga merupakan proses perpaduan yang sulit, penting dan bisa menjadi suatu ujian bagi kedua pasangan yang berasal dari etnik, suku atau bangsa yang berbeda.²⁶⁹ Misalnya timbul permasalahan baik sebelum menikah maupun setelahnya, seperti masalah yang muncul terkait dengan kepercayaan atau

²⁶⁵ Endogamous artinya perkawinan yang dilakukan antara anggota-anggota dalam suku tertentu atau dalam unit sosial yang sama, lihat: Dictionary.com, "Endogami," dalam <https://www.dictionary.com/browse/endogamous>. Diakses pada 16 Juni 2020.

²⁶⁶ Andrew W. Lind, *An Island Community: Ecological Succession in Hawaii*, Chicago: University of Chicago Press, 1938, hal. 78.

²⁶⁷ Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi*, Jakarta: Rineka Cipta, 2009, hal. 176.

²⁶⁸ Parsons, *Mitla Town Of The Souls*, Chicago: University of Chicago Press, 1963, hal. 536.

²⁶⁹ Julius Drachler, *Democracy and Assimilation*, New York: The Mac Millian, 1920, hal. 132.

agama masing-masing, atau juga adanya masalah lain seperti status kewarganegaraan anak jika keduanya berasal dari negara atau bangsa yang berbeda.²⁷⁰

Contoh perkawinan yang dilakukan antara etnik atau bangsa yang berbeda di antaranya seperti yang terjadi di Bandar Melaka, sebagaimana yang diungkapkan oleh Sanusi Osman yaitu perkawinan antara orang Cina dengan orang Melayu, perkawinan antara orang India dengan orang Melayu, perkawinan antara orang Melayu dengan orang Portugis, dan perkawinan antara orang Melayu dengan orang Arab. Dalam penelitiannya tersebut, Osman menyimpulkan bahwa perkawinan campur yang terjadi antara orang Cina dengan orang Melayu di Bandar Melaka ternyata lebih tinggi jumlahnya ketimbang perkawinan campur yang terjadi pada etnik lainnya.²⁷¹

Lain halnya di Singapura perkawinan campur antara etnik yang berbeda terjadi seperti perkawinan antara wanita keturunan Cina dengan lelaki keturunan Eropah, antara wanita Serani dengan lelaki keturunan India,²⁷² wanita Serani dengan lelaki keturunan Cina, perkawinan antara orang Cina dengan orang Melayu, perkawinan antara orang Melayu dengan India, dan perkawinan antara orang Melayu dengan orang Arab. Namun jumlah perkawinan antara orang Cina dengan Melayu jumlahnya lebih sedikit ketimbang perkawinan campur yang lainnya.²⁷³

²⁷⁰ Rahmat Fauzi, "Dampak Perkawinan Campuran terhadap Status Kewarganegaraan Anak Menurut Hukum Positif Indonesia," dalam <http://ejournal.kopertis10.or.id/index.php/soumlaw>, Vol. 1, No. 1, Tahun 2018, hal. 56.

²⁷¹ Sanusi Usman, "Perkahwinan antara Etnik: Satu Kajian di Bandar Melaka," dalam *Jurnal AKADEMIKA*, Vol. 1, No. 19, Tahun 1981, hal. 63.

²⁷² Serani adalah suatu bangsa di Malaysia yang merupakan hasil dari perkawinan campur antara tentara Portugis dengan penduduk asli pada abad k-16 yang menganut agama Katolik Roma. Lihat: Sanusi Usman, "Perkahwinan antara Etnik: Satu Kajian di Bandar Melaka," dalam *Jurnal AKADEMIKA*, Vol. hal. 65.

²⁷³ Maurice Freedman, *Chinese Family and Marriage in Singapore*, London: The Anthlone Press, 1965, hal. 89.

Terkait dengan perkawinan campur antara orang Cina dengan Melayu, dalam keterangan Tan Chee Beng mengungkapkan bahwa perkawinan tersebut pernah terjadi lama antara pedagang Cina dengan wanita setempat dari keturunan Batak yang berada di Melaka yang kemudian melahirkan peranakan Cina.²⁷⁴

Keterangan Tan Chee Beng tentang peranakan Cina di Melaka tersebut dikaji ulang dalam disertasi yang ditulis oleh Suhaila binti Abdullah. Dalam disertasinya, Suhaila mengemukakan bahwa terdapat perkawinan antara orang-orang Cina dan orang Melayu muslim di Melaka. Orang-orang Cina yang mengawini orang-orang Melayu, kebanyakan mereka berasal dari agama Taoisme, Buddha dan golongan yang tidak beragama. Dari perkawinan ini melahirkan peranakan Cina muslim di Melaka. Pembentukan masyarakat Peranakan Cina ini sejak kedatangan kaum Cina ke Melaka sejak zaman Kesultanan Melayu Melaka. Proses pembentukannya yang berjalan dinamis dan harmonis ini membuktikan bahwa tamadun Melayu Melaka mempengaruhi dan menarik orang Cina untuk lebih banyak menjalani budaya Melayu dalam kehidupan sehari-hari mereka. Kemudian hasil interaksi ini berupa etnik bersintesis atau bersinkretis Cina-Melayu yang dikenali sebagai etnik Peranakan Cina (Baba dan Nyonya) di Melaka.²⁷⁵

Bersinkretisnya dua kebudayaan yang berbeda akibat terjadinya perkawinan campuran juga terjadi pada perkawinan campuran antara etnis Tionghoa dan etnis Jawa di Indoneisa. Perkawinan antar etnis ini masih terjadi contohnya di Bongkaran

²⁷⁴ Tan Chee Beng, *The Baba of Melaka: Culture and Identity of A Chinese Peranakan Community in Malaysia*, Petaling Jaya: Pelanduk Publications, 1988, hal. 40

²⁷⁵ Suhaila binti Abdullah, "Pemikiran Keagamaan dan Sistem Kepercayaan Masyarakat Peranakan Cina di Melaka Tengah," *Disertasi*, Kuala Lumpur: Universitas Malaya, 2006, hal. 28.

Pabean Cantikan Surabaya. Kedua etnis masyarakat yang telah melakukan perkawinan campur ini memformulasikan proses sosial asosiatif dan disosiatif yang kemudian membentuk asimilasi budaya atau pembauran kedua budaya tersebut menjadi budaya yang khas berbeda dengan budaya Jawa atau Tionghoa.²⁷⁶

Perkawinan campur antara orang Jawa dan orang Tionghoa sebagai gambaran umum betapa mudahnya orang Jawa membaur berasimilasi dengan suku bangsa yang berbeda meskipun kepada orang Tionghoa yang sangat sulit sekali membaur karena terikat oleh sistem kepercayaan mereka yang bersifat eksklusif. Bentuk perkawinan lainnya yang terjadi yaitu perkawinan antara orang Jawa dengan orang India, antara orang Jawa dengan orang Arab. Di antara beberapa perkawinan campur tersebut yang paling banyak berproses asimilasi secara harmonis dengan budaya orang Jawa adalah orang Arab sehingga dengan mudah saling mempengaruhi budaya keduanya.²⁷⁷

Pengaruh perkawinan campur keduanya juga melahirkan sistem kepercayaan dan sistem ritual yang sinkretik antara Islam dan budaya lokal Jawa. Contohnya adalah seperti terdapat dalam sistem kepercayaan orang Jawa (budaya Kraton) menganggap seorang Raja yang identik dengan budaya Jawa sebagai titisan Tuhan atau khalifatullah sebagaimana terdapat dalam konsep ajaran Islam yang berasal dari tanah Arab yang terkait dengan budaya Arab.²⁷⁸ Sedangkan dalam sistem ritual seperti acara slametan yang menggambarkan gabungan antara budaya lokal Jawa untuk memohon keselamatan pada Tuhan

²⁷⁶ Aprilianto Bayu Saputro, "Perkawinan Campuran Antara Etnis Tionghoa dan Etnis Jawa," dalam *Jurnal Sosiologi Universitas Airlangga*, Vol. 1, No. 1, Tahun 2018, hal. 23.

²⁷⁷ Siswono Yudohusodo, *Warga Baru: Kasus Cina di Indonesia*, Jakarta: Lembaga Penerbit Yayasan Padamu Negeri, 1985, hal. 33 dan 48.

²⁷⁸ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam Interpretasi Untuk Aksi...*, hal. 253.

Yang Maha Esa dengan berbagai doa yang berasal dari ajaran Islam yang sangat terikat dengan bahasa Arab.²⁷⁹

Dengan demikian perkawinan campur yang terjadi dalam suatu masyarakat merupakan suatu proses asimilasi budaya yang akan menerima secara harmonis unsur-unsur kebudayaan yang saling berbeda dan saling menyesuaikan sehingga membentuk sinkretisme yang ujungnya melahirkan tradisi baru, sistem kepercayaan baru dan sistem ritual baru yang akan diwarisi oleh generasi berikutnya.

5. Faktor Eksternal Kolonialisme dan Imperialisme

Faktor eksternal kolonialisme dan imperialisme juga merupakan salah satu faktor penyebabnya sinkretisme. Kolonialisme dan imperialisme merupakan dua paham politik kekuasaan yang identik dengan penjajahan.²⁸⁰

Kolonialisme adalah satu paham yang mendelegasikan kekuatan politik suatu negara yang sah keluar daerah, wilayah atau negara lain untuk diberdayakan atau dikuasai.²⁸¹ Makna lainnya kolonialisme yaitu penjajahan yang dilakukan oleh suatu negara dengan suatu sistem kekuasaan yang dimilikinya terhadap negara lain dengan tujuan untuk menguras habis seluruh sumber daya alam yang ada dari negara jajahannya untuk dibawa ke negara penjajah, contohnya seperti penjajahan negara Belanda terhadap Indonesia.²⁸²

Sedangkan imperialisme ialah suatu paham politik yang berupaya ekspansi ke wilayah, daerah atau negara lain dengan cara penaklukan dalam sistem pemerintahan yang serupa

²⁷⁹ Kholil, "Agama dan Ritual Slametan: Deskripsi Antropologis Keberagaman Masyarakat Jawa," dalam *Jurnal el-Harakah...*, hal. 95.

²⁸⁰ Ania Loomba, *Kolonialisme/Pascakolonialisme*, Yogyakarta: Benteng Budaya, 2003, hal. 9.

²⁸¹ Miftakhuddin, *Kolonialisme Eksploitasi dan Pembangunan Menuju Hegemoni*, Sukabumi: CV Jejak, 2019, hal. 7.

²⁸² Sapto Handoyo Djarkasih Putro, *Pengaruh Kolonialisme dan Pluralisme Terhadap Politik Hukum Nasional*, Bogor: Universitas Pakuan, 2011, hal. 34.

dengan kolonialisme. Atau kebijakan suatu negara yang berkuasa untuk mengendalikan dan memerintah suatu daerah atau negara tertentu agar daerah atau negara tersebut dapat dipelihara atau dikuasai dengan tujuan dapat menanamkan pengaruh pada segala aspek kehidupan kepada negara yang dijajahnya agar mengikuti cara hidup yang sama dengan negara penjajah.²⁸³

Dari pengertian tentang kolonialisme dan imperialisme tersebut di atas, dapat pula diketahui tujuan keduanya yakni kolonialisme bertujuan untuk mendominasi ekonomi sedangkan imperialisme bertujuan untuk memperluas wilayah jajahan. Atau bisa juga dikatakan kolonialisme bagian dari imperialisme yang berarti bahwa kolonialisme merupakan salah satu manifestasi imperialisme.²⁸⁴ Ada juga yang mengatakan bahwa kolonialisme dan imperialisme mempunyai tujuan yang sama yaitu sebagai penjajahan terhadap suatu negara yang bersifat penindasan dan pemerasan terhadap bangsa jajahan tertentu sehingga mengakibatkan penderitaan dan perlawanan dari bangsa yang dijajah.²⁸⁵

Dampak kolonialisme dan imperialisme di antaranya dalam bidang politik seperti campur tangan negara penjajah terhadap kebijakan daerah atau negara yang dijajahnya, misalnya terjadi campur tangan Belanda terhadap persoalan kerajaan di Jawa. Dalam bidang sosial berdampak terbentuknya status sosial yang timpang, seperti status sosial yang dibuat oleh Belanda terhadap bangsa Indonesia yang diskriminatif dengan membaginya menjadi tiga golongan yaitu pertama bangsa Eropa sebagai

²⁸³ Miftakhuddin, *Kolonialisme Eksploitasi dan Pembangunan Menuju Hegemoni...*, hal. 7. Lihat juga: Nur Fatin, "Pengertian Imperialisme Serta Jenis-Jenisnya," dalam <http://seputarpengertian.blogspot.com/2016/12/pengertian-imperialisme-sertajenis.html>. Diakses pada 9 April 2019.

²⁸⁴ Miftakhuddin, *Kolonialisme Eksploitasi dan Pembangunan Menuju Hegemoni...*, hal. 8.

²⁸⁵ Cahyo Budi Utomo, *Dinamika Pergerakan Kebangsaan Indonesia dari Kebangkitan Hingga Kemerdekaan*, Semarang: IKIP Semarang Press, 1995, hal. 1.

pemegang status sosial tertinggi, urutan kedua adalah Asia dan Timur Jauh termasuk di dalamnya orang Tionghoa, dan status yang terakhir adalah pribumi atau bangsa Indonesia.²⁸⁶

Sementara dampak ekonomi dari kolonialisme dan imperialisme yaitu terjadinya eksploitasi ekonomi oleh penjajah terhadap negeri jajahan serta terjadinya monopoli perdagangan seperti yang dilakukan Belanda dengan VOC terhadap Nusantara.²⁸⁷

Adapun dampak dalam bidang agama adalah tersebarnya kepercayaan baru bagi rakyat yang terjajah seperti kepercayaan dari ajaran agama Katolik dan Protestan. Hal ini memang merupakan menjadi salah satu misi kolonialisme dilakukan.²⁸⁸ Misi kolonialisme untuk menyebarkan agama Kristen tersebut seperti yang dikemukakan oleh Kartodirdjo, bahwa ajaran Kristen diperkenalkan oleh bangsa Portugis saat datang ke Maluku.²⁸⁹ Ditambahkan oleh keterangan yang diungkapkan oleh Suminto, juga kedatangan bangsa Portugis dan Spanyol pada awal abad ke-16 di seluruh dunia yang memang sengaja untuk menyebarkan agama Kristen tersebut.²⁹⁰

Misi kolonialisme dan imperialisme Barat untuk mengkristenkan wilayah jajahannya ini merupakan salah satu di antara tiga misi utamanya yang terkenal disebut dengan 3G, yaitu *Gold* (emas), *Glory* (kegemilangan), dan *Gospel* (agama).²⁹¹

²⁸⁶ Siswono Yudohusodo, *Warga Baru: Kasus Cina di Indonesia...*, hal. 65.

²⁸⁷ Miftakhuddin, *Kolonialisme Eksploitasi dan Pembangunan Menuju Hegemoni...*, hal. 43.

²⁸⁸ Noerhayati, "Penjajahan Barat Terhadap Dunia Islam," dalam <https://noerhayati.wordpress.com/2008/06/02/penjajahan-barat-terhadap-dunia-islam/>. Diakses pada 3 Juni 2017.

²⁸⁹ Sartono Kartodirdjo, *Pengantar Sejarah Indonesia Baru: Sejarah Pergerakan Nasional dari Kolonialisme sampai Nasionalisme*, Jakarta: PT Gramedia, 1990, hal. 67.

²⁹⁰ Aqib Suminto, *Politik Islam Hindia Belanda*, Jakarta: LP3ES, 1985, hal 123.

²⁹¹ Benyamin S. Intan, *Misi Kristen di Indonesia: Kesaksian Kristen Protestan*, Jakarta: Reformed Center for Religion and Society, 2015, hal. 327-328.

Terkait dengan misi kolonialisme dan imperialisme Barat yang terkenal dengan 3G tersebut, menurut Wan Yon dalam disertasinya mengungkapkan bahwa memang tujuan kolonialisme dan imperialisme Barat khususnya di Nusantara bukan hanya untuk menaklukkan dan mengeksploitasi kekayaan alam Nusantara akan tetapi juga berusaha untuk mengkristenkan penduduk pribumi yang masih beragama animisme, Hindu atau Islam baik secara halus maupun paksaan.²⁹²

Dampak kolonialisme dan imperialisme pada aspek agama di atas inilah yang kemudian selanjutnya menjadi sinkretisme antara Kristen dengan budaya lokal. Artinya juga bahwa kolonialisme dan imperialisme memungkinkan sekali menjadi faktor penyebab terjadinya sinkretisme. Alasannya karena sudah menjadi hal yang lazim dan lumrah jika suatu negara menguasai sesebuah wilayah, tentu negara tersebut mengeksploitasinya dari berbagai aspek termasuk aspek agama dan budaya.²⁹³

Aspek agama dan budaya sangat erat kaitannya dengan sinkretisme. Jika sinkretisme diartikan sebagai percampuran agama dan budaya, maka kolonialisme dan imperialisme dengan agamanya bersinkretis dengan budaya daerah atau wilayah jajahannya secara otomatis. Misalnya yang terjadi di Nusantara, kolonial Belanda dengan agamanya dibidang berhasil mengkristenkan sebagian orang Jawa, namun orang Jawa yang dikristenkan tersebut masih tetap kental mempertahankan budaya aslinya, seperti ritual atau kebaktian yang dilakukan dalam gereja Katolik di Ganjuran Yogyakarta yang tetap mempertahankan budaya lokal Jawa yang dipadukan dengan

²⁹² Wan Ariffin Wan Yon, "Kesultanan Melayu Brunei: Kemunculan, Perkembangan dan Pertembungan Dengan Peradaban Asing," *Disertasi*, Kuala Lumpur: Universitas Malaya, 2005, hal. 102-112.

²⁹³ Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun*, Beirut: Dār al-Jil, 1995, hal.126-127.

unsur-unsur ketuhanan yang diajarkan Kristen.²⁹⁴ Sebagai contohnya adalah dalam bentuk disenandungkannya tembang-tembang Jawa yang isinya doa-doa ajaran agama Kristen dan Katolik.²⁹⁵

Dari uraian singkat tentang faktor penyebab sinkretisme secara eksternal dalam bentuk kolonialisme dan imperialisme dapat diungkapkan bahwa karena disebabkan kolonialisme dan imperialisme sebagai paham politik kekuasaan yang bersifat penjajahan dan penindasan yang seringkali mengakibatkan perlawanan dari penduduk pribumi, maka sinkretisme dalam kondisi dan situasi seperti ini terjadi bukan karena adanya penerimaan masyarakat atau penduduk pribumi secara adaptif dan akomodatif, akan tetapi lebih bersifat kaku dan paksaan. Artinya juga proses sinkretisme berjalan secara eksklusif tanpa mempertimbangkan asimilasi, akulturasi dan integrasi yang harmonis antara bangsa kolonialisme dan imperialisme dengan budaya pribumi yang ada.

Adapun kesimpulan dari pembahasan terdahulu tentang faktor-faktor penyebab sinkretisme seperti faktor adanya interaksi sosial dan budaya, adanya penyebaran agama, adanya proses difusi, faktor perkawinan campur dan adanya faktor eksternal kolonialisme dan imperialisme, yaitu bahwa setidaknya secara garis besar dapat dipahami faktor penyebab sinkretisme ada yang bersifat adaptif dan akomodatif, namun ada pula yang bersifat kaku dan paksaan. Faktor penyebab sinkretisme yang bersifat adaptif dan akomodatif seperti interaksi sosial dan budaya, proses difusi, perkawinan campur dan penyebaran agama. Sedangkan faktor penyebab sinkretisme

²⁹⁴ Soekiman Djoko, *Kebudayaan Indis dan Gaya Hidup Masyarakat Pendukungnya di Jawa*, Yogyakarta: Yayasan Benteng Budaya, 2004, hal. 2-48. Lihat juga: Lombard Denys, *Nusa Jawa: Silang Budaya Kajian Sejarah Terpadu: Batas-batas Pembaratan*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2008, hal. 17-64.

²⁹⁵ Van den End, *Ragi Carita 1: Sejarah Gereja di Indonesia 1500 – 1860...*, hal 88.

yang bersifat kaku dan paksaan yakni adanya faktor eksternal kolonialisme dan imperialisme.

D. Bentuk Sinkretisme dan Dampaknya

Pada sub bab ini akan dikemukakan tiga bentuk sinkretisme yang disertai dengan penjelasan dampak positif dan negatifnya masing-masing. Ketiga bentuk sinkretisme tersebut di antaranya adalah sinkretisme agama dengan agama, sinkretisme agama dengan budaya, dan sinkretisme agama dengan filsafat.²⁹⁶ Berikut di bawah ini penjelasan dari masing-masing bentuk sinkretisme.

1. Sinkretisme Agama dengan Agama

Bentuk sinkretisme dalam pembahasan ini ialah sinkretisme agama dengan agama. Pembahasan bentuk sinkretisme ini bertitik tolak dari penjelasan A. Belford yang mengartikan sinkretisme sebagai proses percampuran antara unsur yang berbeda agar memperoleh keharmonisan dan perdamaian, dan juga berdasarkan pada penjelasan Rick Brown yang mengungkapkan sinkretisme sebagai proses percampuran antara satu agama dengan agama lain yang bisa melahirkan kepercayaan baru atau agama baru.²⁹⁷

Di antara bentuk sinkretisme agama dengan agama, misalnya sinkretisme Hindu dengan Islam yang melahirkan agama baru seperti agama Sikh di India. Agama Sikh muncul sekitar abad ke-15 M yang diperkenalkan oleh Guru Nanak (1469-1538). Agama ini lahir dari bangsa Arya seperti halnya agama Hindu, Jain atau Zoroaster.²⁹⁸

²⁹⁶ Ros Aiza Mohd Mokhtar, "Konsep Sinkretisme Menurut Perspektif Islam," dalam *Jurnal Afkar: Jurnal Akidah & Pemikiran Islam...*, hal. 52.

²⁹⁷ A. Belford, *The Encyclopedia Americana International Edition...*, hal. 180. Lihat juga: Rick Brown, "Contextualization Without Syncretism," dalam *International Journal of Frontier Missions...*, hal. 373.

²⁹⁸ Burhanuddin Daya, "Agama Sikh," dalam Dajamman`uri, dkk, *Agama-Agama di Dunia*, Yogyakarta: IAIN Sunan Kali Jaga Press, 1988, hal. 183-184.

Menurut McLeod, di dalam agama Sikh memang banyak mengandung ajaran-ajaran Hindu dan juga sekaligus mengandung ajaran-ajaran Islam yang lebih bercorak sufistik.²⁹⁹ Corak sufistik tersebut misalnya seperti perilaku zuhud yang dilakukan oleh Guru Nanak dengan cara meditasi, pergi ke gunung untuk menyendiri dan mendekatkan diri kepada Tuhan yang disertai dengan menjauhkan diri dari godaan dunia dan setan. Contoh lain dari corak sufistik yang dimiliki agama Sikh ialah bahwa Nanak dalam dakwahnya mengajarkan manusia untuk mengisi hatinya dengan rasa cinta (*mahabbah*) yang dalam kepada Tuhan sang pencipta.³⁰⁰

Meskipun ajaran Nanak dalam agama Sikh bercorak sufistik Islam, namun akhir perjalanan ajarannya lebih dekat kepada ajaran Hindu.³⁰¹ Hal demikian nampak pada para pengikutnya yang kebanyakan dari orang-orang Hindu yang masih selalu menjalankan praktek ritual secara Hindu. Selain itu juga adanya pernyataan yang mengatakan bahwa agama Sikh ini merupakan gerakan reformasi dalam agama Hindu yang anti pada sistem kasta yang berlaku dalam ajaran Hindu namun tetap menjaga ajaran-ajaran Hindu lainnya seperti *vaisnava bhakti*.³⁰²

Contoh bentuk sinkretisme agama dengan agama berikutnya adalah sinkretisme Hindu dengan Islam. Bentuk

²⁹⁹ H. McLeod, "Sikhism," dalam Gwilym Beckerlegge, ed., *The World Religions Reader*, London, New York: Routledge, 1998, hal. 442.

³⁰⁰ Moinuddin Ahmed, *Religions of All Mankind*, New Delhi: Kitab Bhavan, 1994, hal. 90-91.

³⁰¹ Muhammad In'am Esha, "Agama Sikh di India (Sejarah Kemunculan, Ajaran dan Aktivitas Sosial-Politik)," dalam *Jurnal el-Harakah...*, hal. 94.

³⁰² Harold Coward, *Pluralisme, Tantangan Bagi Agama-Agama*, Yogyakarta: Kanisius, 1989, hal. 129. Sedangkan yang dimaksud dengan *vaisnava bhakti* adalah salah satu dari aliran dalam Hindu yang memuja dewa Wisnu, dewa yang diyakini sebagai dewa tertinggi. *Vaisnava bhakti* bisa juga diartikan sebagai ajaran yang wajib dijalankan oleh umat Hindu (*Bakti Yoga*) berdasarkan pada Veda dan *Susastra Purana*. Lihat: G. R. Webon, "Vaishnavism," dalam L. Jones, *Encyclopedia of Religion*, New York: Thomson Gale, 2005, hal. 9498-9509.

sinkretisme Hindu dengan Islam ini melahirkan Agami Jawi di Nusantara yang bercorak panteistis.³⁰³

Selain Agami Jawi di Nusantara juga terdapat contoh berikutnya yakni sinkretisme antara Islam dengan Zoroaster yang melahirkan agama Din Ilahi di Iran yang dikenal dengan Zoroastrianisme atau Mazdayasna, keyakinannya adalah Ahura Mazda sebagai Tuhan yang bijaksana. Agama yang lahir dari proses sinkretisme Islam dengan agama lain contoh berikutnya adalah agama Baha`i yang independen dan universal, yang meyakini Baha`ullah sebagai perwujudan Tuhan pada zamannya dan mempunyai misi utamanya adalah meletakkan pondasi bagi persatuan dan perdamaian umat manusia di dunia.³⁰⁴ Agama Baha`i ini merupakan sinkretisme Islam dengan beberapa agama lain seperti Yahudi, Budha, Zoroaster, Hindu, dan Kristen.³⁰⁵

Sinkretisme Kristen dengan paganisme pada contoh berikutnya merupakan bentuk sinkretisme agama dengan agama yang diungkapkan oleh Hartanto. Menurut Hartanto fenomena sinkretisme Kristen dengan paganisme terjadi misalnya pada hari raya Natal yang dirayakan setiap tanggal 25 Desember. Padahal perayaan Natal dalam Kristen pada awalnya berasal dari perayaan kelahiran dewa matahari yang dirayakan oleh kaum paganisme.³⁰⁶

Fenomena bentuk sinkretisme agama dengan agama dalam Kristen juga pernah terjadi pada zaman baru (new age movement) pada era pasca 1960. Menurut Herlianto pada era ini Kristen bercampur aduk atau bersinkretik dengan ajaran-ajaran dari India (Hinduisme), Budha, dan Taoisme yang

³⁰³ Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa...*, hal. 310-312.

³⁰⁴ Ibi, *Perwujudan Kembar...*, hal. 2. Lihat juga: Abdusabur Marzuk, *Apakah Sekte Baha'I itu...*, hal. 54.

³⁰⁵ S.A Nigosian, *World's Faiths...*, hal. 87-91.

³⁰⁶ Johannes Raymond Hartanto, "Wujud Sinkretisme Religi Aluk Todolo dengan Agama Kristen Prosten," dalam *Jurnal Ambiance*, Vol. 1, No. 1, Tahun 2007, hal. 5.

kemudian melahirkan keyakinan bahwa para pendeta Kristen sebagai titisan para dewa.³⁰⁷

Bercampur aduknya ajaran Kristen dengan agama lain bagi para teolog Protestan dari Barat abad ke-16 dan 17 bertujuan untuk mendamaikan perbedaan doktrin yang ada.³⁰⁸ Narasi yang serupa dikemukakan oleh A. Belford, yaitu sinkretisme dalam Kristen bertujuan untuk memperoleh keharmonisan dan perdamaian.³⁰⁹ Keharmonisan dan perdamaian inilah bagi Cross sebagai dampak positif yang didapati pada proses sinkretisme Kristen dengan agama lain.³¹⁰

Mengacu pada pernyataan A. Belford dan Cross tersebut di atas, maka dapat diketahui bahwa keharmonisan dan perdamaian menjadi salah satu dampak positif dari sinkretisme agama dengan agama yang memungkinkan untuk disebutkan.

Dampak positif sinkretisme agama dengan agama disebutkan oleh Kapur Singh dalam mengemukakan agama Sikh yang merupakan hasil dari sinkretisme Hindu dengan Islam di India. Menurutnya kemunculan agama Sikh bertujuan untuk mengakhiri konflik yang terjadi antara penganut Islam dan Hindu di India. Misalnya kaum Sikh menyadari pentingnya hidup berdampingan bersama di India secara harmonis dan damai dengan cara berperan aktif dan positif dalam masyarakat Aryan India dan Semitik Asia pada aspek budaya dan politik.³¹¹

Dampak positif sinkretisme agama dengan agama juga diungkap oleh Abdusabur Marzuk dalam mendeskripsikan agama Baha'i yang independen dan universal, dengan misi utamanya adalah meletakkan pondasi bagi persatuan

³⁰⁷ Herlianto, "Injil dan Sinkretisme," dalam *Journal Pelita Zaman*, Bandung, Vol. 11, No. 2, Tahun 1996, hal. 8.

³⁰⁸ Leopold, Anita Maria & Jensen, Jeppe Sinding, ed., *Syncretism in Religion...*, hal. 15.

³⁰⁹ A. Belford, *The Encyclopedia Americana International Edition...*, hal. 181.

³¹⁰ Cross, *The Oxford Dictionary of the Christian Church...*, hal. 477.

³¹¹ B. S. S. Kapur Singh, "Sikhism and Politics," dalam Gwilym Beckerlegge, *The World Religions Reader*, London, New York: Routledge, 1998, hal. 468.

dan perdamaian umat manusia di dunia.³¹² Persatuan dan perdamaian umat manusia yang diwujudkan dalam bentuk persatuan seluruh agama yang saling memahami dan saling mengerti akan perbedaan yang ada serta terjalin toleransi yang tinggi di antara pemeluk agama di seluruh dunia.³¹³

Adapun dampak negatif sinkretisme agama dengan agama yang dapat diungkap disini berdasarkan pada respon kritik Edwin Zenner, Siv Ellen Kraft, Hendrik Kreamer, dan Robert Baird. Jika menggunakan respon kritik Edwin Zenner, misalnya pada sinkretisme Islam dengan Hindu yang melahirkan Agami Jawi dan sinkretisme Kristen dengan paganisme yang melahirkan hari raya Natal, maka Agami Jawi dan hari raya Natal merupakan dampak negatif berupa adanya perubahan terlalu banyak dalam beragama yang mengancam nilai agama dan keyakinan terhadap Tuhan sesungguhnya.³¹⁴ Perubahan yang terjadi pada Agami Jawi adalah sisi teologisnya yang bukan lagi bercorak monoteisme yang dimiliki Islam, melainkan bercorak panteistis. Sedangkan perubahan yang terjadi pada hari raya Natal adalah hari kelahiran Tuhan Yesus dirubah menjadi hari kelahiran dewa matahari.

Adanya perubahan dalam beragama yang mengancam keyakinan terhadap Tuhan sesungguhnya, juga menjadi dampak negatif yang terjadi pada agama Din Ilahi di Iran dan agama Baha`i. Kedua agama ini lahir dari sinkretisme Islam dengan agama-agama lain yang merubah sistem kepercayaan Islam yang monoteisme menjadi panteistis. Perubahan terjadi pada sisi teologis agama Din Ilahi sehingga meyakini Ahura Mazda sebagai Tuhan yang bijaksana. Sedangkan perubahan yang terjadi pada agama Baha`i, penganutnya meyakini Baha`ullah sebagai

³¹² Abdusabur Marzuk, *Apakah Sekte Baha'I itu...*, hal. 54.

³¹³ Anis Malik Toha, *Tren Pluralisme Agama Tinjauan Kritis...*, hal. 168.

³¹⁴ Edwin Zenner, "Orthodox Hybridities: Anti-Syncretism and Localization in the Evangelical Christianity of Thailand," dalam *Anthropological Quarterly...*, hal. 617.

perwujudan Tuhan.³¹⁵ Perubahan-perubahan sisi teologis kedua agama ini dalam sudut pandang Siv Ellen Kraft bisa dikatakan sebagai kekeliruan dan penyimpangan dalam beragama.³¹⁶

Selanjutnya penyimpangan yang dilakukan oleh agama Sikh terhadap ajaran murni Hindu pada sisi teologisnya yang cenderung monoteis berlawanan dengan Brahmanisme yang politeis. Namun juga sisi rituanya yang lebih kental dengan ritual Hindu ternyata masih bercorak sufistik Islam.³¹⁷ Hal demikian jika dilihat dari sudut pandang Hendrik Kreamer, maka ia merupakan percampuran unsur-unsur Hindu dengan Islam yang tidak sah dan menyebabkan terjadinya perubahan terlalu banyak dalam agama Hindu serta mengancam nilai-nilai agama Hindu. Bahkan bila disandarakan pada respon kirtik Robert Baird, maka agama Sikh sebagai agama sinkretik antara Hindu dengan Islam tersebut sangat berdampak negatif yakni terjadinya desakralisasi terhadap ajaran Hindu atau sebaliknya desakralisasi terhadap ajaran Islam.³¹⁸

Dari uraian di atas mengenai bentuk sinkretisme agama dengan agama, maka dapat diungkapkan bahwa bentuk sinkretisme tersebut di antaranya seperti sinkretisme Hindu dengan Islam, Kristen dengan paganisme, Kristen dengan Hindu, Budha dan Taosime atau Islam dengan Hindu, Budha, Yahudi dan Kristen. Semuanya merupakan poses sinkretisme yang dapat melahirkan agama baru seperti agama Sikh, Agami Jawi, agama Din Ilahi, dan agama Baha`i. Bentuk sinkretisme tersebut dapat berdampak positif berupa terjalannya persatuan antar pemeluk agama yang disertai dengan saling pengertian

³¹⁵ Carsten Colpe, "Syncretism", dalam Eliade, Mircea., ed., *The Encyclopedia of Religion...*, hal. 227.

³¹⁶ Siv Ellen Kraft, "To Mix or Not to Mix: Syncretism/ Anti-Syncretism in the History of Theosophy," *Numen: International Review for the History of Religions* Vol. 49, No. 2, Tahun 2002, hal. 142.

³¹⁷ Muhammad In`am Esha, "Agama Sikh di India (Sejarah Kemunculan, Ajaran dan Aktivitas Sosial-Politik)," dalam *Jurnal el-Harakah...*, hal. 101.

³¹⁸ Leopold, Anita Maria & Jensen, Jeppe Sinding, ed., *Syncretism in Religion...*, hal. 52.

dan toleransi yang tinggi sehingga membentuk keharmonisan dan perdamaian dunia. Namun dapat juga berdampak negatif seperti adanya perubahan terlalu banyak dalam beragama yang mengancam nilai agama dan keyakinan terhadap Tuhan sesungguhnya; merubah sistem kepercayaan yang dimiliki agama asal; sering keliru dan menyimpang dari ajaran aslinya; dan terjadinya desakralisasi terhadap ajaran suatu agama.

2. Sinkretisme Agama dengan Budaya

Pembahasan tentang bentuk sinkretisme agama dengan budaya bertitik tolak dari teori trikotomi Clifford Geertz. Dalam teori ini ada tiga kelompok masyarakat yang disebutkan oleh Geertz yaitu kelompok abangan, kelompok santri dan kelompok priyai. Dari ketiga kelompok tersebut dua di antaranya merupakan kelompok yang sering melakukan ritual sinkretisme, kedua kelompok itu adalah kelompok abangan dan priyai.³¹⁹ Sinkretisme yang dilakukan kedua kelompok tersebut merupakan salah satu bentuk sinkretisme agama dengan budaya yaitu sinkretisme Islam dengan budaya lokal Jawa.

Sinkretisme Islam dengan budaya lokal Jawa dalam pembahasan ini bisa dikatakan salah satu di antara contoh bentuk sinkretisme agama dengan budaya yang ada di Nusantara sebagaimana yang dikemukakan oleh Koentjaraningrat.³²⁰ Sinkretisme Islam dengan budaya Jawa yang terjadi di antaranya adalah seperti sinkretisme Islam dengan tradisi yang ada pada masyarakat Keraton Surakarta Hadiningrat dalam bentuk ritual slametan yang lebih dikenal dengan nama sesaji mahesa lawung.³²¹

³¹⁹ Clifford Geertz, *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa* (terjemahan Aswab Mahasin)..., hal. 112.

³²⁰ Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa...*, hal. 15. Lihat juga: Darori Amin, *Islam dan Kebudayaan Jawa...*, hal. 10.

³²¹ Purwadi, *Upacara Tradisional Jawa, Menggali Untaian Kearifan Lokal...*, hal. 45.

Contoh lainnya juga pada sinkretisme Islam dengan tradisi masyarakat Madura Jawa Timur dalam ritual slametan dengan cara memindahkan hujan sebagaimana yang diungkap oleh Bhennita Sukmawati dalam disertasinya.³²² Nur Syam dalam disertasinya juga mencontohkan sinkretisme agama dengan budaya seperti yang terjadi pada sinkretisme Islam dengan tradisi masyarakat pesisir palang Tuban Jawa Timur.³²³

Berikutnya contoh yang terdapat dalam buku yang ditulis Suripan Sadi yang menyebutkan sinkretisme Islam dengan tradisi Jawa yang melahirkan Islam Kejawa.³²⁴ Contoh sinkretisme agama dengan budaya lainnya seperti sinkretisme Islam dengan tradisi masyarakat Sunda di Jawa Barat yang berlangsung secara harmonis tanpa ada hambatan sebagaimana yang dikemukakan oleh Sumpena dalam tulisannya.³²⁵

Ternyata bukan hanya di Jawa terjadinya sinkretisme Islam dengan tradisi, akan tetapi juga ada contoh lain yang terkait dengannya yang terjadi pada masyarakat luar Jawa, di antaranya seperti sinkretisme Islam dengan tradisi adat masyarakat Kedayan di Kampung Selanyau dalam bentuk ritual slametan yang diberi nama makan tahun.³²⁶ Sedangkan Suraya Sintang mencotahkan sinkretisme Islam dengan masyarakat Bugis yang terjadi dalam bentuk sesajen (sajian) yang dihidangkan saat kelahiran, perkawinan, kematian, dan naik untuk pasang atap rumah sebagai ritual slametan.³²⁷ Sedang Syamsul Azizul bin Marinsah dalam disertasinya mengungkap terjadinya bentuk

³²² Bhennita Sukmawati, "Sinkretisme Pada Suku Madura," *Disertasi...*, hal. 3.

³²³ Nur Syam, "Tradisi Islam Lokal Pesisiran: Studi Kontruksi Sosial Upacara pada Masyarakat Pesisir Palang Tuban Jawa Timur," *Disertasi...*, hal. 4.

³²⁴ Suripan Sadi Hutomo, *Sinkretisme Jawa-Islam...*, Hal. 2.

³²⁵ Deden Sumpena, "Islam dan Budaya Lokal: Kajian terhadap Internalisasi Islam dan Budaya sunda," dalam *Jurnal Ilmu Dakwah...*, hal. 2.

³²⁶ Mohamad Maulana Magiman, "Ritual "Makan Tahun" Masyarakat Kedayan di Kampung Selanyau," *Disertasi...*, hal. 3.

³²⁷ Suraya Sintang, "*Fenomena Sinkretisme-Islam Dalam Adat Resam Masyarakat Bugis: Kajian Kes Daerah Tawau, Sabah,*" hal. 2.

sinkretisme Islam dengan masyarakat Bajau yang berlangsung lama secara turun temurun yang berdampak negatif.³²⁸ Dan selanjutnya sinkretisme Islam dengan masyarakat Buton secara dinamis dan interaktif yang berdampak positif sebagaimana yang diungkapkan oleh Alifuddin.³²⁹

Sinkretisme agama dengan budaya yang terjadi memang bisa berdampak positif atau negatif. Untuk dapat mengetahui dampak positifnya, maka pembahasan ini menggunakan pendekatan interpretatif yaitu suatu pendekatan dimensi kebudayaan yang memandang agama sebagai sistem kebudayaan yang terintegrasi dengan masyarakat.³³⁰

Dengan pendekatan interpretatif, maka setiap agama termasuk Islam dipandang sebagai sistem kebudayaan yang terintegrasi dengan masyarakat. Jika demikian, maka setiap agama dan pemeluknya mampu mengekspresikan simbol-simbol agama dalam bentuk ritual kegamaan.³³¹ Misalnya sinkretisme Islam dengan budaya Jawa yang mampu mengekspresikan dan memformulasikan satu bentuk ritual yang disebut dengan slametan yang seringkali dilakukan dalam setiap acara.³³²

Dengan demikian ritual slametan merupakan salah satu contoh dampak positif yang lahir dari sinkretisme agama dengan budaya. Di antara alasannya adalah karena ritual slametan yang diadakan dengan mempertimbangkan budaya lokal itu, sekaligus dapat dijadikan sebagai media dakwah Islam di Nusantara yang sangat mempengaruhi pesatnya keberhasilan

³²⁸ Syamsul Azizul bin Marinsah, "Uruf dan Adat Masyarakat Bajau di Sabah: Analisis dari Perspektif Hukum Islam," *Disertasi...*, hal. 3.

³²⁹ Alifudin, *Islam Buton: Interaksi Islam Dengan Budaya Lokal*, hal. 1.

³³⁰ Daniel L. Pals, *Seven Theories of Religion*; dari Animisme E.B. Taylor, *Materialisme Karl Marx hingga Antropologi Budaya C. Geertz* (terjemahan Ali Noer Zaman), hal. 397. Lihat juga: Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays...*, hal. 67.

³³¹ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam Interpretasi Untuk Aksi...*, hal. 159.

³³² A. Kholil, "Agama dan Ritual Slametan: Deskripsi Antropologis Keberagamaan Masyarakat Jawa," dalam *Jurnal el-Harakah...*, hal. 92.

penyebaran Islam.³³³

Andrew Beatty memberikan alasan yang kuat terhadap dampak positif yang lahir dari sinkretisme agama dengan budaya seperti yang disebutkan di atas. Dalam argumentasinya, Beatty yakin bahwa ritual slametan pada masyarakat Islam di Jawa yang dilakukan karena adanya sinkretisme antara Islam dengan budaya lokal Jawa nyatanya dapat berdampak positif yakni sangat mempengaruhi persatuan dan kesatuan masyarakat Banyuwangi yang terdiri dari berbagai golongan yang berbeda dari berbagai latar golongan sosio-kultural dan juga ideologi.³³⁴ Alasan lainnya seperti yang diungkapkan oleh Magiman, Sintang dan Suryo, menurut mereka bahwa ritual slametan yang dilakukan esensinya adalah rasa syukur atas karunia yang berlimpah dari Tuhan Yang Maha Esa sekaligus juga sebagai permohonan keselamatan yang sangat mempengaruhi ketenangan jiwa bagi pelakunya.³³⁵

Dampak positif lainnya diungkapkan oleh Syam yang menyebut sinkretisme Islam dengan tradisi masyarakat pesisir Palang Tuban Jawa Timur dengan istilah Islam kolaboratif. Menurutnya Islam kolaboratif bermakna bahwa sinkretisme yang terjadi berdampak positif bagi Islam, karena adanya transformasi terus menerus antara Islam dan tradisi lokal secara adaptif dan akomodatif yang mengarah pada upaya memperkuat ajaran Islam itu sendiri.³³⁶

Narasi yang serupa juga diungkap oleh Magiman. Menurutnya ritual slametan makan tahun yang diadakan oleh

³³³ Siti Khatimah, "Sinkretisme Agama Dalam Sistem Moralitas Jawa," *Disertasi*, Semarang: Universitas Islam Negeri Walisongo, 2015, hal. 89.

³³⁴ Andrew Beatty, *Variasi Agama di Jawa: Suatu Pendekatan Antropologi...*, hal. 44.

³³⁵ Mohamad Maulana Magiman, "Ritual "Makan Tahun" Masyarakat Kedayan di Kampung Selanyau," *Disertasi...*, hal. 89. Lihat juga: Suraya Sintang, "*Fenomena Sinkretisme-Islam Dalam Adat Resam Masyarakat Bugis: Kajian Kes Daerah Tawau, Sabah*," hal. 6. Dan lihat juga: S. Suryo, *Upacara Tradisional dan Ritual Jawa*, hal. 54.

³³⁶ Nur Syam, "Tradisi Islam Lokal Pesisiran: Studi Kontruksi Sosial Upacara pada Masyarakat Pesisir Palang Tuban Jawa Timur," *Disertasi...*, hal. 98.

masyarakat Kedayan sebagai sinkretisme Islam dengan tradisi yang ada memiliki dampak positif, karena ritual tersebut merupakan manifestasi masyarakat Kedayan dalam bersyukur kepada Allah SWT atas karunia-Nya yang telah memberikan kemakmuran.³³⁷ Dampak positif berikutnya diungkapkan oleh Deden Sumpena dalam mendeskripsikan sinkretisme Islam dengan tradisi budaya Sunda. Deden memandang sinkretisme tersebut memiliki dampak positif, karena falsafah hidup orang Sunda yang pada dasarnya menjunjung tinggi nilai-nilai kebaikan dan kemudian diinternalisasikan dengan ajaran Islam, maka tradisi budaya Sunda semakin bernilai positif bagi kehidupan masyarakat Sunda itu sendiri.³³⁸

Selain ritual slametan sebagai contoh sinkretisme antara Islam dan budaya Jawa yang berdampak positif, juga ada upacara tradisional sekaten pada masyarakat Yogyakarta dan Surakarta yang berdampak positif bagi perkembangan dakwah Islam di tanah Jawa.³³⁹

Sekaten dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) artinya adalah pasar malam.³⁴⁰ Istilah sekaten ada yang mengatakan berasal dari syahadatain yang artinya dua kalimat syahadat yang harus diucapkan sebagai syarat bagi setiap orang yang mau menghadirinya. Syarat ini merupakan salah satu cara dakwah Sunan Kalijaga saat menyebarkan ajaran Islam di masa lalu. Ada juga yang mengatakan bahwa sekaten berasal dari kata sekati yakni nama perangkat gamelan pusaka kraton yang dibunyikan dalam rangkaian upacara peringatan Maulid Nabi

³³⁷ Mohamad Maulana Magiman, "Ritual "Makan Tahun" Masyarakat Kedayan di Kampung Selanyau," *Disertasi...*, hal. 105.

³³⁸ Deden Sumpena, "Islam dan Budaya Lokal: Kajian terhadap Internalisasi Islam dan Budaya sunda," dalam *Jurnal Ilmu Dakwah...*, hal. 59.

³³⁹ Soepanto,dkk, *Upacara Tradisional Sekaten Daerah Istimewa Yogyakarta*, Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1991, hal. 60.

³⁴⁰ Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) Kamus Versi Online/Daring (Dalam Jaringan), "Sekaten," dalam <https://kbbi.web.id/sekaten>. Diakses pada 15 Maret 2021.

Muhammad SAW yang diadakan setiap tahun pada tanggal 5 sampai 12 Rabiulawal (bulan Mulud) untuk memperingati kelahiran Nabi Muhammad SAW.³⁴¹

Acara sekaten ini asalnya adalah tradisi masyarakat Jawa yang diselenggarakan tiap tahun oleh raja-raja Hindu dalam bentuk sesajen untuk arwah para leluhur. Setelah dakwah yang dilakukan oleh Sunan Kalijaga, upacara ini dirubah menjadi perayaan maulid Nabi Muhammad SAW yang dimeriahkan dengan seperangkat gamelan (*grebeg mulud*) yang diadakan pada tanggal 12 Rabiulawal. Cara dakwah Islam melalui kegiatan kesenian gamelan ini dilakukan, karena masyarakat Jawa sangat menggemari kesenian gamelan tersebut.³⁴²

Sedangkan dampak negatif sinkretisme agama dengan budaya dalam pembahasan ini menggunakan teori sakral Emile Durkheim yang menyatakan sesuatu yang sakral dan superior tidak boleh tercampuri dengan yang profan, artinya sinkretisme akan berdampak negatif yaitu menyebabkan desakralisasi ajaran suatu agama sehingga kesakralan (kemurnian) suatu ajaran agama berubah menjadi tidak murni lagi.³⁴³

Kasus ketidakmurnian suatu agama karena adanya sinkretisme agama dengan budaya, misalnya ditemui dalam sinkretisme Islam dengan budaya yang ada di Nusantara, di antaranya adalah seperti yang dikemukakan oleh Siti Khatimah. Menurutnya sinkretisme Islam dengan budaya Jawa berdampak negatif, karena melahirkan ajaran yang menyimpang dari tauhid dalam Islam yakni perilaku syirik dalam bentuk ritual meminta pertolongan kepada orang yang sudah mati di kuburan.³⁴⁴ Dalam narasi yang serupa, Simuh mengungkapkan

³⁴¹ Poeger, *Sekaten*, Surakarta: Sasana Pustaka, 1999, hal. 89.

³⁴² Soepanto, dkk, *Upacara Tradisional Sekaten Daerah Istimewa Yogyakarta...*, hal. 68.

³⁴³ Emile Durkheim, *The Elementary Forms of The Religious Life* (terjemahan Inyik Ridwan Muzir), Jogjakarta: IRCiSoD, 2017, hal. 53.

³⁴⁴ Siti Khatimah, "Sinkretisme Agama Dalam Sistem Moralitas Jawa," *Disertasi...*, hal. 165.

dampak negatif sinkretisme Islam dengan budaya Jawa dalam ritual yang menyimpang dari ajaran murni Islam yaitu dalam bentuk perilaku ritual memohon perlindungan kepada orang yang sudah mati apalagi yang mempunyai kesaktian di masa hidupnya, karena adanya keyakinan kesaktian orang yang sudah mati tetap sakti dapat mencelakai atau menyelamatkan orang yang masih hidup.³⁴⁵

Contoh lain dari dampak negatif sinkretisme agama dengan budaya seperti yang terdapat pada sinkretisme Islam dengan tradisi masyarakat Bajau yang diungkapkan oleh Syamsul Azizul bin Marinsah. Menurutnya sinkretisme Islam dengan tradisi masyarakat Bajau berdampak negatif, karena sinkretisme tersebut melahirkan keyakinan yang mencemari kemurnian ajaran tauhid dalam Islam. Keyakinan tersebut yaitu percaya pada roh nenek moyang yang telah meninggal masih mampu memberikan manfaat bagi yang hidup atau bencana jika seseorang melanggar adat yang ada.³⁴⁶

Keyakinan yang dimiliki oleh masyarakat Islam Bajau di Sabah sebagai cerminan kepercayaan sinkretisme yang dipandang oleh Abu Jamin Roham merupakan kepercayaan yang sangat bertentangan dengan Islam.³⁴⁷ Begitu juga dengan penilaian yang diberikan oleh Hamka, dalam pandangannya sinkretisme Islam dengan budaya seperti yang ada pada masyarakat Bajau itu merupakan keyakinan yang berunsur syirik dan pasti akan berdampak negatif, alasannya adalah karena sangat mencemari kemurnian nilai-nilai ketauhidan yang ada dalam ajaran Islam.³⁴⁸

³⁴⁵ Simuh, *Islam dan Pergumulan Budaya Jawa...*, hal. 57.

³⁴⁶ Syamsul Azizul bin Marinsah, "Uruf dan Adat Masyarakat Bajau di Sabah: Analisis dari Perspektif Hukum Islam," *Disertasi...*, hal. 123.

³⁴⁷ Abu Jamin Roham, "Sinkretisme," dalam *Ensiklopedia Lintas Agama*, Jakarta: Emerald, 2009, hal. 642-643.

³⁴⁸ Hamka, *Beberapa Tantangan Terhadap Ummat Islam di Masa Kini (Secularisme, Syncritisme dan Ma'siat)...*, hal. 12-13. Lihat juga: Hamka, *Dari Hati ke Hati...*, hal. 194.

Contoh berikut sinkretisme yang berdampak negatif adalah ritual tanam kepala kerbau saat membangun gedung atau jembatan yang diiringi dengan doa-doa secara islami. Menanam kepala kerbau jadi hal yang biasa ketika peletakan batu pertama saat pembangunan gedung atau jembatan. Bahkan tradisi seperti ini masih kita temukan di kota-kota besar, bukan hanya di perkampungan. Padahal ritual semacam ini merupakan keyakinan sebagian masyarakat terhadap adanya dewa air dan dewa tanah yang berkuasa atas keselamatan dan bahaya manusia. Menurut keyakinan ini, agar kedua dewa tersebut tidak mengganggu orang yang menempati bangunan atau penggunaanya, maka orang yang membangun harus memberikan sesaji dengan menanam kepala kerbau. Keyakinan seperti ini jelas bertentangan dengan akal sehat, selain itu menyalahi akidah Islam yang lurus dan tidak sesuai dengan syariat Islam.³⁴⁹

Dengan demikian dari penjelasan tentang bentuk sinkretisme agama dengan agama yang disertai contohnya di atas, maka dapat diungkapkan adanya dampak positif dan negatifnya. Di antara dampak positifnya adalah dapat dijadikan sebagai media penyebaran suatu agama agar berkembang pesat; dapat mempengaruhi setiap pemeluk agama untuk bersyukur pada Tuhan agar memperoleh ketenangan jiwa, keselamatan dan rezeki yang berlimpah dengan ritual yang tercipta; dapat memperkuat keyakinan ajaran suatu agama; dapat memperbaiki tradisi yang ada menjadi lebih baik dan benar; dan dapat menciptakan kerukunan yang berorientasi pada persatuan dan kesatuan masyarakat. Sedangkan dampak negatifnya yaitu dapat menyebabkan desakralisasi ajaran suatu agama sehingga kesakralan (kemurnian) suatu ajaran agama berubah menjadi tidak murni lagi.

³⁴⁹ Suwardi Endraswara, *Mistik Kejawaen: Sinkretisme, Symbolisme dan Sufisme dalam Budaya Spiritual Jawa...*, hal. 156.

3. Sinkretisme Agama dengan Filsafat

Pembahasan bentuk sinkretisme agama dengan filsafat ini bertitik tolak pada pembagian sinkretisme yang diungkapkan oleh Roz Aiza Mohd Mokhtar.³⁵⁰ Sinkretisme ini juga merupakan salah satu bentuk sinkretisme sebagaimana yang disebutkan dalam definisi yang dikemukakan oleh Rick Brown dan Catherine Soaner.³⁵¹ Dalam pandangan Michael Pye, sinkretisme ini bisa menjadi wujud bersama secara harmonis antara agama dengan perkara yang berbeda tanpa adanya pertentangan di dalamnya.³⁵² Shaw dan Stewart menambahkan sinkretisme agama dengan filsafat merupakan proses sintesis agama dengan perkara yang berbeda sebagai fenomena yang biasa muncul dalam panggung sejarah agama.³⁵³

Sinkretisme agama dengan filsafat yang biasanya muncul dapat diartikan juga sebagai proses sintesis agama dengan filsafat. Sintesis agama dengan filsafat yang juga diistilahkan dengan eklektisisme menurut Griffin, Jasper, Boardman, John, and Murray, sebagai cara berfikir filsafat yang biasa digunakan dalam filsafat Yunani. Lorens Bagus dalam penjelasannya mengemukakan bahwa eklektisisme yaitu cara berfikir filosofis atau metode untuk membandingkan dan mencampurkan teori-teori yang sudah ada kemudian memilih satu teori yang terbaik.³⁵⁴

Cara berfikir filosofis yang terjadi dalam sinkretisme agama dengan filsafat, misalnya pada agama Yahudi. Orang-orang Yahudi sebelum kelahiran Yesus Kristus menggunakan filsafat

³⁵⁰ Ros Aiza Mohd Mokhtar, "Konsep Sinkretisme Menurut Perspektif Islam," Ros Aiza Mohd Mokhtar, "Konsep Sinkretisme Menurut Perspektif Islam," dalam *Jurnal Afkar: Jurnal Akidah & Pemikiran Islam...*, hal. 52.

³⁵¹ Catherine Soaner, ed., *Oxford Dictionary, Thesaurus and Word Power Guide...*, hal. 1311.

³⁵² Michael Pye, "Syncretism and Ambiguity," dalam *Numen: International Review for the History of Religions...*, hal. 94.

³⁵³ Charles Steward & Rosalind Shaw, ed., *Syncretism/Anti Syncretism: The Politics of Religious Synthesis...*, hal. 129.

³⁵⁴ Lorens Bagus, *Kamus Filsafat...*, hal. 182.

untuk menjelaskan sistem kepercayaan mereka, sebagaimana yang ditulis oleh Philo Judaeus (15 SM -45 M) orang Yahudi pertama yang mempelajari filsafat Yunani, dalam tulisannya Philo berkomentar bahwa wahyu Tuhan yang diturunkan kepada Nabi Musa sejalan dengan pemikiran dan ajaran para filsuf Platonis. Kemudian konsep Philo ini sangat besar pengaruhnya terhadap ajaran Kristen.³⁵⁵

Hubungan erat (sinkretisme) Kristen dengan filsafat terjadi berkisar pada Abad Pertengahan yang terbagi menjadi dua zaman. Kedua zaman tersebut adalah Pertama, yaitu zaman patristik yang berlangsung sejak abad 2 M sampai 7 M. Zaman ini ditandai dengan adanya upaya para Bapak gereja untuk memperkuat dan membela ajaran Kristen dari orang kafir dan serangan kelompok bidah. Kedua, yaitu zaman skolastik yang dimulai sejak abad ke-9 M. Pada zaman ini ditandai dengan adanya pemikiran filsafat dan teologis yang tidak hanya ada pada para tokoh Kristen saja seperti pada zaman patristik, melainkan juga terdapat pada para pelajar dari lingkungan kerajaan, para pelajar sekolah-katedral, kalangan universitas dan ordo-ordo biarawan.³⁵⁶

Di antara contoh pemikir Kristen yang terkait erat dengan filsafat Yunani, di antaranya seperti Yustinus Martir (100-164 M) yang menyatakan bahwa relasi antara Kristen dengan filsafat adalah agama Kristen lebih tua dari filsafat, dan Nabi Musa yang menubuatkan kedatangan Kristus, hidupnya sebelum Plato, jadi artinya Plato telah belajar dari Nabi Musa. Konsep ini sebagai upaya Martir dalam harmonisasi filsafat Yunani dengan Kristen yang dapat menghasilkan kekuatan

³⁵⁵ Nanang Rosidi, "Perkembangan Pemikiran Filosofis Yahudi dan Kristen," dalam <https://www.kompasiana.com/nanangrosidi/54f68bdda3331184118b4ef0/perkembangan-pemikiran-filosofis-yahudi-dan-kristen>. Diakses pada 18 Juni 2015.

³⁵⁶ Simon Petrus L. Tjahyadi, *Petualangan Intelektual, Konfrontasi dengan Para dari Zaman Yunani sampai Modern*, Yogyakarta: Kanisius, 2004, hal. 102-105.

iman bagi Kristiani.³⁵⁷ Yustinus Martir hadir membela Kristen berupaya menguatkan iman Kristiani dengan menerima filsafat demi membela iman Kristiani, baginya filsafat Yunani sebagai persiapan Injil (*prepatio evangelica*).³⁵⁸ Jadi disini dapat terlihat tujuan dari sinkretisme Kristen dengan filsafat salah satunya adalah menghasilkan kekuatan iman bagi Kristiani.

Kekuatan iman bagi Kristiani yang menjadi tujuan sinkretisme Kristen dengan filsafat, misalnya juga tampak pada pandangan Augustinus (354-430 M) tentang pengenalan diri sebagai keterarahannya pada Tuhan. Baginya dengan iman kepada Tuhan, maka manusia dapat mengembangkan berbagai ilmu pengetahuan dan dengan ilmu pengetahuan manusia dapat meneguhkan keimanannya.³⁵⁹ Menurutny ini juga berarti bahwa Tuhan membimbing setiap manusia untuk mengenal eksistensi Tuhan sesungguhnya dengan cara memberikan kepada jiwa manusia kemampuan kognitif atau cara berfikir filosofis.³⁶⁰ Dalam narasi yang serupa disebutkan oleh Thomas Aquinas (1227-1274 M), menurutnya iman kepada Tuhan yang ada dalam Kristen dan akal budi atau kemampuan kognitif yang digunakan filsafat tidak mungkin bertentangan karena keduanya berasal dari Allah dan pada akhirnya dapat mengenal kebenaran yang hakiki.³⁶¹

Para pemikir Kristen yang disebutkan di atas menggambarkan penerimaan mereka terhadap sinkretisme Kristen dengan filsafat. Namun meskipun demikian, ada

³⁵⁷ Frederick Copleston, *A History of Philosophy* (Vol. 2), London: Burns, Oates & Washbourne, 1950, hal. 13.

³⁵⁸ Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat I*, Yogyakarta: Kanisius, 1980, hal. 70.

³⁵⁹ Simon Petrus L. Tjahyadi, *Petualangan Intelektual, Konfrontasi dengan Para dari Zaman Yunani sampai Modern...*, hal. 110-119.

³⁶⁰ Ag. Purnama, "Perjalanan Jiwa Menuju Allah, Gagasan Agustinus Sebagai Titik Pendamai," dalam *Jurnal Orientasi Baru*, Vol. 16, No. 1, Tahun 2007, hal. 69-76.

³⁶¹ Ponnusamy Senniapan, "Satu Kajian Perbandingan Mengenai Konsep Ketuhanan di antara Pemikiran St.Thomas Aquinas Dalam Falsafah Barat dengan St. Meykandar dalam Falsafah Saiva Siddhartha," *Disertasi*, Kuala Lumpur: Universitas Malaya, 2007, hal. 45.

juga pemikir Kristen yang menolak filsafat bersinkretik dengan ajaran Kristen. Misalnya Irenaeus (137-202 M) yang menentang aliran Gnostik (pengetahuan) yaitu suatu aliran yang berupaya menyatukan ajaran Kristen dengan filsafat Yunani yang muncul sebagai ancaman agama Kristen yang dapat merusak sistem kepercayaan Kristen seperti percaya bahwa adanya sejak awal sesuatu yang di atas dan di bawah Allah. Bagi Irenaeus kepercayaan seperti ini sangat bertentangan dengan keesaan Allah sebagai pencipta segala makhluk.³⁶² Contoh lain adalah Tertulianus (160-222 M) yang menolak filsafat, karena menurutnya filsafat sebagai produk pemikiran manusia yang tidak dibutuhkan lagi setelah datangnya wahyu Tuhan yang mutlak kebenarannya, dan filsafat hanya sekedar membingungkan bagi orang Kristen bahkan dapat menyesatkan dan mengancam ajaran Kristen.³⁶³

Penolakan filsafat oleh Kristen, juga terjadi dalam Islam seperti yang terjadi pada masa Ibnu Hanbal (780-855 M) dan pada masa al-Ghazali (1058-1111 M).³⁶⁴ Di antara alasan penolakannya adalah *Pertama*, filsafat akan menyebabkan kurangnya rasa hormat umat Islam terhadap ajaran Islam; *Kedua*, munculnya rasa curiga terhadap filsafat karena kebanyakan yang mempelajari filsafat dari non-Muslim; *Ketiga*, adanya usaha untuk melindungi umat Islam dari kesesatan berfikir filsafat yang dapat menimbulkan keraguan;³⁶⁵ *Keempat*, tidak sedikit pemikir muslim yang berfilsafat ragu terhadap Islam dan bahkan menyerangnya, contohnya Yahya ibn Ishaq al-Rawandi (827-

³⁶² Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat I...*, hal. 70-73.

³⁶³ Paus Benediktus XVI, *Bapa-Bapa Gereja (The Fathers)*, (terjemahan Waskito), Malang: Dioma, 2010, hal. 66. Lihat juga: Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat I*, Yogyakarta: Kanisius, 1980, hal. 78.

³⁶⁴ A. Khudori Soleh, "Mencermati Sejarah Perkembangan Filsafat Islam," dalam *Jurnal Tsaqafah*, Vol. 10, No. 1, Tahun 2014, hal. 72.

³⁶⁵ George N. Atiyeh, *Al-Kindi Tokoh Filosof Muslim* (terjemahan Kasidjo D), Bandung: Pustaka, 1983, hal. 4.

911 M) yang menolak konsep kenabian karena menurutnya prinsip kenabian bertentangan dengan akal sehat dan baginya kemampuan akal saja dapat menemukan kebenaran.³⁶⁶

Meskipun filsafat ditolak oleh sebagian ulama dalam Islam seperti tersebut di atas, akan tetapi filsafat juga mengalami perkembangan yang pesat dalam Islam sehingga keduanya bersinkretik. Misalnya pada awal kemunculannya yang pertama adalah pemikiran filsafat tentang penciptaan alam semesta, keabadian jiwa dan pengetahuan tentang Tuhan yang diperkenalkan oleh al-Kindi (806-875 M).³⁶⁷ Sepeninggal al-Kindi, muncul al-Razi (865-925 M) tokoh yang dikenal sebagai rasionalis murni. Pandangannya tentang akal atau rasio adalah bahwa akal atau rasio adalah satu-satunya alat untuk memperoleh segala pengetahuan dan juga kebenaran.³⁶⁸

Selain al-Kindi muncul juga Abu Nasr al-Farabi (870-950 M), seorang tokoh pemikir Islam yang sangat berpengaruh baik di dunia Islam maupun Barat. Pemikiran al-Farabi yang mempertemukan antara idealisme Plato (427-348 SM) dengan empirisme Aristoteles (384-322 SM) sehingga memberikan landasan bagi pengembangan teori emanasi yang menggabungkan antara ajaran tauhid Islam dengan teori teori neo-platonis hingga dapat menjelaskan relasi antara Tuhan Yang Maha Gaib dengan realitas yang empirik dan juga dapat mengungkapkan hubungan Tuhan Yang Maha Esa dengan realitas yang plural.³⁶⁹ Ini artinya al-Farabi mempertemukan sekaligus menggabungkan Islam dengan filsafat.

³⁶⁶ Ibrahim Madkur, *Fī al-Falsafah al-Islāmiyyah Manhaj wa Taṭbīquhu*, Mesir: Dār al-Ma'ārif, t. t, hal. 85-86.

³⁶⁷ Muhsin Mahdi, "Al-Farabi dan Fondasi Filsafat Islam," dalam *Jurnal al-Hikmah*, Vol. 1, No. 1, Tahun 1992, hal. 56.

³⁶⁸ MM. Syarif, *Para Filosof Muslim* (terjemahan A Muslim), Bandung: Mizan, 1996, hal. 37-38.

³⁶⁹ A. Khudori Soleh, "Mencermati Sejarah Perkembangan Filsafat Islam," dalam *Jurnal Tsaqafah...*, hal. 74.

Menggabungkan Islam dengan filsafat atau sinkretisme Islam dengan filsafat kemudian berkembang pesat pada masa Ibnu Sina (980-1037 M). Ibnu Sina mengembangkan konsep emanasi al-Farabi, dengan cara menggabungkan antara tauhid Islam dengan filsafat Yunani neo-Platonisme dan filsafat Timur yang bercorak mistis dan simbolis.³⁷⁰ Juga upaya Ibnu Sina dalam menggabungkan wahyu dengan filsafat atau mensinkretiskan Islam dengan filsafat nampak sekali pada penjelasannya tentang makna dan fungsi syari`at yang wajib dilakukan setiap Muslim. Menurutnya setiap syari`at seperti sholat, puasa dan zakat mempunyai kebaikan dan hikmah yang berfungsi untuk mewujudkan rasa cinta kasih bagi manusia. Artinya syari`at yang wajib dilakukan dapat dipahami secara filosofis dan rasional sehingga tidak mungkin terjadi pertentangan antara wahyu dengan filsafat.³⁷¹

Wahyu dan filsafat yang sejalan bagi Ibnu Sina setelah lama tenggelam dalam perkembangannya, kemudian kembali muncul lagi pada masa Ibnu Rusyd (1126-1198 M) yang menulis *Tahāfut al-Tahāfut*.³⁷² Pada masa Ibnu Rusyd ini sinkretisme Islam dengan filsafat semakin mendapat tempat dalam pemikiran Islam.³⁷³ Hal demikian karena lantaran Ibnu Rusyd hidup di antara dua sisi pola pikir masyarakat yang berbeda yaitu sebagian ada yang mengistimewakan filsafat dan menolak agama dan sebagian lainnya menolak filsafat sepenuhnya dan berpegang teguh pada nilai-nilai agama.³⁷⁴ Pemikirannya yang terkait dengan sinkretisme Islam dengan filsafat yaitu bahwa

³⁷⁰ A. Khudori Soleh, *Integrasi Agama dan Filsafat Pemikiran Epistemologi al-Farabi*, Malang: UIN Press, 2010, hal. 45.

³⁷¹ Husain Nasr, *Tiga Pemikir Islam* (terjemahan A. Mujahid), Bandung: Risalah, 1986, hal. 43.

³⁷² Nurcholish Madjid, *Khazanah Intelektual Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1984, hal. 36.

³⁷³ Muhammad Abed al-Jabiri, *Kritik Kontemporer Atas Falsafah Arab*, Yogyakarta: Islamika, 2003, hal. 171.

³⁷⁴ Sharif, M.M., *History of Moslem Philosophy* (terjemahan Ilyas Hasan), Bandung: Pustaka Mizan, 1998, hal. 197-199.

menurutnya filsafat tidak bertentangan dengan Islam, bahkan justru perlu adanya penggabungan keduanya agar wahyu dapat dipahami secara rasional mengingat wahyu mempunyai makna lahir dan batin yang perlu ditawilkan.³⁷⁵

Dari uraian di atas tentang bentuk sinkretisme agama dengan filsafat seperti yang terjadi pada agama Yahudi, Kristen dan juga Islam, maka dapat diungkapkan dampak positif dan negatifnya. Secara umum di antara dampak positifnya yakni para pemikir agama dapat menjelaskan sistem kepercayaannya secara rasional; dapat memahami makna yang tersurat dan tersirat dari wahyu Tuhan; untuk mempertahankan keimanan umat terhadap ajaran agama; serta selanjutnya dengan iman yang kuat disertai berfikir filosofis dapat mengembangkan berbagai ilmu pengetahuan yang bermanfaat bagi manusia. Sedangkan dampak negatif sinkretisme agama dengan filsafat di antaranya adalah dapat merusak sistem kepercayaan terhadap Tuhan yang ada pada suatu agama; dapat membingungkan, meragukan dan bahkan menyesatkan pemahaman agama umat suatu agama; menyebabkan kurangnya rasa hormat umat beragama terhadap ajaran agamanya; dan ujung-ujungnya menolak suatu ajaran agama karena menganggap ketidakabsolutannya wahyu Tuhan.

Dengan demikian dari tiga bentuk sinkretisme yang telah dibahas terdahulu, maka dapat diungkapkan beberapa dampak positif dan negatifnya. Di antara dampak positifnya adalah sebagai berikut:

- a. Dapat menjalin persatuan antar pemeluk agama yang disertai dengan saling pengertian dan toleransi yang tinggi sehingga membentuk keharmonisan dan perdamaian dunia.³⁷⁶

³⁷⁵ Mūsā, Muhammad Yusūf, *Bayn al-Dīn wa al-Falsafah: fī Ra'yi Ibn Rushd wa Falasifah al-Ashr al-Wasiq*, Kāherah: Dār al-Maārif, 1996, hal. 91-110.

³⁷⁶ A. Belford, *The Encyclopedia Americana International Edition...*, hal. 182. Lihat juga: Cross, *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, hal. 479. Dan lihat juga: Abdusabur Marzuk, *Apakah Sekte Baha'I itu*, hal. 57.

- b. Dapat dijadikan sebagai media penyebaran suatu agama agar berkembang pesat.³⁷⁷
- c. Dapat mempengaruhi setiap pemeluk agama untuk menjalankan ajaran agamanya dalam ritual yang tercipta.³⁷⁸
- d. Dapat memperbaiki tradisi yang ada menjadi lebih baik dan benar.³⁷⁹
- e. Dapat mengembangkan berbagai ilmu pengetahuan dan teknologi yang bermanfaat bagi manusia.

Sedangkan dampak negatif sinkretisme yang dapat diungkapkan di antaranya adalah:

- a. Mengakibatkan perubahan terlalu banyak dalam beragama yang mengancam nilai agama dan keyakinan terhadap Tuhan sesungguhnya.³⁸⁰
- b. Sering kali mengakibatkan kekeliruan dan penyimpangan dari ajaran aslinya.³⁸¹
- c. Dapat meragukan dan menyesatkan pemahaman umat suatu agama serta menyebabkan kurangnya rasa hormat umat beragama terhadap ajaran agamanya sendiri sehingga akhirnya menolak suatu ajaran agama.³⁸²
- d. Dapat merusak sistem kepercayaan yang dimiliki agama asal.³⁸³
- e. Dapat menyebabkan desakralisasi ajaran suatu agama sehingga kesakralan (kemurnian) suatu ajaran agama

³⁷⁷ Siti Khatimah, "Sinkretisme Agama Dalam Sistem Moralitas Jawa," *Disertasi...*, hal. 96.

³⁷⁸ Mohamad Maulana Magiman, "Ritual "Makan Tahun" Masyarakat Kedayan di Kampung Selanyau," *Disertasi...*, hal. 91.

³⁷⁹ Nur Syam, "Tradisi Islam Lokal Pesisiran: Studi Kontruksi Sosial Upacara pada Masyarakat Pesisir Palang Tuban Jawa Timur," *Disertasi...*, hal. 98.

³⁸⁰ Edwin Zenner, "Orthodox Hybridities: Anti-Syncretism and Localization in the Evangelical Christianity of Thailand," dalam *Anthropological Quarterly...*, hal. 618.

³⁸¹ Carsten Colpe, "Syncretism," dalam Eliade, Mircea, ed., *The Encyclopedia of Religion*, New York: Simon & Schuster Macmillan, 1987, hal. 226.

³⁸² Hamka, *Beberapa Tantangan Terhadap Ummat Islam di Masa Kini (Secularisme, Syncritisme dan Ma'siat)...*, hal. 17. Lihat juga: Hamka, *Dari Hati ke Hati...*, hal. 190.

³⁸³ Anis Malik Toha, *Tren Pluralisme Agama Tinjauan Kritis...*, hal. 96.

berubah menjadi tidak murni lagi.³⁸⁴

Salah satu di antara dampak negatif sinkretisme di atas adalah desakralisasi ajaran suatu agama, misalnya terdapat sistem kepercayaan sinkretisme yang panteistis dengan tujuan untuk kesatuan Tuhan bagi setiap agama yang berbeda yang memformulasikan kepercayaan terhadap Tuhan yang imanen sehingga pada akhirnya keyakinan terhadap manusia sebagai jelmaan Tuhan. Sistem kepercayaan semacam ini akan melahirkan simbol-simbol Tuhan yang menyimpang menurut Islam dan berdampak desakralisasi simbol tauhid. Untuk itu kritik terhadap sinkretisme dilakukan sekaligus upaya untuk resakralisasi simbol tauhid yang tidak berlebihan.

³⁸⁴ Leopold, Anita Maria & Jensen, Jeppe Sinding, ed., *Syncretism in Religion...*, hal. 50. Bisa lihat juga teori kesakralan dalam: Emile Durkheim, *The Elementary Forms of The Religious Life...*, hal. 53.



BAB III

DISKURSUS SAKRALISASI SIMBOL TAUHID

A. Konsep Sakral dan Profan

Istilah sakral dan profan sering ditemukan pada kajian ilmu sosial dan agama.¹ Pada kajian ilmu sosial, keduanya dikemukakan seperti yang dilakukan oleh Emile Durkheim.² Sedangkan dalam kajian agama seperti yang dieksplorasi oleh Mircea Eliade.³

Pada bab diskursus sakralisasi simbol tauhid ini terlebih dahulu membahas konsep sakral dan profan, kemudian pembahasan pada sub bab berikutnya adalah konsep dasar simbol; konsep tauhid dalam Islam; dan sakralisasi simbol tauhid. Adapun pembahasan yang terdapat dalam sub bab konsep sakral dan profan ini di antaranya adalah definisi dan esensi sakral dan profan; dikotomi sakral dan profan secara teologis; dan sakralisasi secara sosiologis. Berikut di bawah ini penjelasannya masing-masing.

¹ Komarudin Hidayat, "Sakral dan Profan," dalam <https://nasional.sindonews.com/read/1231400/18/sakral-dan-profan-1502983114>. Diakses pada 18 Agustus 2017.

² Emile Durkheim, *The Elementary Forms of The Religious Life*, New York: Free Press, 1995, hal. 16. Lihat juga: Emile Durkheim, *Sejarah Agama* (terjemahan Inyak Ridwan Muzir), Yogyakarta: Ircsod, 2017, hal. 19. Atau lihat: Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religions Life* (terjemahan Inyak Ridwan Muzir), Yogyakarta: Ircsod, 2003, hal. 53-56. Dan juga: Peter Beliharz, *Teori-teori Sosial: Observasi Kristis Terhadap Para Filosof Terkemuka* (terjemahan Sigit Jatmiko), Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003, hal. 101.

³ Mircea Eliade, *The Sacred & The Profane The Nature of Religion*, New York: A Harvest Book Jovanovich, 1987, hal. 116.

1. Definisi dan Esensi Sakral dan Profan

Secara etimologis sakral (*sacred*) berarti suci atau keramat, sedangkan profan (*profane*) adalah tidak suci.⁴ Sakral juga diartikan sebagai sesuatu yang tinggi, agung, berkuasa dan dimuliakan, sedangkan profan sebaliknya menjadi sesuatu yang biasa saja.⁵ Ada juga yang memaknai sakral dengan yang Kudus dan terlindungi dari pencemaran, sedangkan yang profan dimaknai sebagai yang umum dan biasa saja.⁶

Dalam pengertian yang lain, sakral adalah sesuatu yang supernatural, sedangkan profan adalah segala aspek kehidupan sehari-hari yang biasa dan tidak terlalu penting.⁷ Sakral dalam arti yang supernatural misalnya seperti tempat berdiamnya roh leluhur atau para dewa dan orang sakti.⁸ Sakral dalam arti yang bersifat supernatural terkait erat juga dengan hal-hal yang penuh misteri yang mengagumkan atau menakutkan, sedangkan profan sebaliknya tidak mengandung misteri dan tidak mengagumkan.⁹

Secara terminologis definisi sakral dan profan dalam pembahasan ini bertitik tolak pada dua definisi yang diungkap oleh Emile Durkheim dan Mircea Eliade, juga disertai dengan definisi lain sebagai pelengkapannya. Menarik untuk dikemukakan dua definisi tersebut, karena keduanya sepakat adanya sakral dan profan sebagai fenomena penting bagi keberagamaan dan yang sakral bagi mereka merupakan esensi tertinggi dalam

⁴ KBBI Kemdikbud, "Sakral," dalam <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/sakral>. Diakses pada 26 September 2019.

⁵ Risa Novianti, "Cinggowong dari Sakral ke Profan," dalam *Jurnal Patanjala*, Vol. 5, No. 145, Tahun 2013, hal. 4.

⁶ Mariasusai Dhavamony, *Fenomenologi Agama*, Yogyakarta: Kanisius, 1995, hal. 87.

⁷ Nurdinah Muhammad, "Memahami Konsep Sakral dan Profan dalam Agama-Agama," dalam *Jurnal Substantia*, Vol. 15, No. 2, Tahun 2013, hal. 271.

⁸ Aning Ayu Kusumawati, "Nyadran sebagai Realitas yang Sakral: Perspektif Mircea Eliade," dalam *Jurnal Thaqāfiyyāt*, Vol. 14, No. 1, Tahun 2013, hal. 146.

⁹ Elizabeth K. Nothingham, *Agama dan Masyarakat, Suatu Pengantar Sosiologi Agama*, Jakarta: Rajawali, 1985, hal. 10.

realitas sosial kemasyarakatan, meski keduanya berbeda dalam hal esensi yang sakral.¹⁰

Esensi yang sakral menurut Mircea Eliade adalah kekuatan supernatural sedangkan menurut Emile Durkheim yang sakral esensinya non-supernatural yakni adanya kesepakatan masyarakat secara kolektif. Definisi sakral dan profan yang dikemukakan oleh Eliade memfokuskan agama sebagai variabel independen dan faktor penentu bagi pemisahan makna dari yang sakral dan yang profan. Sedangkan Durkheim menggunakan pendekatan sosial kemasyarakatan dalam menentukan yang sakral dan yang profan.¹¹

Menurut Mircea Eliade sakral adalah sesuatu yang supernatural, abadi, mengandung substansi, mengandung kesempurnaan dan keteraturan serta nyata teralami. Di dalam yang sakral bersemayam Tuhan dan kekuatannya, bersemayam roh-roh nenek moyang, atau juga tempat bersemayamnya para dewa dan para dewi. Sedangkan profan menurutnya adalah kebalikannya sesuatu yang biasa, bersifat keseharian, mudah hilang, bersifat labil atau selalu berubah-ubah dan mudah terlupakan atau hilang.¹²

Mudahnya terlupakan dan hilang dari seseorang setelah berjumpa dengan yang profan memang menjadi bagian dari sifat profan. Bagi Eliade sangat berbeda sekali dengan yang sakral, karena perjumpaan seseorang terhadap yang sakral memberikan perasaan yang sangat berkesan dan menakjubkan, sehingga kekuatan yang sakral tersebut diyakini sebagai sebuah realitas yang dahsyat, abadi, dan yang nyata serta berkeinginan untuk selalu dekat dengan kekuatan yang sakral itu. Meski

¹⁰ Daniel L. Pals, *Dekonstruksi Kebenaran Kritik Tujuh Teori Agama*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2001, hal. 221.

¹¹ Joevarian Hudyana, "Yang Sakral dan Yang Profan: Pendekatan Tradisi Perancis dalam Teori Agama," dalam <https://joehudijana.wordpress.com/2012/07/17/yang-sakral-dan-yang-profan-teori-agama-durkheim-eliadel>. Diakses pada 17 Juli 2012.

¹² Mircea Eliade, *The Sacred & The Profane The Nature of Religion...*, hal. 120.

demikian bagi Eliade kekuatan yang sakral itu bukan hanya sebatas dianggap sebagai Tuhan seperti anggapan agama Yahudi, Nasrani dan Islam, melainkan juga bisa segala sesuatu, karena yang sakral dapat memanifestasikan dirinya pada sesuatu bahkan pada manusia. Konsep Eliade tentang sakral yang memanifestasikan dirinya pada berbagai objek ini disebut olehnya dengan istilah *hierophany*.¹³

Contoh *hierophany* yang paling mendasar misalnya seperti manifestasi yang sakral pada batu atau pohon yang mempunyai nilai keramat pada ajaran animisme, atau pada roh leluhur dan roh para wali.¹⁴ Atau bahkan manifestasi yang sakral bisa juga berupa malaikat, jin dan setan atau hantu.¹⁵ Atau juga bisa berupa kuburan leluhur, kuburan orang-orang shaleh (para wali) yang disakralkan oleh sebagian masyarakat Jawa dalam ritual nyadran.¹⁶ Dalam agama Hindu manifestasi yang sakral dalam rupa seekor lembu yang dihormati.¹⁷ Dalam Islam terdapat manifestasi yang sakral seperti pada bangunan Ka'bah.¹⁸ Dalam Kristen salah satu contoh manifestasi yang sakral seperti Salib. Sementara contoh *hierophany* dalam level yang tinggi misalnya seperti penjelmaan Tuhan pada Yesus Kristus dan Santa Maria bagi keyakinan umat Kristiani atau Budha dan Budhisatwa bagi umat Budha.¹⁹

¹³ Daniel L. Pals, *Dekonstruksi Kebenaran Kritik Tujub Teori Agama...*, hal. 230.

¹⁴ Aning Ayu Kusumawati, "Nyadran sebagai Realitas yang Sakral: Perspektif Mircea Eliade," dalam *Jurnal Thaḳāfiyyāt...*, hal. 145.

¹⁵ Nurdinah Muhammad, "Memahami Konsep Sakral dan Profan dalam Agama-Agama," dalam *Jurnal Substantia...*, hal. 270.

¹⁶ Nyadran adalah salah satu ritual sebagian masyarakat Jawa dalam rangka menghormati arwah leluhur dengan cara melakukan slametan di kuburan leluhur yang diadakan setelah tanggal 15 pada bulan Syaban sampai menjelang awal Ramadhan. Lihat: Karkono Kamajaya Partokusumo, *Kebudayaan Jawa Perpaduan Dengan Islam*, Yogyakarta: IKAPI, 1995, hal. 246-250.

¹⁷ Nurdinah Muhammad, "Memahami Konsep Sakral dan Profan dalam Agama-Agama," dalam *Jurnal Substantia...*, hal. 269.

¹⁸ Komarudin Hidayat, "Sakral dan Profan," dalam *Sindonews...*, hal. 3

¹⁹ Anan Bahrul Khoir, "Yang Sakral antara Ka'bah dan Salib Menurut Mercia Eliade," dalam <https://www.academia.edu/17501869/Yang-Sakral-antara-Kabah-dan-Salib-menurut-Mircea-Eliade>. Diakses pada 11 Juni 2014.

Dari beberapa contoh tersebut di atas sepertinya benar apa yang dikatakan oleh Zakiah Drajat, bahwa pengertian yang sakral lebih mudah dirasakan bagi seseorang yang meyakini ketimbang dilukiskan.²⁰ Ini artinya juga bahwa jika yang sakral menempatkan dirinya pada suatu benda atau makhluk, maka sulit dipahami secara rasional. Hal tersebut disebabkan karena etika religius yang dikembangkan oleh suatu agama dan pemeluknya menjadikan keyakinan, mitos dan dogma untuk dikembangkan pada kepercayaan yang sakral dan kemudian diritualkan sebagai realisasi dan refleksi dalam memujanya dan mensucikannya.²¹

Sesuatu yang sakral dipuja dan disucikan oleh penganutnya dalam penjelasan di atas sesuai dengan definisi sakral yang diungkapkan oleh Komaruddin Hidayat. Menurutnya sakral merupakan sesuatu yang disucikan oleh pemeluk agama tertentu, meskipun pemeluk agama lainnya tidak mensakralkan. Bagi Hidayat yang sakral merupakan sesuatu yang dianggap suci dan selalu terkait dengan sistem kepercayaan dan ritual keagamaan. Sedangkan profan bermakna sebaliknya sesuatu yang dianggap tidak suci dan biasanya terkait dengan kebudayaan. Keduanya memang berbeda secara konsep dan teori walau dalam kenyataan dan praktiknya tidak bisa dipisahkan. Misalnya bahasa Arab pada awalnya sebagai bahasa budaya yang bernilai profan, namun kemudian menjadi bahasa agama Islam yang sakral setelah dipilih Tuhan untuk mewadahi wahyu-Nya.²²

Bergantinya yang profan menjadi yang sakral seperti disebutkan oleh Hidayat di atas, bisa dikatakan sebagai peran ganda yang dimiliki profan yakni satu waktu yang profan tetap

²⁰ Zakiah Darajat, *Perbandingan Agama*, Jakarta: Bumi Aksara, 1983, hal. 68.

²¹ Bustanuddin Agus, *Agama dalam Kehidupan Manusia: Pengantar Antropologi Agama*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2007, hal. 82.

²² Komarudin Hidayat, "Sakral dan Profan," dalam *Simdonews...*, hal. 5.

menjadi profan, namun di lain waktu bisa menjadi sakral.²³ Hal demikian mengingatkan kembali pada istilah modalitas yang sakral yang dikemukakan oleh Eliade. Istilah modalitas yang sakral menggambarkan adanya keterbukaan dunia natural yang profan untuk menerima kehadiran aspek supernatural yang sakral sehingga sakral tidak hanya dalam bentuk satu *person* (Tuhan), melainkan dapat berwujud pada segala sesuatu benda atau pada manusia.²⁴

Jadi definisi sakral menurut Mircea Eliade merupakan sesuatu yang supernatural, abadi, mengandung substansi, mengandung kesempurnaan dan keteraturan serta nyata teralami. Dan sakral pada esensinya adalah kekuatan supernatural yang berbentuk satu *person* sebagai Tuhan dan juga dapat memanifestasikan dirinya pada segala sesuatu termasuk pada manusia. Sedang profan adalah segala sesuatu yang biasa saja dan ada dalam kehidupan sehari-hari namun dapat berperan menjadi yang sakral jika yang sakral dalam bentuk *person* (Tuhan) memanifestasikan dirinya pada yang profan tersebut (*hierophany*).

Adapun Emile Durkheim memberikan definisi sakral dan profan serta mengungkap esensinya berbeda dengan Mircea Eliade. Menurut Emile Durkheim sakral diartikan sebagai sesuatu yang superior, berkuasa, yang dalam kondisi normal hal-hal tersebut tidak tersentuh dan selalu dihormati. Sedangkan profan merupakan bagian keseharian dari hidup dan bersifat biasa-biasa saja. Sesuatu yang sakral berada dalam masyarakat, sedang yang profan berada dalam individu masing-masing. Baginya esensi sakral bukan kekuatan supernatural seperti yang diungkapkan oleh Mircea Eliade, melainkan non-

²³ Daniel L. Pals, *Dekonstruksi Kebenaran Kritik Tujuh Teori Agama...*, hal. 269.

²⁴ Mircea Eliade, *Pattern in Comparative Religion*, Lincoln and London: University of Nebraska Press, 1996, hal. 176. Lihat juga: Aning Ayu Kusumawati, "Nyadran sebagai Realitas yang Sakral: Perspektif Mircea Eliade," dalam *Jurnal Thaqāfiyyāt...*, hal. 151.

supernatural yakni yang berupa pengalaman kemasyarakatan yang menjadi lambang kebersatuan transenden dan selanjutnya dimanifestasikan dalam simbol-simbol sakral yang disepakati oleh masyarakat, sementara profan merupakan pengalaman individu masing-masing yang lebih rendah ketimbang pengalaman masyarakat.²⁵

Alasan Durkheim menyebut masyarakat sebagai esensi yang sakral, karena menurutnya masyarakat adalah roh agama (*the idea society is the soul of religion*).²⁶ Baginya masyarakat juga merupakan wadah sempurna untuk kehidupan bersama dan menjadi sesuatu yang sangat terkait dengan agama suatu masyarakat.²⁷ Alasan lain, menurutnya semua ekspresi keyakinan manusia yang ada di tengah realitas masyarakat bersifat sosial dan dapat menjadi fakta objektif secara ilmiah.²⁸ Dan alasan berikutnya masyarakat juga merupakan realitas objektif dan fakta sosial yang memiliki sifat khusus yakni cara bertindak, berfikir dan merasa yang berada di luar individu, dan masyarakat dengan sifat khusus ini mempunyai kekuatan untuk menguasai dan mengatur setiap individu.²⁹ Semua alasan ini bisa disimpulkan bahwa Durkheim menilai jika ingin melihat esensi sakral yang sesungguhnya pada setiap agama, maka perlu menelusuri aspek sosial masyarakat pemeluknya masing-masing.

Penelusuran Durkheim untuk menjelaskan esensi sakral pada aspek sosial masyarakat yaitu, misalnya dengan memberikan contoh salah satu sistem kepercayaan yang ada seperti totemisme. Totemisme dalam pandangannya merupakan

²⁵ Daniel L. Pals, *Dekonstruksi Kebenaran Kritik Tujub Teori Agama...*, hal. 231. Lihat juga: Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religions Life...*, hal. 34-35.

²⁶ Emile Durkheim, *The Elementary Forms of The Religious Life...*, hal. 36.

²⁷ Djuretna A. Imam Muhni, *Moral dan Religi, Menurut Emile Durkheim dan Henri Bergson*, Yogyakarta: Kanisius, 1994, hal. 13.

²⁸ Pip Jones, *Pengantar Teori-Teori Sosial dari Fungsionalisme hingga Post-Modernisme* (terjemahan Achmad Fedyani Saifuddin), Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1985, hal. 49.

²⁹ Bryan S. Turner, *Agama dan Teori Sosial* (terjemahan Inyik Ridwan Muzir), Yogyakarta: IRCiSoD, 2006, hal. 212.

agama yang dianggap paling tua dalam sejarah. Totemisme menurutnya merupakan sistem kepercayaan yang lebih primitif dan fundamental ketimbang animisme dan dinamisme.

Pandangan Durkheim di atas sekaligus memberikan gambaran kritik Durkheim terhadap teori animisme E.B. Tylor yang menyatakan bahwa sistem kepercayaan awalnya bersumber dari ide tentang roh. Juga kritik terhadap teori naturisme Max Muller yang berpendapat bahwa sistem kepercayaan awalnya bersumber dari fenomena kosmis yang percaya adanya kekuatan fenomena alam yang dahsyat seperti matahari, langit dan badai yang kemudian berujung percaya kepada dewa. Bagi Durkheim animisme dan naturisme justru merupakan sebagian dari aspek sistem kepercayaan terhadap tumbuhan dan binatang (*totemisme*).³⁰

Menurut Durkheim pada totemisme tidak ditemukan adanya konsep kekuatan *personal* seperti dewa atau Tuhan yang diagungkan dan disembah seperti pada animisme dan naturisme, akan tetapi didapati konsep tidak *personal* (*impersonal*) yang dipuja dan disembah. Konsep *impersonal* dalam agama totemisme contohnya melahirkan berbagai simbol hewan yang dihormati. Simbol hewan ini dianggap suci (sakral) oleh pemeluk totemisme. Kesucian atau kesakralan totem tersebut mutlak bagi pemeluknya hingga adanya keharusan untuk meritualkannya dalam bentuk tarian-tarian, lagu-lagu dan mantera-mantera. Implikasi dari kepercayaan terhadap totem ini adalah memformulasikan sistem kepercayaan yang berpusat pada yang sakral.³¹

Sistem kepercayaan terhadap totem sebagai pemujaan terhadap tumbuhan atau binatang, menurut Durkheim jika

³⁰ Brian Morris, *Antropologi Agama: Kritik Teori-Teori Agama Kontemporer*, Yogyakarta: AK. Group, 2003, hal. 140-141.

³¹ Daniel L. Pals, *Dekonstruksi Kebenaran Kritik Tujuh Teori Agama...*, hal. 239.

dicermati secara teliti, maka sebenarnya bukanlah memuja tumbuhan atau binatang tertentu akan tetapi mereka memuja suatu kekuatan yang anonim dan *impersonal*. Meskipun demikian bagi Durkheim pemujaan atau ritual tersebut bukanlah hal yang penting. Menurutny yang terpenting adalah adanya perasaan sakral yang dimiliki setiap penganutnya terhadap arti penting simbol sakral dalam totem yang diakui dan disepakati bersama oleh masyarakat sebagai upaya untuk menjaga kesakralan yang sudah ada.³²

Durkheim mengungkapkan bahwa kesakralan yang disepakati oleh setiap anggota masyarakat kemudian akan menjadi suatu sistem keyakinan umum dalam tatanan masyarakat yang melegitimasi secara kolektif simbol-simbol dan ritual sakral masyarakat yang mengikat setiap individu agar tetap bertahan dengan segala konsekuensinya.³³

Jadi bagi Durkheim simbol-simbol dan ritual sakral dalam agama yang dianut suatu masyarakat bersifat sosial, sedangkan para pemeluknya yang terikat dengan kesepakatan bersama yang ada harus bersikap setia dalam bingkai solidaritas sosial (*social solidaire*) sebagai konsekuensi kehidupan sosial bermasyarakat.³⁴ Konsekuensi sosial lainnya adalah bahwa simbol-simbol dan ritual sakral dalam agama yang dianut suatu masyarakat merupakan suatu bentuk penciptaan atau sebuah produk dan juga merupakan reproduksi kesadaran kolektif.³⁵

Singkatnya adalah esensi sakral dalam teori Durkheim merupakan masyarakat itu sendiri yang memformulasikan simbol-simbol dan ritual sakral secara kolektif dan disepakati

³² Emile Durkheim, *The Elementary Forms of The Religious Life...*, hal. 191.

³³ Mibtadin, "Kritik Teori Masyarakat Sakral dan Masyarakat Profan," dalam *Jurnal SMarT*, Vol. 2, No. 1, Tahun 2016, hal. 1.

³⁴ Pip Jones, *Pengantar Teori-Teori Sosial dari Fungsionalisme hingga Post-Modernisme*, (terjemahan Achmad Fedyani Saifuddin)..., hal. 46.

³⁵ Thomas F. O'dea, *Sosiologi Agama. Suatu Pengantar Awal* (terjemahan Tim Penerjemah Yasogama), Jakarta: CV. Rajawali Press, 1985, hal. 103.

bersama oleh para anggotanya untuk selalu dihormati dan dipuja. Sedangkan esensi profan adalah individu-individu yang merupakan bagian dari anggota masyarakat yang bersifat biasa-biasa saja.

Dari uraian tentang definisi dan esensi sakral dan profan yang tersebut di atas, maka dapat ditarik kesimpulan bahwa sakral merupakan suatu yang suci, superior, dihormati dan dipuja baik dalam bentuk supernatural maupun non-supernatural. Esensi sakral dalam bentuk supernatural merupakan kekuatan tunggal sebagai Tuhan, sedangkan yang non-supernatural dalam bentuk segala sesuatu yang disakralkan karena adanya manifestasi dari kekuatan Tuhan dan adanya kesadaran kolektif yang disepakati oleh suatu masyarakat. Meskipun demikian, esensi sakral yang sesungguhnya hanya satu yaitu kekuatan supernatural dalam bentuk tunggal sebagai Tuhan, sedangkan sakral dalam bentuk-bentuk segala sesuatu selain Tuhan pada dasarnya bersifat biasa-biasa saja akan tetapi memiliki peran ganda yakni satu waktu menjadi profan, namun di lain waktu bisa menjadi sakral.

2. Dikotomi Sakral dan Profan secara Teologis

Dikotomi sakral dan profan secara teologis berpijak pada esensi sakral dan profan yang dikemukakan oleh Mircea Eliade yang menyatakan bahwa esensi sakral adalah supernatural, sedangkan profan adalah yang bersifat biasa-biasa saja. Ini berarti dikotomi sakral dan profan terkait dengan sistem kepercayaan pada kekuatan gaib yang melebihi kemampuan manusia.³⁶

Sistem kepercayaan pada kekuatan gaib yang melebihi kemampuan manusia sangat mempengaruhi terjadinya dikotomi antara yang sakral dan yang profan. Misalnya dalam kehidupan

³⁶ William J Goode, *Religion among the Primitives*, New York, 1964, hal. 43-49. Dikutip dalam Maria Susai Davamony, *Fenomenologi Agama...*, hal. 89-90.

manusia purba sebagai masyarakat primitif awal.³⁷ Esensi manusia pada masa itu ditampilkan dalam bentuk kegiatan spritual.³⁸ Kegiatan spritual bagi mereka menjadi elemen dasar dalam kehidupan baik komunal maupun individual dengan corak yang bervariasi.³⁹ Salah satu di antara contoh corak kegiatan spritual tersebut adalah totemisme seperti yang telah dikemukakan oleh Durkheim pada pembahasan terdahulu. Contoh lainnya seperti animisme dan dinamisme.

Pada corak animisme tampak jelas sekali sesuatu yang sakral dihormati dan dipuja dan yang sakral itu diyakini bersumber dari kekuatan roh sebagaimana yang diungkapkan oleh E.G. Taylor dalam teori agamanya. Teori agama J.G. Frazer juga membuktikan bahwa keyakinan terhadap kekuatan magis menjadi pondasi dasar adanya yang sakral.⁴⁰ Tampak juga secara jelas sesuatu yang sakral dalam teori naturisme Max Muller yang percaya adanya kekuatan fenomena alam yang dahsyat seperti matahari, langit dan badai yang kemudian berujung percaya kepada dewa.⁴¹

Beberapa teori agama di atas secara implisit mendukung adanya yang sakral dalam keberagaman, dan yang sakral merupakan esensi setiap agama. Namun demikian juga ada teori-teori agama yang lain mengemukakan esensi agama bukan pada yang sakral, melainkan pada yang profan sehingga semakin tampak jelas adanya dikotomi antara sakral dan profan secara teologis. Misalnya dalam teori agama Karl Marx yang menyatakan bahwa pada dasarnya manusia sejak lahir tidak

³⁷ Gopi Krishna, Ruth Nanda Anshen, ed., *The Biological Basis of Religion and Genius*, New York: Harper & Row Publishers, 1971, hal. 55.

³⁸ Karen Armstrong, *A History of God: The 4000-Year Quest of Judaism, Christianity and Islam*, New York: Ballantine Books, 1993, hal. 3.

³⁹ Philip H. Ashby, *History and Future of Religious Thought: Christianity, Hinduism, Buddhism, Islam*, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, Inc., 1963, hal. 1.

⁴⁰ Daniel L. Pals, *Dekonstruksi Kebenaran Kritik Tujuh Teori Agama...*, hal. 167 dan 260.

⁴¹ Brian Morris, *Antropologi Agama: Kritik Teori-Teori Agama Kontemporer...*, hal. 140-141.

mencari Tuhan yang sakral akan tetapi mencari yang profan seperti makanan, minuman, dan pakaian sehingga tujuan hidup manusia bersifat material. Bahkan bagi Marx agama menipu dan menggeser orientasi hidup manusia dari profan yang bersifat material kepada sakral yang bersifat non-materi.⁴²

Orientasi manusia menuju Tuhan yang sakral, bagi Nietzsche ternyata hanya sekedar melanggengkan mitos-mitos yang telah ada dan diyakini kesakralannya tanpa adanya upaya untuk merubahnya ke dalam ekspresi aktif sebagai manusia yang kreatif, produktif dan dinamis.⁴³ Gagasannya yang paling kontradiktif yaitu nihilisme yang mengkritik habis nilai-nilai moral dan nilai sakral yang dimiliki agama. Dalam gagasan nihilisme Nietzsche menyebutkan bahwa manusia yang yakin dengan janji-janji agama ternyata akhirnya mengalami keterkejutan atas nihilisme.⁴⁴ Nihilisme Nietzsche mengkritik habis nilai sakral agama sekaligus mendesakralisasikan keabsolutan Tuhan yang puncaknya menyatakan Tuhan sudah mati, ini dinyatakan sebagai perlawanan yang kontroversial terhadap yang sakral dan absolut yang dimiliki agama.⁴⁵

Dengan pernyataan kontroversialnya tersebut, sepertinya Nietzsche berharap tidak ada lagi campur tangan Tuhan yang sakral terhadap sejarah kehidupan manusia. Sehingga kemudian manusia dapat hidup dengan nilai-nilai baru yang lebih maju tanpa melibatkan nilai sakral agama yang mengekang eksistensi manusia.⁴⁶ Atau dalam narasi Marx yaitu bahwa manusia

⁴² Doyl Paul Johnson, *Teori Sosiologi Klasik dan Modern* (terjemahan Alex F. Andi), Jakarta: Gramedia, 1988, hal. 141.

⁴³ Ahmad Muttaqin, "Karl Marx dan Friederich Nietzsche Tentang Agama," dalam *Jurnal KOMUNIKA Jurnal Dakwah dan Komunikasi*, Vol. 7, No. 1, Tahun 2013, hal. 7.

⁴⁴ Nihilisme merupakan gagasan Nietzsche yang menyatakan bahwa manusia terbelenggu oleh keabsolutan agama yang harus disadarinya agar tidak menaruh harapan yang pasti pada agama sehingga tidak mengalami ketidak pastian hidup (anomali).

⁴⁵ ST. Sunardi, *Nietzsche*, Yogyakarta: LkiS, 2001, hal. 21-23.

⁴⁶ Michel Foucault, *Order of Thing, Arkeologi Ilmu-Ilmu Kemanusiaan* (terjemahan Saiful Anwar), Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007, hal. 364.

bebas dari kontrol agama untuk bertindak lebih kreatif yang sekaligus menghapus kebutuhan ilusi berupa yang sakral.⁴⁷ Ilusi yang sakral bagi Maxs ini serupa dengan pandangan Feuerbach yang menyatakan Tuhan sebagai ilusi bagi manusia yang diciptakan sendiri. Artinya bukan Tuhan yang menciptakan akan tetapi manusia yang menciptakan Tuhan.⁴⁸

Tuhan tercipta oleh manusia dalam pandangan Feuerbach menghadirkan paradigma logos yang bersifat profan rasional mengganti paradigma mitos yang bersifat sakral spritual sehingga pada akhirnya agama tidak lagi diartikan sebagai yang sakral akan tetapi sesuatu yang profan sebagai produk kebudayaan manusia. Bersamaan dengan itu muncul dikotomi sakral dan profan yang berbeda porsinya dalam perspektif agama tradisional dan konvensional. Bagi agama tradisional yang lebih bersifat kultural, lokal, dan emosional mempertahankan mitos dari pada logos untuk menjaga yang sakral. Sedangkan bagi agama konvensional yang bersifat rasional, objektif dan universal berusaha memisahkan yang sakral dari yang profan sesuai dengan proporsinya dalam sistem keyakinan teologis yang biasanya ketat.⁴⁹

Sistem keyakinan teologis yang biasanya ketat terhadap sesuatu yang sakral dan profan, misalnya dalam agama Kristen dan Islam. Dalam kedua agama ini konsep sakral berlaku tidak hanya pada Yang Maha Suci, melainkan juga berlaku pada hal-hal yang nyata dengan satu batasan tetap menghindari terjadinya pencemaran pada kesakralan yang sesungguhnya. Artinya sakral pada Yang Maha Suci selalu dipelihara dan

⁴⁷ Doyl Paul Johnson, *Teori Sosiologi Klasik dan Modern...*, hal. 142.

⁴⁸ Daniel L. Pals, *Seven Theories of Religion*, New York: Oxford University Press, 1996, hal. 139.

⁴⁹ Antonius Subianto Bunyamin, "Sakral dan Profan dalam Kaitan dengan Ritus dan Tubuh: Suatu Telaah Filsafati Melalui Agama dan Konsep Diri," dalam *Jurnal Melintas*, Vol. 28, No. 1, Tahun 2012, hal. 26.

dijaga dengan sakral dalam bentuk segala sesuatu yang nyata seperti benda suci, hari suci, tempat suci atau ritual suci.⁵⁰ Singkatnya sakral dalam sistem keyakinan Kristen dan Islam selain mempercayai kesakralan pada Tuhan juga mempercayai kesakralan pada segala sesuatu termasuk pada manusia.

Mempercayai kesakralan pada segala sesuatu termasuk pada manusia misalnya, jika bertitik tolak dari esensi sakral Eliade yang menyatakan bahwa yang sakral bisa dalam bentuk yang tunggal sebagai Tuhan dan dalam bentuk segala sesuatu yang termanifestasi dari kekuatan Tuhan,⁵¹ maka sakral bentuk pertama dalam Kristen adalah Allah Bapak dan manifestasinya pada Yesus Kristus sebagai sakral bentuk kedua. Yesus Kristus yang termanifestasi oleh kekuatan Allah Bapak berada pada sisi sebagai Tuhan yang sakral, namun pada lain sisi sebagai manusia yang profan. Dikotomi sakral dan profan dalam Kristen seperti ini sangat tampak menjadi dikotomi antara Allah, Yesus, dan manusia, juga bisa dikatakan menjadi dikotomi antara spritual dan material.⁵²

Yesus Kristus sebagai Tuhan selain adanya Tuhan Allah Bapak dan Roh Kudus yang menjadi keyakinan umat Kristiani termasuk wilayah paling sakral dalam Kristen yang disebut dengan istilah trinitas.⁵³ Yesus atau disebut Messiah oleh bangsa Yahudi, yang juga dikenal sebagai Nabi Isa oleh Islam mendapat kedudukan sakral atau orang suci bahkan menjadi Tuhan setelah pembaptisan dan kemudian berdakwah tentang kerajaan Tuhan dan hakikat Tuhan yang bersemayam dalam dirinya. Sebagai mukjizat dari Tuhan untuknya adalah

⁵⁰ Mariasusai Dhavamony, *Fenomenologi Agama...*, hal. 87.

⁵¹ Daniel L. Pals, *Dekonstruksi Kebenaran Kritik Tujuh Teori Agama...*, hal. 230.

⁵² Eka Damaputra, "Spiritualitas Baru dan Kepedulian terhadap Sesama: Suatu Perspektif Kristen," dalam Ahmad Suaedy, dkk, *Spiritualitas Baru: Agama dan Aspirasi Rakyat*, Yogyakarta: Institut Dian/ Interfidei, 1994, hal. 58-59.

⁵³ C.J, Bleeker, *Pertemuan Agama-Agama Dunia* (terjemahan Barus Siregar), Bandung: Vorknik Van, t.t, hal.64.

kemampuan menyembuhkan penyakit lumpuh, pincang, buta, tuli dan bahkan dapat menghidupkan orang yang telah mati, oleh karena itu pengikutnya mengkuduskan atau mensakralkan Yesus dan akhirnya mereka yakin betul bahwa Yesus sebagai jelmaan Tuhan.⁵⁴

Selain mensakralkan atau mengkuduskan Yesus sebagai Tuhan, yang sakral juga hadir dalam Kristen dengan berbagai bentuk seperti pada suatu benda, tempat, waktu atau sebuah ritual. Misalnya sakral yang hadir dalam suatu benda seperti yang dikenal tangga Ya`kub menuju surga.⁵⁵ Sakral dalam bentuk tanda Salib, gereja dan Alkitab.⁵⁶ Contoh lain yang sakral hadir dalam hari suci seperti hari raya Natal, hari raya Paskah, hari raya Pentakosta, hari raya kenaikan Yesus Kristus, perayaan Eka Risti dan ritual sakramen sebagai hubungan peribadatan suci antara Allah dengan umat Kristiani.⁵⁷

Selanjutnya dikotomi sakral dan profan juga hadir dalam Islam sebagaimana dalam Kristen yang tersebut di atas. Dikotomi sakral dan profan dalam Islam dalam pembahasan ini juga bertitik tolak dari esensi sakral Eliade dalam dua bentuk yaitu esensi sakral yang sesungguhnya pada Tuhan, dan sakral yang termanifestasi atau tercipta oleh Tuhan dalam segala bentuk sesuatu termasuk manusia. Misalnya manifestasi yang sakral pada manusia dalam konsep tasauf yang disebut dengan *wahda al-wujud* (kesatuan wujud) yang terjadi pada seseorang dalam perjalanan spritualnya menuju Tuhan sehingga perjumpaannya itu menjadikannya sebagai orang suci yang

⁵⁴ C. Groenen Ofm, *Sejarah Dogma Kristologi, Perkembangan Pemikiran tentang Yesus Kristus Pada umat Kristen*, Yogyakarta: Kanisius, 1992, hal. 18.

⁵⁵ Joevarian Hudiyana, "Yang Sakral dan Yang Profan: Pendekatan Tradisi Perancis dalam Teori Agama," dalam *Wordpress...*, hal. 6.

⁵⁶ Bustanuddin Agus, *Agama dalam Kehidupan Manusia: Pengantar Antropologi Agama...*, hal. 80-81.

⁵⁷ Rahmat Fajri, *Agama-agama Dunia*, Yogyakarta: Penerbit Perbandingan Agama UIN Sunan Kalijaga, 2012, hal. 491.

disebut dengan wali.⁵⁸

Menurut Mullah Sadra orang suci atau wali ini adalah seseorang yang termasuk tercerahkan oleh Tuhan sebagai manifestasi-Nya setelah proses iluminasi dan ketersingkapkan sehingga menjadi bagian dari yang sakral.⁵⁹ Bagi Suhrawardi, bahwa seorang wali yang tercerahkan sehingga disakralkan terjadi, karena setelah adanya proses pancaran cahaya Tuhan kepadanya.⁶⁰ Sedangkan menurut Ibnu `Arabi, seorang wali yang disakralkan terjadi, karena memang adanya proses kesatuan wujud antara Tuhan dengan wali atas kehendak-Nya. Kesatuan wujud antara Tuhan dengan wali maksudnya adalah Tuhan memanifestasikan diri-Nya sendiri kepada seseorang hanya dengan nama-nama-Nya bukan dengan hakikatnya.⁶¹

Dalam fenomena religius yang terjadi pada seorang wali yang berhubungan dengan Tuhan yang sakral seperti dijelaskan di atas menurut William J. Goode merupakan dikotomi sakral dan profan yang menggambarkan proses terjadinya kesakralan pada sesuatu yang profan, karena berkat adanya hubungan khusus yang dilakukan antara profan dan sakral.⁶²

Selain sakral dalam manifestasi Tuhan kepada manusia, dalam Islam juga banyak contoh sakral dalam manifestasi Tuhan kepada benda, tempat dan waktu. Benda, tempat, dan waktu yang dianggap sakral dalam Islam merupakan aspek penting dalam kehidupan beragama.⁶³ Di antara sakral dalam bentuk

⁵⁸ Margaret Smith, *Mistikus Islam, Ujaran-Ujaran dan Karyanya*, Surabaya: Risalah Gusti, 2001, hal. 118.

⁵⁹ Syaifan Nur, *Filsafat Wujud Mullah Sadra*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002, hal.150.

⁶⁰ Suhrawardi nama lengkapnya Abū al-Futūh, Yahya bin Habasyh bin Amirak as-Suhrawardi al-Kurdi pada 549 H/1153 M, di kampung di kawasan Jibal, Iran Barat Laut dekat Zanjan. Lihat: Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages Avicenna-Subrawardi-Ibn 'Arabi*, New York: Aravanbooks Delmar, 1997, hal. 53.

⁶¹ Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages Avicenna-Subrawardi-Ibn 'Arabi...*, hal. 56.

⁶² William J. Goode, *Religion among the Primitives*, New York, 1964, hal. 43-49. Dikutip dalam Maria Susai Davamony, *Fenomenologi Agama...*, hal. 89-90.

⁶³ Nurdinah Muhammad, "Memahami Konsep Sakral dan Profan dalam Agama-Agama," dalam *Jurnal Substantia...*, hal. 271.

segala sesuatu yang terdapat dalam Islam seperti kitab suci Al-Qur`an, Ka`bah, Hajarul Aswad (batu hitam di Ka`bah), masjid Haram, masjid Aqsho, tanah Haram, bulan suci Ramadhan, hari Jumat, hari raya Idulfitri dan hari raya Iduladha.⁶⁴

Dikotomi sakral dan profan baik dalam Kristen maupun Islam pada dasarnya mempunyai esensi yang serupa yaitu, bagi keduanya yang sakral merupakan nilai-nilai transenden, sedangkan yang profan berupa nilai-nilai temporal. Dikotomi seperti ini sebagaimana yang dikemukakan oleh Bahtiar Effendi.⁶⁵ Atau juga bisa dikatakan bahwa dikotomi sakral dan profan dalam Kristen dan Islam seperti yang diungkapkan oleh Komaruddin Hidayat yaitu bahwa yang sakral sangat terkait dengan sistem kepercayaan dan ritual keagamaan keduanya, sedangkan yang profan hanya terkait dengan kebudayaan saja.⁶⁶ Dalam narasi yang lebih khusus sebagaimana yang diutarakan oleh Nurcholish Madjid bahwa dikotomi sakral dan profan dalam kedua agama tersebut bisa diartikan bahwa yang sakral merupakan segala sesuatu yang bersifat keakhiratan sedangkan profan segala sesuatu yang bersifat keduniaan.⁶⁷

Dari uraian di atas tentang dikotomi sakral dan profan secara teologis, maka dapat disimpulkan bahwa sakral meliputi pada nilai-nilai transenden yang sangat terkait dengan sistem kepercayaan dan ritual keagamaan dan bersifat keakhiratan, sedangkan profan berupa nilai-nilai temporal yang terkait dengan sistem kebudayaan dan bersifat keduniaan. Adapun bentuk sakral secara teologis, esensi sesungguhnya adalah Tuhan, namun ada sakral dalam bentuk selain Tuhan yang

⁶⁴ Bustanuddin Agus, *Agama dalam Kehidupan Manusia: Pengantar Antropologi Agama...*, hal. 86. Lihat juga: Mariasusai Dhavamony, *Fenomenologi Agama...*, hal. 97.

⁶⁵ Bahtiar Effendi, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Politik Islam di Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 1998, hal. 21.

⁶⁶ Komarudin Hidayat, "Sakral dan Profan," dalam *Sindonews...*, hal. 2.

⁶⁷ Nurcholish Madjid, *Islam, Kemodernan dan Keindonesiaan*, Jakarta: Paramadina, 1998, hal. 122.

diyakini pemeluk suatu agama sebagai manifestasi Tuhan. Sakral pada selain Tuhan dalam bentuk segala sesuatu termasuk manusia bisa dikatakan sebagai sakral yang tercipta.

3. Sakralisasi secara Sosiologis

Sakralisasi secara sosiologis dalam pembahasan berikut ini berdasarkan pada teori sakral dan profan Emile Durkheim. Dalam teorinya disebutkan bahwa semua agama mempunyai dua ciri utama (*domain*) yaitu sakral (*sacred*) dan profan (*profane*).⁶⁸ Akan tetapi menurutnya konsentrasi utama agama pada yang sakral bukan pada yang profan, karena yang sakral dapat berpengaruh luas bagi keberagamaan dan dapat menentukan berbagai kepentingan demi kesejahteraan masyarakat.⁶⁹ Menurut Durkheim sakral sebagai konsentrasi utama bagi agama, namun esensi sakral pada agama sebagai sistem kepercayaan dan ritual bersumber dari masyarakat.⁷⁰

Maksud esensi sakral bersumber dari masyarakat yaitu bahwa sakral yang ada pada agama bersumber dari soliditas masyarakat secara kolektif yang bersifat mempersatukan dan menjadi ikatan primordial yang bernilai kultural dan historis serta dapat dimodifikasi, disosialisasikan, diwariskan secara turun temurun dan kemudian dilestarikan.⁷¹ Secara sosiologis penjelasan ini dapat dikatakan sebagai gambaran adanya sakral yang ada pada agama sebagai fakta sosial.

Sakral sebagai fakta sosial bagi Durkheim, karena menurutnya karakteristik yang paling mendasar dari setiap sistem kepercayaan dan ritual suatu agama bukanlah terletak

⁶⁸ Emile Durkheim, *The Elementary Forms of The Religious Life...*, hal. 67.

⁶⁹ Daniel L. Pals, *Seven Theories of Religion...*, hal. 91-92.

⁷⁰ Emile Durkheim, *The Elementary Forms of The Religious Life...*, hal. 68. Lihat juga: Emile Durkheim, *Sejarah Agama...*, hal. 109. Atau juga: Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religions Life...*, hal. 91. Dan juga: Peter Beliharz, *Teori-teori Sosial: Observasi Kristis Terhadap Para Filosof Terkemuka* (terjemahan Sigit Jatmiko)..., hal. 103.

⁷¹ Hendar Sutrisno, Putranto, dkk, *Teori-Teori Kebudayaan*, Jakarta: Kanisius, 2005, hal. 101-104.

pada unsur-unsur supernaturalnya, melainkan terletak pada konsep yang sakral dengan cara konsensus moral atau kesadaran kolektif yang ada pada suatu masyarakat. Sakral dalam konsep ini merupakan segala bentuk pengalaman kemasyarakatan yang diwujudkan dalam ritual-ritual dan simbol-simbol masyarakat yang menjadi lambang kebersatuan transenden. Sehingga yang sakral ini dapat dengan mudah diwujudkan oleh masyarakat sederhana sekalipun.⁷²

Konsep sakral yang dapat diwujudkan oleh masyarakat dengan cara konsensus moral atau kesadaran kolektif yang disebutkan Durkheim di atas sejalan dengan teori struktural fungsional yang bersifat homeostatik dan lebih menekankan harmoni serta regulasi yang menjelaskan bahwa, *Pertama*, masyarakat merupakan suatu sistem yang sangat kompleks yang saling ketergantungan dan saling mempengaruhi; *Kedua*, keberadaan setiap individu anggota masyarakat selalu memiliki stabilitas secara keseluruhan; *Ketiga*, setiap masyarakat mempunyai sistem integrasi; *Keempat*, terjadinya perubahan sosial pada masyarakat seringkali secara gradual melalui proses penyesuaian, bukan secara revolusioner; *Kelima*, faktor utama dan yang terpenting terjadinya integrasi suatu masyarakat adalah adanya kesepakatan bersama (kesepakatan kolektif) terhadap nilai-nilai tertentu.⁷³

Kesepakatan kolektif sebagai faktor terpenting terjadinya integrasi suatu masyarakat secara sosiologis menggambarkan bahwa agama memiliki fungsi sebagai perekat utama suatu masyarakat dalam menjaga keutuhan masyarakat dengan nilai-nilai tertentu.⁷⁴ Selain itu juga agama dalam struktur sosial

⁷² Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religions Life...*, hal. 34-35.

⁷³ Zainuddin Maliki, *Narasi Agung Tiga Teori Sosial Hegemonik*, Surabaya: LPAM, 2003, hal. 45.

⁷⁴ Elizabet K. Nottingham, *Agama dan Masyarakat: Suatu Pengantar Sosiologi Agama*, Jakarta: CV. Rajawali Press, 1996, hal. 125.

menempatkan dirinya sebagai ruh atau spirit bagi masyarakat.⁷⁵ Dalam teori fungsionalisme disebutkan juga bahwa peran agama bertujuan untuk mempertahankan dan memperkuat rasa solidaritas di antara anggota masyarakat serta melestarikan kewajiban sosial yang ada. Peran agama dalam masyarakat tersebut tampak jelas pada kegiatan keagamaan yang berupa bentuk-bentuk ritual dan simbol-simbol sakral yang dinyatakan berlaku oleh masyarakat.⁷⁶ Singkatnya kesakralan yang sudah ada dan disepakati oleh masyarakat berperan untuk menyatukan komunitas masyarakat.⁷⁷

Sakral yang diwujudkan oleh masyarakat dalam segala bentuk ritual dan simbol yang menjadi lambang kebersatuan transenden, bagi Durkheim bukan hanya membantu manusia untuk berhubungan dengan Tuhan, melainkan juga membantu setiap individu menyadari dirinya sendiri sebagai bagian dari sosial masyarakat. Disamping itu, secara sosiologis segala bentuk ritual dan simbol dapat membantu individu berhubungan dengan masyarakat sesamanya, dan membantu setiap individu untuk mengembangkan rasa sepaguyuban atau *sense of community*. Perwujudan sakral dalam konteks ini misalnya, seperti upacara perkawinan, kelahiran, atau kematian. Contoh-contoh ini merupakan ritual dan simbol sakral yang menjadi proyeksi masyarakat secara kolektif yang mempersatukan masyarakat itu sendiri.⁷⁸

Sakral yang terwujud dalam masyarakat secara kolektif diabadikan pada makna kolektif pula.⁷⁹ Sakral kolektif yang bermakna kolektif menurut Koentjaraningrat merupakan sistem kepercayaan kolektif yang pada awalnya berasal dari gagasan

⁷⁵ Thomas F. O'dea, *Sosiologi Agama Suatu Pengantar Awal* (terjemahan Tim Penerjemah Yasogama), Jakarta: CV. Rajawali Press, 1985, hal. 109.

⁷⁶ Betty R. Scharf, *Kajian Sosiologi Agama*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1995, hal. 43.

⁷⁷ Bryan S. Turner, *Agama dan Teori Sosial...*, hal. 31.

⁷⁸ Dadang Kahmad, *Sosiologi Agama*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2002, hal. 125.

⁷⁹ Hendar Sutrisno, Putranto, dkk, *Teori-Teori Kebudayaan...*, hal. 105.

individu yang kemudian menjadi pendorong terbentuknya gagasan kolektif yang ada pada masyarakat.⁸⁰ Menurut Turner bahwa gagasan kolektif yang selanjutnya menjadi kesadaran kolektif bagi masyarakat, memiliki arti sebagai sesuatu yang luas dan tidak memiliki bentuk yang tetap namun dapat direpresentasikan ke dalam beberapa bentuk umum seperti legenda, mitos dan simbol agama.⁸¹

Semua bentuk representasi tersebut di atas merupakan cara masyarakat untuk merefleksikan dan mempresentasikan kepercayaan dan nilai-nilai sakral kolektif yang diyakininya dengan berbagai ritus yang dilakukan secara bersama-sama dan tetap menjaganya agar tidak tercemari sehingga tetap terjaga selalu menjadi yang superior atau mempunyai kedudukan yang suci dan mulia dalam suatu masyarakat, walaupun karakter superior bagi yang sakral mempunyai perberbedaan dari keyakinan suatu masyarakat dengan masyarakat yang lainnya. Hal ini sebagaimana karakteristik sakral menurut Durkheim yaitu, *Pertama*, sesuatu yang sakral mempunyai kedudukan dan kekuatan yang superior; *Kedua*, yang sakral memiliki perberbedaan dari keyakinan satu agama dengan agama yang lainnya; *Ketiga*, sesuatu yang sakral tidak boleh tercampuri atau tersentuh dengan yang profan; *Keempat*, yang sakral diliputi oleh berbagai ritus; *Kelima*, sesuatu yang profan dapat menjadi sakral melalui ritus.⁸²

Karakteristik sakral menurut Durkheim pada poin kelima yaitu sesuatu yang profan dapat menjadi sakral melalui ritus memungkinkan untuk dikatakan merupakan dialektika yang sakral secara sosiologis sebagai proses sakralisasi. Ritual yang

⁸⁰ Koentjaraningrat, *Sejarah Teori Antropologi I*, Jakarta: UI Press, 1987, hal. 97.

⁸¹ Bryan S. Turner, *Agama dan Teori Sosial...*, hal. 87.

⁸² Emile Durkheim, *The Elementary Forms of The Religious Life* (terjemahan Inyik Ridwan Muzir), Jogjakarta: IRCiSoD, 2017, hal. 53. Lihat juga: Emile Durkheim, "Dasar-dasar Sosial Agama," dalam Roland Roberston, *Agama dalam Analisa dan Interpretasi Sosiologi*, Jakarta: Rajawali, 1988, hal. 35.

melahirkan sesuatu yang sakral dalam konteks ini berlawanan dengan yang sakral melahirkan ritual.⁸³ Hal demikian terjadi, karena ritual yang dilakukan oleh suatu masyarakat pada dasarnya dilakukan terhadap benda yang profan. Menurut Dhavamony ritual seperti ini lahir hanya sebagai ekspresi karena adanya perasaan kagum, cinta atau takut bahaya terhadap benda yang profan.⁸⁴ Jadi ritual yang terjadi pada masyarakat secara sosiologis pada dasarnya merupakan proses sakralisasi atau proses mensucikan sesuatu benda (profan) yang disepakati dan dianggap suci oleh satu masyarakat sehingga benda tersebut memiliki kedudukan yang istimewa.⁸⁵

Kedudukan istimewa pada yang profan sehingga berubah menjadi sakral secara sosiologis bukan karena adanya manifestasi Tuhan pada yang profan seperti dalam teori sakral dan profan Mircea Eliade, melainkan terjadi karena adanya kesepakatan kolektif masyarakat untuk meritualkannya. Kesepakatan kolektif ini menurut Koentjaraningrat bisa saja berasal dari individu yang ada pada masyarakat.⁸⁶ Setiap individu yang ada dalam masyarakat menurut Nurdinah, memiliki rasa kagum, cinta dan takut akan bahaya pada yang profan. Perasaan ini melahirkan ritual dan berdampak mensakralkan sesuatu yang profan.⁸⁷ Dalam narasi yang serupa Nothingham memberikan penjelasan terjadinya proses sakralisasi pada yang profan, karena adanya kondisi mental manusia yang mengagumi benda tersebut yang tidak lepas dari pengaruh lingkungan sekitar yang ada.⁸⁸

⁸³ Y.W. Wartaya Winangun, *Masyarakat Bebas Struktur; Liminalitas dan Komunitas Menurut Victor Turner*. Yogyakarta: Kanisius, 1990, hal. 60.

⁸⁴ Mariasusai Dhavamony, *Fenomenologi Agama...*, hal. 125.

⁸⁵ Komarudin Hidayat, "Sakral dan Profan," dalam *Sindoneus...*, hal. 6.

⁸⁶ Koentjaraningrat, *Sejarah Teori Antropologi I...*, hal. 99.

⁸⁷ Nurdinah Muhammad, "Memahami Konsep Sakral dan Profan dalam Agama-Agama," dalam *Jurnal Substantia...*, hal. 270.

⁸⁸ Elizabeth K. Nothingham, *Agama dan Masyarakat, Suatu Pengantar Sosiologi Agama...*, hal. 11.

Contoh sakralisasi yang dipengaruhi oleh lingkungan sekitar atau sakralisasi secara sosiologis, di antaranya adalah seperti pada masyarakat Jawa yang masih mempunyai sistem kepercayaan Agami Jawi yang meliputi percaya pada benda-benda pusaka, percaya pada dukun atau paranormal dan percaya pada kuburan orang sakti atau orang suci dapat memberikan pertolongan dan bencana.⁸⁹ Sakralisasi yang dilakukan masyarakat Jawa terhadap benda-benda bertuah misalnya seperti pada pusaka Kyai Jimat, kereta kencana, pusaka kraton Kasultanan Ngayogyakarta peninggalan Sri Sultan Hamengkubuwana V, keris pusaka milik ayah dari Jaka Sudra, cincin akik milik Haji Asrar, dan cundrik atau keris pusaka milik Abu Kasan.⁹⁰

Selain sakralisasi pada benda-benda pusaka, juga sakralisasi masyarakat Jawa dilakukan kepada para dukun atau paranormal yang dipercayai mempunyai kesaktian yang luar biasa yang dapat menyembuhkan segala penyakit serta dapat mendatangkan kebaikan bahkan bisa juga mendatangkan bahaya. Keberadaan paranormal yang disakralkan tersebut menurut Kamidjan tampak terlihat dalam dokumen sosiobudaya yang bernama *Serat Hardamudha*.⁹¹ Dalam *Serat Hardamudha* disebutkan empat orang paranormal sakti yakni Kyai Secadarma di Padepokan Karangnangka dengan versi Jawa, Kyai Sidik Sasmita di padepokan Sunyapringga dengan versi Islam dan Kejawen, Seh Suhu WNI keturunan di Pare dengan versi Cina, dan Ki Irentrih di Kediri dengan versi modern.⁹²

⁸⁹ Budiono Herusatoto, *Simbolisme dalam Budaya Jawa*, Yogyakarta: PT. Hanidita, 1984, hal. 56.

⁹⁰ Kamidjan, *Peran Perempuan dalam Tradisi Nyadran di Kabupaten Sidoarjo*, Surabaya: DPKM, 2007, hal. 7.

⁹¹ *Serat Hardamudha* merupakan salah satu naskah sastra Jawa Klasik. Lihat: Suwarni, "Sejarah dalam Karya Sastra," dalam *Jurnal Media Pendidikan IKIP Surabaya*, Vol. 1, No. 1, Tahun 1991, hal. 10.

⁹² Kamidjan, "Wacana Serat Hardamudha (Kearifan Lokal dalam Sastra Jawa)," dalam *Jurnal FBS-Unesa Surabaya*, Vol. 1, No. 1, Tahun 2007, hal. 11.

Adapun sakralisasi masyarakat Jawa pada kuburan orang sakti atau orang suci misalnya seperti dalam ritual nyadran. Menurut Zaini Muchtarom ritual nyadran merupakan kebiasaan yang dilakukan penganut animisme untuk menyembah roh leluhur dan sekaligus merupakan ritual untuk menghormati kuburan-kuburan suci yang sering disebut sebagai *keramat*.⁹³ Ritual nyadran juga merupakan suatu cara untuk menghormati dan memuliakan roh leluhur yang dilakukan dengan dua tahap yaitu tahap pertama dengan cara slametan di rumah yang disertai dengan membakar sesajen berupa kemenyan atau kembang setaman. Sedangkan pada tahap kedua dengan cara ziarah mendatangi kuburan roh leluhur atau kuburan orang-orang shaleh.⁹⁴

Ritual nyadran yang menjadikan kuburan yang profan berubah menjadi sakral, benda-benda pusaka bertuah yang disakralkan dan paranormal yang dianggap sakti dan *keramat* yang telah disebutkan di atas, semuanya itu tampak jelas sekali menggambarkan sakralisasi secara sosiologis yang disepakati secara kolektif dan diritualkan bersama oleh masyarakat yang ada. Hal demikian sesuai dengan apa yang disebutkan oleh Durkheim sebagai karakteristik yang sakral bahwa sesuatu yang profan dapat menjadi sakral melalui ritual tertentu yang disepakati oleh setiap anggota masyarakat.

Jika melihat dari sudut pandang Nurcholish Madjid, maka ritual nyadran dan benda-benda pusaka bertuah yang dikeramatkan bukan suatu proses sakralisasi yang sesungguhnya, akan tetapi hanya sebatas sakralisasi terhadap profan meski bercorak keakhiratan, karena baginya bahwa sakralisasi yang sesungguhnya adalah hanya untuk Tuhan semata, sedangkan

⁹³ Zaini Muchtarom, *Santri dan Abangan di Jawa* (terjemahan Sukarsi), Jakarta: INIS, 1988, hal. 31.

⁹⁴ Karkono Kamajaya Partokusumo, *Kebudayaan Jawa, dan Perpaduannya dengan Islam*, Yogyakarta: IKAPI Cabang Yogyakarta, 1995, hal. 246-247.

selain-Nya adalah hanya sebagai profan meski diritualkan atau disepakati oleh masyarakat untuk disakralkan.⁹⁵ Bahkan bagi Madjid terhadap yang profan justru perlu desakralisasi yaitu upaya devaluasi secara radikal terhadapnya agar sakralisasi yang sesungguhnya hanya terhadap Tuhan dilakukan.⁹⁶

Sakralisasi terhadap yang profan secara sosiologis ini dalam pandangan O`dea merupakan suatu bentuk penciptaan oleh masyarakat atau menjadi produk atas dasar kesadaran kolektif mereka dalam bentuk berbagai ritual sakral dan simbol-simbol sakral.⁹⁷ Menurut Durkheim pada proses sakralisasi secara sosiologis ini yang terpenting adalah karena adanya kesadaran kolektif suatu masyarakat sehingga memiliki perasaan sakral terhadap ritual sakral dan simbol sakral, bukan pada bendanya yang memang profan.⁹⁸ Wajar sekali jika Sayyed Hossen Nasr menganggap bahwa sakralisasi secara sosiologis ini bisa menjadi sebagai penghapusan sesuatu yang sakral yang dimiliki suatu agama.⁹⁹

Dari uraian di atas tentang sakralisasi secara sosiologis, maka dapat disimpulkan bahwa sakralisasi secara sosiologis merupakan proses mensakralkan atau mensucikan sesuatu yang profan dengan adanya konsensus moral atau kesadaran kolektif yang disepakati oleh suatu masyarakat untuk meritualkannya sehingga kemudian yang profan tersebut berubah menjadi sakral dan diyakini suci serta memiliki kedudukan yang

⁹⁵ Nurcholish Madjid, *Islam, Kemodernan dan Keindonesiaan...*, hal. 122.

⁹⁶ Saiful Muzani, "Berteologi sebagai Praktek Politik Suatu Kesaksian Islam Orde Baru," dalam Ahmad Suaedi, dkk, *Spiritualitas Baru: Agama dan Aspirasi Rakyat*, Yogyakarta: Institut Dian/ Interfidei, 1994, hal. 190-191. Lihat juga: Nurcholish Madjid, *Keislaman, Kemoderenan, dan Keindonesiaan*, Bandung: Mizan: 1987, hal. 171-203, dan Nurcholish Madjid, *Islam, Doktrin, dan Peradaban, Sebuah Telaah Kritis Tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemoderenan*, Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992, hal. xxv.

⁹⁷ Thomas F. O`dea, *Sosiologi Agama. Suatu Pengantar Awal...*, hal. 104.

⁹⁸ Emile Durkheim, *The Elementary Forms of The Religious Life...*, hal. 192.

⁹⁹ Sayyed Hossen Nasr, *Knowledge and The Sacred*, Lahore: Suhail Academy, 1988, hal.112.

istimewa. Berbeda dengan sakralisasi secara teologis yang mensakralkan atau mensucikan sakral dalam bentuk *person* sebagai Tuhan dan mensakralkan segala sesuatu selain Tuhan sebagai manifestasi-Nya. Jadi sakralisasi secara sosiologis melahirkan sakral yang disepakati oleh masyarakat, sedangkan sakralisasi secara teologis melahirkan sakral yang tercipta oleh Tuhan. Sakralisasi secara sosiologis dan teologis inilah yang memformulasikan simbol-simbol sakral pada masyarakat dalam keberagamaannya.

B. Konsep Dasar Simbol

Pembahasan konsep dasar simbol pada sub bab ini berpijak pada teori simbol Ernst Cassirer yang menyatakan bahwa manusia sebagai *animal symbolicum* (hewan yang bersimbol) tidak bisa lepas dari sistem simboliknya.¹⁰⁰ Selain teori simbol Ernst Cassirer, juga pendekatan interpretatif Clifford Geertz menjadi pendekatan yang akan digunakan dalam analisis simbol berikutnya.¹⁰¹

Beberapa hal yang dibahas dalam sub bab ini di antaranya adalah definisi simbol secara etimologis dan terminologis,

¹⁰⁰ Ernst Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*, New Haven: Yale University Press, 1953, hal. 10. Lihat juga: Ernst Cassirer, *An Essay on Man: An Introduction to the Philosophy of Human Culture*, New York: Yale University Press, 1962, hal. 25-33. Dan lihat juga: Ernst Cassirer, *Manusia dan Kebudayaan: Sebuah Esei Tentang Manusia* (terjemahan Alois A. Nugroho), Jakarta: Gramedia, 1987, hal. 38.

¹⁰¹ Clifford Geertz mengemukakan bahwa simbol sebagai produk mampu memformulasikan konsep hukum atau aturan yang diaktualkan dan dapat dipahami dengan cara menganalisa sistem pemaknaan yang ada dibalik simbol dan kemudian menghubungkan simbol tersebut dengan proses struktur sosial masyarakatnya dan psikologisnya. Sedangkan Pendekatan interpretatif Clifford Geertz yang mengemukakan bahwa relasi antara agama dan budaya dapat dipahami dengan dua tahap yaitu, *Pertama* dengan analisa sistem pemaknaan yang ada dibalik simbol; *Kedua* menghubungkan simbol tersebut dengan proses struktur sosial masyarakatnya dan psikologisnya. Lihat: Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, New York: Basic Books, 1973, hal. 67. Selain pendekatan interpretatif ada juga pendekatan semiotika yaitu suatu pendekatan yang menganggap bahwa simbol sebagai salah satu bentuk tanda. Lihat: Eko Punto Hendro, "Simbol: Arti, Fungsi, dan Implikasi Metodologisnya," dalam *Jurnal Endogami: Jurnal Ilmiah Kajian Antropologi*, Vol. 3, No. 2, Tahun 2020, hal. 158.

fungsi representasi simbol; koherensi simbol dengan agama dan bahasa; model dan bentuk simbol agama; dan pendekatan interpretatif terhadap simbol agama. Berikut di bawah ini penjelasannya masing-masing.

1. Definisi Simbol secara Etimologis dan Terminologis

Simbol dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) artinya lambang.¹⁰² Secara etimologis kata simbol berasal dari bahasa Yunani yakni *symbolon* yang berarti tanda atau ciri.¹⁰³ Dalam bahasa Inggris simbol ditulis dengan *symbol*, dan dalam bahasa Latin disebut dengan *symbolicum* yang berarti menarik kesimpulan, mempunyai makna, dan memberi kesan.¹⁰⁴ Ada juga yang menyebut simbol berasal bahasa Yunani yaitu *sumballeo*, *sumballein* atau *sumballesthai* yang artinya berunding, merenungkan, berdebat, membantu, bertemu, berwawancara, melemparkan menjadi satu, menyusun, menyatukan, menetapkan, menggabungkan, menyetujui, membandingkan, menjelaskan atau mengapresiasi.¹⁰⁵

Semua kegiatan yang tergambar dalam definisi simbol secara etimologis tersebut di atas sesuai dengan apa yang dikemukakan oleh Cassirer, bahwa manusia berpikir, berperasaan, bersikap, dan bertindak dengan berbagai ungkapan yang simbolis sehingga simbol menjadi bagian dari manusia mengenai arti atau makna yang sangat erat dengan kehidupannya.¹⁰⁶

Sebagian antropolog ada yang menghubungkan simbol dengan tanda, namun ada juga yang membedakannya. Bagi yang

¹⁰² Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) Kamus versi online/daring (dalam jaringan), "Simbol," dalam <https://kbbi.web.id/simbol>. Diakses pada 16 Maret 2021.

¹⁰³ WJS Poerwadawinta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1976, hal. 556.

¹⁰⁴ Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, Jakarta: Gramedia, 1996, hal. 107.

¹⁰⁵ Joseph Henry Thayer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, Michigan: Zondervan Publishing House, 1981, hal. 595. Lihat juga: Hasan Sutanto, *PBIK Jilid II: Konkordansi Perjanjian Baru*, Jakarta: LAI, 2003, hal. 727.

¹⁰⁶ Ernst Cassirer, *An Essay on Man; an Introduction to a Philosophy of Human Culture*, New York: New Heaven, 1994, hal. 23.

membedakan simbol dengan tanda, mereka mengatakan bahwa tanda adalah segala realitas inderawi yang mengandung unsur material dan signifikansi (makna). Tanda biasanya mempunyai pertalian tertentu dengan sesuatu yang ditandai, misalnya ada asap tandanya ada api. Sedangkan simbol adalah semua objek apapun dari hasil produk kebudayaan manusia yang bermakna dengan menggunakan lambang.¹⁰⁷ Selain itu juga kemunculan simbol biasanya karena adanya suatu proses seperti belajar dalam kehidupan bermasyarakat.¹⁰⁸ Untuk lebih jelasnya berikut penjelasan simbol secara terminologis yang berbeda dengan tanda.

Secara terminologis, kata simbol memiliki pengertian yang berbeda-beda. Misalnya, Collin Cobuild menyebutkan ada dua pengertian mendasar kata simbol yaitu yang pertama sebagai suatu bentuk yang digunakan untuk mewakili sesuatu seperti ide atau gagasan, sedang yang kedua diartikan sebagai sesuatu yang mewakili suatu masyarakat atau suatu aspek kehidupannya, karena aspek tersebut dipandang sangat khas.¹⁰⁹ Saliba memberikan pengertian yang serupa dengan Cobuild, baginya simbol diartikan sebagai sarana pembawa makna atau buah pikiran, namun tidak memberikan arti langsung pada objek atau benda akan tetapi menggambarkan secara abstrak akan nilai-nilai yang terkandung pada suatu objek, atau bisa disebut sebagai suatu bagian yang mewakili keseluruhan.¹¹⁰

Simbol sebagai sesuatu yang mewakili sesuatu yang lain, disebutkan juga oleh Sampson dengan menambahkan karakter

¹⁰⁷ Achmad Fedyani Saifuddin, *Antropologi Kontemporer; Suatu Pengantar Kritis Mengenai Paradigma*, Jakarta: Kencana, 2006, hal. 289.

¹⁰⁸ Louis Leahy, *Manusia Sebuah Misteri*, Jakarta: Penerbit PT Gramedia Pustaka Utama, 1990, hal. 29-30.

¹⁰⁹ Dua definisi simbol yang disebutkan Collin Cobuild simbol yaitu: *Pertama*, a shape or design that is used to represent something such as an idea. *Kedua*, something that seems to represent society or aspects of life, because it is very typical of it. Lihat: Collin Cobuild, *English Language Dictionary*, London: Collin Publisher, 1987, hal. 1482.

¹¹⁰ John A. Saliba, *Homo Religiosus in Mircea Eliade*, Leiden: E.J. Brill, 1976, hal. 83.

simbol yang konvensional dengan hubungan yang samar di antara sesuatu yang mewakili dengan sesuatu yang lain yang diwakilinya.¹¹¹ Pengertian ini memberikan gambaran adanya penyatuan antara dua hal yang berbeda yaitu simbol dengan yang disimbolinya sehingga menjadi satu makna.¹¹²

Proses simbolisasi sebagai penyatuan antara dua hal yang berbeda menurut Savickas secara historis terjadinya diawali pada suatu kegiatan praktis di masa lampau berupa perjanjian yang dilakukan dua pihak untuk mencapai kesepakatan dengan menggunakan lempengan tanah liat, koin atau cincin yang mempunyai dua bagian yakni yang separuh berarti pelengkap dari separuh yang lainnya atau berarti keseluruhan ketika separuh yang lain tidak ada. Kedua bagian yang berbeda tersebut itulah yang dinamakan simbol. Sedangkan kegiatan praktis semacam ini sebagai bukti awal keberadaan dan keberlakuan simbol yang digunakan untuk mencapai kesepakatan.¹¹³

Kesepakatan bersama sekelompok masyarakat dalam memberlakukan simbol yang ada pada mereka, menjadikan simbol bersifat konvensional. Sifat simbol seperti ini mengacu pada pengertian secara terminologis yang terdapat dalam *Dictionary of Sociology* yaitu bahwa kata simbol didefinisikan sebagai sebuah tanda (*a sign*) yang maknanya bersifat alami dan konvensional, dan juga diartikan sebagai representasi tidak langsung dari makna yang mendasar.¹¹⁴

¹¹¹ Joseph T. Sampson, *Dictionary of World Literary Term's*, Boston: The Writer, Inc., 1970, hal. 322.

¹¹² Dibyasuharda, *Dimensi Metafisik dalam Simbol*, Yogyakarta: Universitas Gadjah Mada, 1990, hal. 11.

¹¹³ Alvonsas Savickas, *The Concept of Symbol in the Psychology of C.G. Jung*, Innsbruck: Resch Verlack, 1980, hal. 2-3.

¹¹⁴ Jary and Jary menyebutkan pengertian simbol dalam redaksinya yaitu: *Pertama*, A sign, in which the connection between the meaning and the sign is conventional rather than natural. *Kedua*, An indirect representation of an underlying meaning, syndrome, etc, as for example, in religious symbolism and ritual. Lihat: Jary and Jary, *Dictionary of Sociology*, Michigan: Harper Perennial, 1991, hal. 645.

Representasi tidak langsung dari makna yang mendasar adalah sifat lain dari simbol, karena memang karakteristik simbol yang pada dasarnya tidak mempunyai makna yang memberikan makna pada simbol tersebut, ini artinya bahwa simbol bukanlah sesuatu yang substansi melainkan sebagai metafora atau perumpamaan.¹¹⁵ Simbol sebagai metafora atau perumpamaan bagi Deddy Mulyana berarti juga menjadikan simbol sebagai lambang yang menunjukkan sesuatu lainnya yang bisa berupa kata-kata (simbol verbal), perilaku (simbol nonverbal) dan objek lainnya yang telah disepakati bersama maknanya. Menurutnya juga, bahwa simbol atau lambang memiliki beberapa karakteristik yaitu bersifat sewenang-wenang atau sembarang, simbol atau lambang pada dasarnya tidak mempunyai makna yang memberikan makna pada lambang tersebut, dan simbol atau lambang bersifat sangat variatif.¹¹⁶

Di antara penyebab sifat simbol yang konvensional dan sangat variatif, menurut Berger adalah karena manusia seringkali menafsirkan dan mengasosiasikan serta menerapkannya dalam tradisi dan budaya mereka sendiri.¹¹⁷ Memang hal ini sebagaimana pembatasan terminologi simbol yang dilakukan oleh Turner, bahwa batasan simbol adalah objek, aktivitas, hubungan, peristiwa, gerakan, dan unit spesial. Salah satu di antara batasan simbol yaitu adanya unit spesial dalam simbol menjadikannya bersifat konvensional dan bermakna sangat variatif.¹¹⁸

¹¹⁵ Dorothy B. Fritz, *The Use of Symbolism in Christian Education*, United States of America: McmlXI W. L. Jenkins, 1952, hal. 109.

¹¹⁶ Deddy Mulyana, *Ilmu Komunikasi Suatu Pengantar*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2000, hal. 92.

¹¹⁷ A. Berger, *Pengantar Semiotika: Tanda-tanda Dalam Kebudayaan Kontemporer* (terjemahan M. Dwi Mariantono), Yogyakarta: Tiara Wacana, 2010, hal. 29.

¹¹⁸ Batasan terminologi simbol yang disebutkn oleh Turner yaitu: objects, activities, relationships, events, gestures, and spatial units. Lihat: B. S. Turner, *Religion and Social Theory: A Materialist Perspective*, London: Heinemann Educational Books, 1983, hal. 19.

Dari uraian di atas tentang pengertian simbol secara etimologis dan terminologis, maka dapat disebutkan bahwa simbol adalah semua objek apapun dari produk atau hasil kebudayaan manusia yang bermakna dengan menggunakan lambang tertentu yang biasanya sebagai metafora atau perumpamaan, bersifat konvensional dan spesial atas dasar kesepakatan kolektif bersama dalam suatu masyarakat serta memiliki makna yang sangat variatif.

2. Fungsi Representasi Simbol

Fungsi representasi simbol dalam pembahasan ini berkisar pada fungsi sosiologis simbol dan fungsi religiusnya yang berdasarkan pada pernyataan Cassirer bahwa simbol mempunyai peranan penting bagi manusia dalam kehidupan sosial masyarakat dan keberagaman mereka.¹¹⁹

Fungsi sosiologis simbol dan fungsi religiusnya merupakan pemetaan secara sederhana dari tiga fungsi representasi simbol yang disebutkan oleh Cassirer. Ketiga fungsi representasi simbol tersebut yaitu, *Pertama*, fungsi ekspresi atau *expression function* yakni fungsi simbol sebagai pengungkapan perasaan seperti pada estetika, bahasa, dan komunikasi. *Kedua*, fungsi intuisi atau *intuition function* yakni fungsi simbol sebagai pengingat bagi manusia akan hakikat adanya Tuhan, seperti pada ritual keagamaan dan aturan atau norma-norma agama. Dan yang *Ketiga*, fungsi konseptual atau *conceptual function* yakni fungsi simbol sebagai dasar perilaku kognitif manusia yang berfungsi mengembangkan ilmu pengetahuan bagi mereka.¹²⁰

Ketiga fungsi representasi simbol dan contohnya di atas, mencerminkan adanya urgensi simbol bagi manusia secara jelas

¹¹⁹ Ernst Cassirer, *Manusia dan Kebudayaan* (terjemahan Alois A. Nugroho), Jakarta: Gramedia, 1990, hal. 41.

¹²⁰ Ernst Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms...*, hal. 56.

dalam segala aspek kehidupan dan tingkah lakunya.¹²¹ Hal ini terjadi menurut Cassirer karena memang pada dasarnya manusia tidak dapat memahami dunia secara utuh, melainkan memahaminya secara terpecah menjadi berbagai wilayah pemikiran dan kebudayaan dengan cara simbolik.¹²² Cara simbolik dalam konteks ini bisa dikatakan sebagai representasi simbol yang berarti upaya manusia untuk menghadirkan sesuatu dengan menggunakan simbol dalam kehidupan sosial dan keberagaman mereka.¹²³

Menghadirkan sesuatu dengan simbol di dalam kehidupan sosial, berarti sebagai upaya menjadikan fungsi simbol secara sosiologis (fungsi sosiologis simbol) sebagaimana yang diutarakan oleh Cassirer yaitu bahwa simbol dalam hal-hal tertentu menjadikan benda-benda mati seolah-olah bisa berbicara atau simbol berfungsi dapat menghidupkan tanda-tanda material yang masih bersifat beku sehingga kemudian semua benda-benda atau tanda-tanda material tersebut masing-masing mempunyai nama dan makna.¹²⁴ Fungsi simbol seperti ini menurut Berger dapat membantu manusia untuk mudah memahami lingkungannya.¹²⁵

Fungsi sosiologis simbol yang lain misalnya fungsi simbol sebagai sarana identitas dan media integrasi sosial. Fungsi sosiologis simbol ini, menurut Saliba sebagai penguat suatu budaya dan juga berfungsi untuk memelihara identitas suatu komunitas, misalnya pakaian berjilbab yang digunakan oleh

¹²¹ F. W. Dilistone, *Daya Kekuatan Simbol* (terjemahan Arif Rusman), Yogyakarta: Kanisius, 2002, hal. 15.

¹²² D. P. Verene, *Symbols, Myth, and Culture: Essays and Lectures of Ernst Cassirer*, U.S.A: Yale, 1979, hal. 134.

¹²³ Y. A. Piliang, *Post Realitas: Realitas Kebudayaan dalam Era Post Metafisika*, Yogyakarta: Jalasutra, 2010, hal. 21.

¹²⁴ Ernst Cassirer, *Manusia dan Kebudayaan: Sebuah Esei Tentang Manusia*, (terjemahan Alois A. Nugroho), Jakarta: Gramedia, 1987, hal. 38.

¹²⁵ A. A. Berger, *Pengantar Semiotika: Tanda-tanda Dalam Kebudayaan Kontemporer...*, hal. 29.

kaum wanita muslim.¹²⁶ Contoh lainnya seperti, upacara bendera, upacara perkawinan, atau pagelaran wayang. Semua contoh simbol sosial ini jika dilihat dari fungsinya sebagai sarana identitas dan media integrasi sosial, maka simbol sosial tersebut hanya bisa dimengerti oleh anggota masyarakat yang memilikinya dan berciri khas tersendiri.¹²⁷

Ciri khas tersendiri pada simbol dan memiliki makna-makna spesifik terjadi disebabkan karena adanya faktor kompleksitas simbol dan posisi pemakna simbol. Faktor kompleksitas simbol maksudnya adalah suatu susunan simbol yang terdiri dari unsur-unsur yang ada secara lengkap dan disepakati oleh masyarakat. Kompleksitas simbol yang semakin lengkap akan semakin rampai pemaknaan yang terjadi dan diterima oleh anggota masyarakat. Sedangkan faktor posisi pemakna simbol maksudnya adalah posisi pemakna dalam kelas sosial atau status masyarakat baik status ekonomi maupun pendidikan. Perbedaan status pemakna ini akan memberikan pengaruh makna spesifik dari simbol-simbol yang ada dalam masyarakat tersebut.¹²⁸

Simbol-simbol yang ada dalam masyarakat menurut Geertz dan Koentjaraningrat berfungsi sebagai etos kebudayaan suatu masyarakat, karena mempunyai keunikan tersendiri serta memiliki karakter, nilai moral, dan gaya hidup yang khas atau watak yang khas berbeda dengan yang dimiliki masyarakat lain.¹²⁹ Bagi Efendi simbol-simbol ini berfungsi menciptakan interaksi sosial yang terjadi pada masyarakat dalam bentuk interaksi simbolik yang memunculkan makna-makna khusus

¹²⁶ John A. Saliba, *Homo Religiosus in Mircea Eliade...*, hal. 83-84.

¹²⁷ Eko Punto Hendro, "Simbol: Arti, Fungsi, dan Implikasi Metodologisnya," dalam *Jurnal Endogami: Jurnal Ilmiah Kajian Antropologi...*, hal. 160.

¹²⁸ Deddy Mulyana, *Ilmu Komunikasi Suatu Pengantar...*, hal. 117.

¹²⁹ Clifford Geertz, *The Interpretation of Culture*, New York: Basic Books, 1973, hal. 127. Lihat juga: Koentjaraningrat, *Pengantar Antropologi*, Jakarta: Aksara Baru, 1985, hal. 219.

yang diinterpretasi atau ditafsirkan secara bersama dengan kesepakatan bersama (secara kolektif).¹³⁰

Simbol yang ditafsirkan secara kolektif pada interaksi simbolik secara umum mempertegas kembali beberapa fungsi simbol bagi masyarakat yaitu dengan simbol sangat memungkinkan sekali setiap individu anggota masyarakat melakukan hubungan di antara mereka, karena dengan simbol mereka bisa memberi nama, identitas, membuat berbagai katagori tertentu serta mengingat objek yang ada; dengan simbol anggota masyarakat mudah untuk mempersepsikan lingkungannya; dengan simbol setiap anggota masyarakat dapat meningkatkan kemampuan berfikir dan kemampuan untuk menyelesaikan permasalahan yang ada; dan dengan simbol masyarakat dapat merepresentasikan pesan yang akan dikomunikasikan kepada publik atau kepada anggota masyarakat yang lain.¹³¹ Demikian uraian tentang fungsi sosiologis simbol bagi kehidupan manusia.

Adapun selanjutnya fungsi religius simbol seperti yang dinyatakan oleh Eliade bahwa fungsi simbol yang paling mendasar menurut Eliade adalah fungsi religius. Fungsi religius simbol bagi Eliade didasarkan pada keyakinannya terhadap simbol sebagai alat atau sarana penting untuk dapat mengenal yang Kudus dan transenden (Tuhan). Menurutnya ketidakmampuan manusia untuk mendekati yang Kudus secara langsung inilah yang menjadi alasan manusia menggunakan simbol.¹³²

Alasan lainnya juga disebutkan oleh Eliade, bahwa manusia sebagai makhluk yang mempunyai keterbatasan sehingga untuk

¹³⁰ Onong Uchjana Effendy, *Ilmu, Teori Dan Filsafat Komunikasi*, Bandung: PT. Citra Aditya Bakti, 2003, hal. 390.

¹³¹ Lelly Arrianie, *Komunikasi Politik*, Bandung: Widya Padjadjaran, 2010, hal. 29.

¹³² Hari Susanto, *Mitos Menurut Pengertian Mircea Eliade*, Yogyakarta: Kanisius, 1987, hal. 61.

lebih mengetahui sesuatu yang sakral dan trasenden perlu simbol sehingga dengan simbol itu yang sakral menyatakan dirinya sebagai yang sakral kepada manusia. Contohnya simbol dalam bentuk gambar, mitos dan ritual sebagai sarana atau media untuk menunjukkan pada sesuatu yang trasenden dan sakral yaitu Tuhan.¹³³

Fungsi religius simbol yang disebutkan Eliade di atas menggambarkan dengan jelas fungsi religius simbol yang dapat mentrasformasikan sesuatu yang profan ke dalam sesuatu yang sakral, seperti pada kitab suci yang dimiliki agama, lambang bulan sabit, salib atau seekor ulat berbulu, yang dipentaskan dalam ritual atau dikaitkan dengan mitos. Semuanya itu kemudian menjadi simbol-simbol sakral agama yang sangat bersifat normatif.¹³⁴

Penggunaan simbol-simbol sakral agama yang sangat bersifat normatif terlihat jelas sekali misalnya dalam tradisi dan adat istiadat orang Jawa. Dalam tradisi dan adat istiadat mereka simbol-simbol tersebut diyakini menyimpan daya magis dan supernatural yang memiliki kekuatan amat dahsyat.¹³⁵ Fungsi religius simbol disini selain untuk mentrasformasikan sesuatu yang profan ke dalam sesuatu yang sakral juga bisa sebagai pelengkap dan persiapan suatu tindakan praktis yang bersifat teknis seperti ritual yang dilakukan agar mendapatkan kebaikan dan keselamatan dengan harapan dibantu oleh kekuatan gaib. Fungsi religius simbol semacam ini menurut Victor W. Turner sebagai fungsi simbol yang berada dalam alam bawah sadar, meskipun demikian fungsi simbol seperti ini masih bisa disebut masuk akal, karena berjalan sesuai dengan

¹³³ John A. Saliba, *Homo Religiosus in Mircea Eliade...*, hal. 54-57.

¹³⁴ Clifford Geertz, *Kebudayaan dan Agama* (terjemahan Francisco Budi Hardiman), Yogyakarta: Kanisius, 1992, hal. 50.

¹³⁵ Fauzi Fashri, *Penyingkapan Kuasa Simbol, Apropriasi Reflektif Pemikiran Pierre Bourdieu*, Yogyakarta: Juxtapos, 2007, hal. 1.

aturan-aturan yang membentuk formulasi secara terstruktur yang diatur oleh pemikiran konseptual alam sadar.¹³⁶

Kesimpulan dari uraian di atas adalah secara umum bahwa fungsi representasi simbol meliputi fungsi ekspresi, fungsi intuisi, dan fungsi konseptual yang dapat dipetakan menjadi dua fungsi simbol yakni fungsi sosiologis simbol dan fungsi religius simbol. Adapun fungsi sosiologis simbol yaitu dapat membantu manusia untuk mudah memahami lingkungan sosialnya hingga dapat menyelesaikan permasalahan yang ada dalam masyarakat serta berfungsi untuk merepresentasikan pesan yang akan dikomunikasikan kepada publik atau kepada anggota masyarakat yang lain. Sedangkan fungsi religius simbol yakni simbol berfungsi mentransformasikan sesuatu yang profan ke dalam sesuatu yang sakral.

3. Koherensi Simbol dengan Agama dan Bahasa

Koherensi simbol dengan agama dan bahasa secara eksplisit tampak dalam teori simbol Ernst Cassirer yang mengemukakan bahwa manusia sebagai *animal symbolicum* (hewan yang bersimbol) merupakan makhluk yang mampu memformulasikan dan mengerti berbagai bentuk simbol. Dan simbol bagi Cassirer merupakan bentuk (*form*) yang tercipta karena adanya realitas manusia dan alam yang ditangkap oleh manusia dalam bentuk pengalaman (*empiris*) yang terdiri dari bahan-bahan (*matter*) yang membentuk dan kemudian berproses menjadi kebudayaan yang meliputi bahasa, mitos, agama, seni, dan ilmu pengetahuan.¹³⁷

Dalam semua aspek kebudayaan seperti bahasa, mitos, agama, seni, dan ilmu pengetahuan sebagaimana yang tersebut diatas, memberikan gambaran yang jelas bahwa dalam

¹³⁶ John A. Saliba, *Homo Religiosus in Mircea Eliade...*, hal. 83-84.

¹³⁷ Ernst Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms...*, hal. 10.

kehidupan yang praktis manusia tidak bisa hidup hanya mengandalkan sesuatu yang bersifat fisik dalam berekspresi afektif, melainkan juga memerlukan sesuatu yang bersifat spirit seperti emosi, imajinasi, kerinduan, kecemasan, keyakinan, rasa cinta dan fantasi, yang semuanya itu melibatkan sistem simbol untuk mengutarakannya atau mengekspresikannya. Jadi menurut Cassirer manusia tidak bisa lepas dari sistem simboliknya.¹³⁸

Keterikatan sistem simbolik bagi manusia dalam kehidupannya secara tidak langsung mempertegas identifikasi beberapa hal yang koheren dengan simbol, seperti bahasa, mitos, agama, seni, dan ilmu pengetahuan. Semua aspek ini merupakan syarat-syarat yang sangat menentukan dan penting dalam memberikan makna yang melekat pada simbol.¹³⁹ Meski demikian, dalam pembahasan ini akan lebih memfokuskan koherensi simbol dengan agama dan bahasa. Pembahasan koherensi simbol dengan agama dan bahasa ini akan disertai tentang koherensi simbol dengan ilmu pengetahuan, karena ketiganya yakni ilmu pengetahuan, agama, dan bahasa merupakan aspek-aspek kebudayaan yang saling terkait dalam kehidupan manusia dan juga paling dominan berkoneksi dan berintegrasi dengan sistem simbol.¹⁴⁰

Misalnya koherensi simbol dengan ilmu pengetahuan yang terkait dengan agama adalah bahwa ilmu pengetahuan bagi pemeluk agama secara umum memberikan dampak positif bagi perkembangan kebudayaan mereka dan betapa urgensinya ilmu pengetahuan bagi kemajuan peradaban hidup mereka dari masa ke masa.¹⁴¹ Dalam konteks ini, misalnya pada karya ilmiah yang

¹³⁸ Ernst Cassirer, *Manusia dan Kebudayaan: Sebuah Esei Tentang Manusia...*, hal. 38.

¹³⁹ Ernst Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms...*, hal. 12.

¹⁴⁰ Ernst Cassirer, *Symbol, Myth, and Culture*, New Haven: Yale University, 1979, hal. 182-185.

¹⁴¹ Nur Syam, *Madzhab-Madzhab Antropologi*, Yogyakarta: LKiS, 2007, hal. 90-91.

dikemukakan oleh para ilmuwan secara logis dengan simbol-simbol ilmiah yang mereka tuangkan dalam suatu istilah tertentu dan bahasa tertentu sebagai simbolisme semantik, logika, etika, dan juga estetika.¹⁴² Tujuan simbolisasi ilmiah yang mereka lakukan agar dapat dengan mudah dimengerti.¹⁴³

Sistem ilmu pengetahuan di atas yang menghasilkan atau menciptakan simbol-simbol ilmiah dan meramu serta menggunakannya untuk berkomunikasi dan menghadapi lingkungan pada dasarnya serupa dengan sistem agama jika ditinjau secara sosiologis, yakni ilmu pengetahuan dan agama sebagai sistem kebudayaan.¹⁴⁴ Sebagaimana yang menjadi pandangan para antropolog dan sosiolog yang menyatakan agama merupakan bagian dari kebudayaan manusia serupa dengan bahasa, sistem pertanian, perekonomian, pendidikan, dan lain sebagainya.¹⁴⁵ Meskipun Bakker berpandangan bahwa agama bukan hanya sebagai produk kebudayaan manusia, akan tetapi agama merupakan keyakinan hidup rohani setiap pemeluk agama yang sangat mendasar.¹⁴⁶

Pandangan Bakker didukung oleh Geertz yang juga mengemukakan bahwa agama sebagai sistem kebudayaan tidak hanya seperangkat nilai, melainkan juga merupakan sistem pengetahuan dan sistem simbol.¹⁴⁷ Jadi, baik dalam sistem ilmu pengetahuan maupun sistem agama, sistem simbolik mengikat kehidupan manusia.

Keterikatan manusia dengan sistem simboliknya secara sosiologis dalam kehidupan sosial bermasyarakat ini diakui

¹⁴² Ernst Cassirer, *Symbol, Myth, and Culture...*, hal. 184.

¹⁴³ A. Chaedar Alwasilah, *Filsafat Bahasa dan Pendidikan*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2010, hal. 11.

¹⁴⁴ Nur Syam, *Islam Pesisir*, Yogyakarta: LKiS, 2005, hal. 16.

¹⁴⁵ Supriyadi, "Bahasa, Simbol, dan Religi," dalam *Jurnal Humaniora*, Vol. 11, No. 1, Tahun 1999, hal. 51.

¹⁴⁶ Bakker, *Filsafat Kebudayaan Sebuah Pengantar*, Yogyakarta: Kanisius, 1990, hal. 47.

¹⁴⁷ Nur Syam, *Madzhab-Madzhab Antropologi Antropologi*, Yogyakarta: LKiS, 2007, hal. 13.

oleh Durkheim.¹⁴⁸ Begitu juga dengan Eliade, baginya simbol dalam kehidupan masyarakat baik secara teologis maupun sosiologis tidak dapat dipisahkan, bahkan simbol secara teologis merupakan media atau perangkat khusus untuk mengetahui lebih tentang agama, dan proses simbolisasi menjadi penting bagi pemeluknya.¹⁴⁹

Pentingnya simbol bagi agama dan pemeluknya dalam pandangan Bustanudin Agus yaitu bahwa keyakinan religius atau kehidupan beragama adalah kenyataan hidup manusia yang ditemukan sepanjang sejarah yang disertai dengan ketergantungannya dengan kekuatan yang gaib. Hal demikian menjadikan manusia sangat membutuhkan simbol sebagai sarana untuk mengenal yang mempunyai kekuatan gaib tersebut dan merepresentasikannya dalam kehidupan beragama sehari-hari. Atau juga menjadikan simbol tersebut sebagai media atau perbuatan untuk melakukan ritual.¹⁵⁰ Kemudian selanjutnya setiap agama dan pemeluknya memiliki sistem simbol suci atau sakral yang menggambarkan etos dan pandangan hidup pemeluknya, sehingga setiap pemeluk menjadikan agamanya tetap eksis dalam kehidupan mereka serta mampu menginterpretasikan kehidupannya berdasarkan pada agama dan simbol-simbol sakral yang diyakininya tersebut.¹⁵¹

Koherensi simbol dengan agama yang melahirkan simbol sakral atau simbol suci agama menurut Tzvetan Todorov ternyata simbol-simbol suci agama tersebut masih bernilai abstrak dan terikat dengan bahasa untuk memaknainya. Jadi koherensi simbol

¹⁴⁸ Emile Durkheim, *The Elementary Forms of The Religious Life...*, hal. 22. Lihat juga: Dadang Kahmad, *Sosiologi Agama*, hal. 126.

¹⁴⁹ Mircea Eliade, *The Sacred & The Profane The Nature of Religion...*, hal. 36. Lihat juga: John A. Saliba, *Homo Religiosus in Mircea Eliade...*, hal. 57.

¹⁵⁰ Bustanuddin Agus, *Agama Dalam Kehidupan Manusia: Pengantar Antropologi Agama*, Jakarta: Grafindo Persada, 2006, hal. 2.

¹⁵¹ Nur Syam, *Bukan Dunia Berbeda; Sosiologi Komunitas Islam*, Surabaya: Pustaka Eureka, 2005, hal. 36.

dengan agama sangat terkait juga dengan bahasa.¹⁵² Ini artinya juga terdapat koherensi simbol dengan bahasa sebagaimana yang dipertegas oleh Hayakawa bahwa koherensi simbol dengan bahasa sangat dekat. Bahkan kedekatannya melebihi dari pada yang lainnya seperti mitos dan agama. Baginya koherensi antara simbol dengan bahasa menjadikan bahasa sebagai sistem simbol yang paling kompleks, teratur dan rapih dibandingkan dengan sistem simbol yang lainnya.¹⁵³

Bahasa sebagai sistem simbol juga diakui oleh Kridalaksana yang menjelaskan bahwa bahasa adalah simbol yang merupakan sistem lambang dan bersifat arbitrer.¹⁵⁴ Berbeda dengan Ferdinand yang memandang bahasa sebagai seperangkat tanda yang terdiri dari *signifiant* atau penanda dan *signifie* atau yang ditandai (petanda). *Signifiant* atau penanda menurutnya adalah bagian bunyi, sedang *signifie* atau yang ditandai (petanda) adalah arti. Keduanya tidak dapat dipisahkan, karena keduanya baik penanda (bunyi) maupun petanda (arti) membentuk sistem sendiri-sendiri dalam sistem bahasa.¹⁵⁵

Pengertian yang dikemukakan Ferdinand menjadikan bahasa sebagai sistem tanda. Sedangkan pengertian Kridalaksana menjadikan bahasa sebagai sistem simbol. Menurut Cassirer tanda dengan simbol memiliki perbedaan, kalau tanda merupakan bagian dunia fisik sedangkan simbol merupakan bagian dari dunia makna.¹⁵⁶ Perbedaan lainnya seperti yang dikemukakan oleh A. Teeuw dalam mengutip pernyataan Bühler yaitu bahwa simbol merupakan bagian dari tanda, sehingga dalam konteks ini bahasa menjadi lebih

¹⁵² Tzvetan Todorov, *Symbolisme and Interpretation* (terjemahan Catherine Porter), London: Routledge & Kegan Paul, 1983, hal. 122.

¹⁵³ S. Hayakawa, *Language and Thought and Action*, New York: Harcourt, Brace & World Inc., 1949, hal. 27.

¹⁵⁴ Harimurti Kridalaksana, *Kamus Linguistik*, Jakarta: PT Gramedia, 1983, hal. 178.

¹⁵⁵ Joseph T. Sampson, *Dictionary of World Literary Term's...*, hal. 326.

¹⁵⁶ Ernst Cassirer, *Manusia dan Kebudayaan: Sebuah Esei Tentang Manusia...*, hal. 38.

luas ketimbang simbol, atau bisa dikatakan bahwa simbol merupakan bagian dari bahasa.¹⁵⁷

Secara formal bahasa adalah semua kalimat yang tak terbayangkan jumlahnya dan dibuat sesuai dengan peraturan tata bahasa yang ada. Sedangkan secara fungsional bahasa merupakan alat yang dimiliki bersama untuk mengungkapkan segala gagasan yang ada dan disepakati oleh setiap anggota masyarakat.¹⁵⁸

Secara fungsional, bahasa juga disebutkan oleh Shipley merupakan seperangkat kebiasaan yang dipelajari dan dilakukan oleh setiap anggota masyarakat sejak kecil yang diawali dengan mengenal bunyi-bunyi bahasa (fonem) dan kemudian dilanjutkan dengan membentuk pola-pola satuan yang lebih luas seperti morfem, unit satuan linguistik, tagmen, dan ciri susunan dengan maksud agar setiap anggota masyarakat sejak kecil sampai di kemudian hari dapat saling memberikan dan menerima pesan secara komunikatif dalam kehidupan bermasyarakat.¹⁵⁹

Bagi kehidupan manusia dan mobilitasnya dalam sosial kemasyarakatan dan keberagaman, bahasa menjadi sesuatu yang sangat penting, karena bahasa mewujudkan pikiran tentang sesuatu yang penting direpresentasikan melalui simbol bunyi bahasa. Hal demikian sebagaimana gambaran yang dikemukakan oleh Cassirer bahwa bahasa sebagai sumber seluruh aktivitas intelektual manusia yang dapat menunjukkan berbagai cara baru secara terus menerus untuk memimpin konsep-konsep baru terhadap dunia objektif dalam membentuk kebudayaan baru yang lebih maju.¹⁶⁰

¹⁵⁷ A. Teeuw, *Sastra dan Ilmu Sastra, Pengantar Ilmu Sastra*, Jakarta: Pustaka Jaya, 1984, hal. 48.

¹⁵⁸ Jalaludin Rakhmat, *Psikologi Komunikasi*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 1994, hal. 77.

¹⁵⁹ Joseph T. Sampson, *Dictionary of World Literary Term`s...*, hal. 173.

¹⁶⁰ Ernst Cassirer, *Symbol, Myth, and Culture...*, hal. 182-185.

Bahasa dalam kebudayaan manusia juga merupakan salah satu kekuatan konservatif yang paling kuat yang bersifat metaforis. Meskipun demikian bahasa tidak bisa dikatakan sebagai tiruan sesuatu tetapi hanya sebagai suatu kondisi atas konsep yang ada. Misalnya dengan simbol bunyi bahasa seorang bayi menangis sebagai ekspresi yang memberikan makna adanya rasa dahaga atau lapar yang dirasakannya.¹⁶¹ Selain menjadi kekuatan konservatif yang paling kuat, menurut Cassirer yaitu bahwa dalam perkembangan manusia pada tahap awal yang sangat kental dengan simbol, mitos, dan agama nyatanya tidak dapat dipisahkan dari bahasa. Atau dengan kata lain simbol, agama, dan bahasa saling terkait dan berkoherensi secara integratif dan interkoneksi.¹⁶²

Dengan demikian, jika ditinjau dari koherensi simbol dengan agama dan bahasa, maka dapat dikatakan bahwa bahasa bisa menjadi seperangkat simbol dengan aturan tertentu yang digunakan dan dipahami oleh suatu masyarakat atau pemeluk agama tertentu.¹⁶³ Misalnya pada bahasa tulisan seperti dalam kitab suci yang dimiliki suatu agama. Dalam kitab suci tersebut seringkali disebutkan secara simbolik hubungan antara Tuhan dengan alam dan manusia, salah satu alasannya karena terdapat jarak antara yang disimbolkan (Tuhan) dengan pengguna simbol yaitu manusia. Sedangkan contoh simbol pada bahasa lisan seperti pada doa dan mantra yang sering diucapkan oleh setiap pemeluk agama, atau dalam bentuk bacaan ritual seperti bacaan sholat. Semuanya itu adalah simbolisasi dalam bahasa lisan sebagai kodrat manusia yang berfungsi sebagai wahana antara manusia sebagai makhluk dengan Tuhan sebagai pencipta.¹⁶⁴

¹⁶¹ A. Chaedar Alwasilah, *Filsafat Bahasa dan Pendidikan...*, hal. 11.

¹⁶² Ernst Cassirer, *Manusia dan Kebudayaan: Sebuah Esei Tentang Manusia...*, hal. 109.

¹⁶³ Deddy Mulyana, *Ilmu Komunikasi: Suatu Pengantar*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2005, hal. 79.

¹⁶⁴ Supriyadi, "Bahasa, Simbol, dan Religi," dalam *Jurnal Humaniora...*, hal. 49-52.

Dari uraian di atas mengenai koherensi simbol dengan agama dan bahasa, maka dapat dikemukakan bahwa bahasa sebagai sistem simbol merupakan seperangkat simbol yang disepakati dan dapat dimengerti oleh suatu masyarakat atau pemeluk agama. Sedangkan koherensi simbol dengan agama dan bahasa sangat dekat, kedekatannya terjadi sejak awal kehidupan beragama yang diliputi keabstrakan dengan segala sistem simboliknya, sehingga agama menjadi sangat terikat dengan bahasa untuk memaknai simbol-simbolnya tersebut seperti yang terdapat dalam kitab suci.

4. Model dan Bentuk Simbol Agama

Menurut Geertz agama merupakan sistem simbol. Dan simbol agama menurutnya bertindak untuk membangun suasana hati dan motivasi yang kuat, meresap, dan tahan lama pada seseorang.¹⁶⁵ Dalam ungkapan yang serupa, Turner menyatakan bahwa simbol agama terbentuk karena adanya perasaan, suasana hati, dan nilai atau juga yang merujuk pada suatu tempat tertentu, orang, atau suatu peristiwa dalam sejarah.¹⁶⁶ Sedang menurut Berger, simbol agama merupakan kekuatan untuk mengarahkan pikiran pemeluknya dalam setiap panggung sejarah agama.¹⁶⁷

Konsep simbol Geertz tentang agama sebagai sistem simbol, konsep Turner tentang arti simbol agama dan keberlakuannya, dan konsep Berger mengenai sifat konvensionalnya simbol agama yang disebutkan di atas, jika ketiga konsep tersebut dipadukan, maka akan mendapatkan rumusan bahwa model

¹⁶⁵ Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays...*, hal. 90.

¹⁶⁶ Redaksi yang dikemukakan Turner tentang simbol agama yakni, "Religious symbols may embody or condense moods, feelings and values, but symbols may also refer to specific places, persons or events in history". Lihat: B.S. Turner, *Religion and Social Theory: A Materialist Perspective*, London: Heinemann Educational Books, 1983, hal. 56.

¹⁶⁷ A. A. Berger, *Pengantar Semiotika: Tanda-tanda Dalam Kebudayaan Kontemporer* (terjemahan M. Dwi Mariantono), Yogyakarta: Tiara Wacana, 2010, hal. 28.

dan bentuk simbol agama dan penggunaannya akan sangat bervariasi sesuai dengan sistem kepercayaan dan ritual para pemeluk agama masing-masing. Sehingga dengan demikian selalu memungkinkan terjadinya pemaknaan yang berbeda-beda baik pada model dan bentuk simbol kepercayaan maupun pada model dan bentuk simbol ritualnya.¹⁶⁸

Secara umum model dan bentuk simbol agama diklasifikasikan oleh Geertz ke dalam dua hal yakni simbol yang bersifat doktriner teologis dan simbol yang bersifat sosio-kultural hasil dari interpretasi simbol teologis.¹⁶⁹ Dalam narasi serupa juga disebutkan bahwa biasanya terjadi perbedaan model dan bentuk simbol agama berkisar pada dua hal yaitu, *Pertama*, berbeda pada simbol atau tanda yang trasenden yang wajib diterima oleh setiap pemeluk agama masing-masing secara ideologis. *Kedua*, berbeda pada simbol atau tanda yang masih bisa terbuka lebar untuk menginterpretasinya secara sosiologis.¹⁷⁰

Kedua hal tersebut di atas yakni adanya simbol ideologis dan sosiologis agama, seringkali juga membawa dampak munculnya keanekaragaman pemaknaan terhadap simbol yang diiringi dengan munculnya aliran-aliran agama atau paham agama yang bersifat adaptif dan akomodatif seperti Islam yang disebarkan di Jawa yang tidak bisa sepenuhnya melepaskan simbol-simbol mitologi dan simbol-simbol linguistik yang berlaku, sehingga ajaran Islam pada masyarakat Jawa tersebut diwarnai dengan simbol-simbol ritual campuran antara simbol Islam dan simbol Jawa yang mempunyai makna tersendiri.¹⁷¹

¹⁶⁸ Nur Syam, *Madzhab-Madzhab Antropologi...*, hal. 13.

¹⁶⁹ Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays...*, hal. 111.

¹⁷⁰ Y. A. Piliang, *Hipersemiotika: Tafsir Cultural Studies Atas Matinya Makna*, Yogyakarta: Jalasutra, 2003, hal. 308.

¹⁷¹ P. Berger, and T. Luckman, *The Social Construction of Reality*, USA: Penguin, 1966, hal. 134.

Jadi singkatnya simbol agama memiliki model dan bentuk yang beragam sehingga menjadikannya bersifat konvensional.¹⁷²

Terjadinya perbedaan model dan bentuk simbol agama yang konvensional secara historis merupakan keniscayaan, sebagaimana terjadinya beberapa tahapan model dan bentuk simbol yang ada dalam sejarah. Model dan bentuk simbol secara garis besar ada lima tahapan sejarah yang mengklasifikasikannya, berikut di bawah ini penjelasannya.¹⁷³

Pertama, simbol dalam bentuk *cave painting* pada tahun 30.000 SM yakni sejenis *rock art* yang merupakan model simbol tertua di zaman Paleolitik yang digunakan oleh manusia untuk menginformasikan tentang keberadaan dirinya.

Kedua, dalam bentuk *petroglif* yakni simbol dalam bentuk karya yang serupa dengan lukisan pada batu cadas dan kayu sekitar tahun 20.000-10.000 SM yang dibuat oleh para pemburu di daerah Afrika atau Oceania dan digunakan sebagai pengingat mereka.

Ketiga, *piktograf* atau simbol dengan model *proto-writing* yakni simbol yang mewakili suatu objek tertentu dalam bentuk ilustrasi yang digunakan sekitar tahun 9.000 SM.

Keempat, *ideogram* yakni berupa konsep abstrak untuk menyampaikan ide-ide yang bersifat universal, seperti dua tongkat yang menggambarkan kaki tetapi juga bisa mewakili konsep tentang berjalan.

Kelima, *writing* yakni variasi tulisan yang bersifat unik dan berbeda-beda dari masing-masing wilayah. *Writing* ini ditemukan pertama kali pada tahun 400 SM dan dikembangkan

¹⁷² A. A. Berger, *Pengantar Semiotika: Tanda-tanda Dalam Kebudayaan Kontemporer* (terjemahan M. Dwi Mariantono), Yogyakarta: Tiara Wacana, 2010, hal. 29.

¹⁷³ Model dan bentuk simbol agama bagi setiap pemeluknya merupakan simbol permanen yang diakui kemutlakannya oleh mereka, sehingga menutup kemungkinan untuk dirubah oleh pemeluk agama lain. Lihat: N. K. Ridwan, *Agama Borjuis: Kritik Atas Nalar Islam Murni*, Yogyakarta: Ar Ruzz, 2004, hal. 132.

berdasarkan kategori logografik, silabik, dan alfabetik.¹⁷⁴

Kelima tahapan klasifikasi simbol di atas mewakili simbol yang menjadi objek dalam berbagai macam model dan bentuk seperti tulisan, bahasa, tanda atau lukisan.¹⁷⁵ Kelima tahapan ini bagian dari sistem simbol yang tidak bisa dilepaskan dalam kehidupan manusia yang terkait erat dengan empat sistem simbol yaitu simbol kognitif (*cognitive simbolization*), simbol moral (*moral simbolization*), simbol ekspresif (*ekspresive simbolization*), dan simbol konstitutif (*constitutive simbolization*).¹⁷⁶

Simbol kognitif adalah simbol-simbol yang berkoheren dengan ilmu pengetahuan. Kalau simbol moral berkoheren dengan ketentuan hukum atau yang bersifat normatif.¹⁷⁷ Dan simbol ekspresif berkaitan dengan karya-karya seni. Sedangkan simbol konstitutif sangat berkoherensi dengan agama yang berisi simbol-simbol keyakinan dan bersifat mutlak serta dogmatis.¹⁷⁸ Meskipun masing-masing sistem memiliki koherensi dengan sesuatu yang lain secara berbeda-beda, namun keempat sistem ini secara fungsional terstruktur di dalam semua dimensi agama yang kemudian melahirkan sistem simbol keagamaan yang meliputi simbol keyakinan atau kepercayaan dan simbol ritual.¹⁷⁹

Sistem simbol keyakinan atau kepercayaan yang terdapat dalam suatu agama secara historis mengalami tiga tahap pemodelan simbol yaitu tahap pertama model arkais yakni menyimbolkan Tuhan dengan batu atau patung dari batu.

¹⁷⁴ A. Liliweri, *Komunikasi Serba Ada Serba Makna*, Jakarta: Prenada Media, 2011, hal. 4-6.

¹⁷⁵ Achmad Fedyani Saiffudin, *Antropologi Kontemporer: Suatu Pengantar Kritis Mengenai Paradigma*, Jakarta: Prenada Media, 2005, hal. 296.

¹⁷⁶ Sumandiyo, *Seni Dalam Ritual Agama*, Yogyakarta: Pustaka, 2006, hal. 27.

¹⁷⁷ M. Sastrapratedja, dkk, *Manusia Multi Dimensional; sebuah Renungan Filsafat*, Jakarta: PT. Gramedia, 1983, hal. 69.

¹⁷⁸ Roland Robertson, *Agama dalam Analisa dan Interpretasi Sosiologis* (terjemahan A. Fedyani Saifuddin), Jakarta: CV. Rajawali, 1992, hal. 35.

¹⁷⁹ M. Husein A. Wahab, "Simbol-Simbol Agama," dalam *Jurnal Substantia*, Vol. 12, No. 1, Tahun 2011, hal. 80.

Tahap kedua yakni menyimbolkan Tuhan dengan simbol manusia sakti yang memiliki kekuatan supernatural serta dapat menjadi juru selamat bagi manusia. Tahap pertama dan tahap kedua ini memberikan model simbol terhadap Tuhan lebih menekankan bentuk dualistis dan politheistis serta memberikan sifat yang imanen terhadap Tuhan. Dan selanjutnya tahap ketiga yakni menyimbolkan Tuhan secara transenden dan historis atau memposisikan Tuhan sebagai inti keyakinan tanpa menyimbolkan-Nya dengan sesuatu yang bersifat kemanusiaan melainkan menyimbolkan-Nya dengan sifat ketuhanan yang murni.¹⁸⁰

Contoh pemodelan simbol dalam sistem simbol keyakinan atau kepercayaan misalnya model simbol yang bisa memberikan interpretatif terhadap ekisistensi Tuhan yang bersifat transenden atau imanen yang diimani, disembah dan dipuja, seperti lafadz atau tulisan Allah (الله) yang ada di dalam agama Islam, patung Yesus dalam agama Kristen, patung Tri Murti dalam agama Hindu, dan patung Budha dalam agama Budha.¹⁸¹ Model-model simbol keyakinan atau kepercayaan yang ada dalam setiap agama nampak jelas adanya perbedaan di antara masing-masing. Begitu juga dengan model simbol ritual yang dimiliki masing-masing agama.

Ritual yang merupakan suatu media dan sarana pemujaan bagi setiap pemeluk agama dari masa ke masa disimbolkan dalam berbagai model yang berbeda. Misalnya model simbol ritual dalam bentuk tarian, sesajen korban, dan baca mantra (doa) yang dilakukan pada masa prasejarah. Atau model simbol ritual dengan menyembah, berkorban, pengakuan dosa, dan berdoa yang terjadi pada masa tahap historis. Contoh konkrit adanya perbedaan model simbol ritual pada

¹⁸⁰ Hazrat Inayat Khan, *Kesatuan Ideal Agama*, Yogyakarta: Putra Langit, 1999, hal. 203.

¹⁸¹ M. Husein A. Wahab, "Simbol-Simbol Agama," dalam *Jurnal Substantia...*, hal. 82.

masing-masing agama misalnya dalam Islam seperti shalat sebagai model simbol ritual untuk menyembah Allah SWT, berkorban pada hari raya Idul Adha dengan model simbol penyembelihan hewan kurban, atau berhaji yang disimbolkan dengan bangunan Ka`bah.¹⁸²

Dalam Kristen model simbol ritual seperti pembaptisan sebagai simbol yang menyerupai syahadat dalam Islam, eucharisty yakni sebagai simbol ritual korban Yesus, dan hostin (penyembahan roti dan anggur) sebagai simbol tubuh dan darah Yesus.¹⁸³ Sedangkan dalam Budha simbol ritual dimodelkan dengan simbol Budhisatasa yang berarti mengabdikan kepada Tuhan Budha yang telah mengorbankan dirinya sendiri untuk pengikutnya.¹⁸⁴

Dari uraian tentang model dan bentuk simbol agama tersebut di atas, maka dapat disimpulkan bahwa simbol agama bersifat konvensional baik secara ideologis maupun secara sosiologis. Simbol agama secara historis dapat melahirkan model dan bentuk simbol agama yang berbeda-beda. Sedangkan model dan bentuk simbol agama yang meliputi simbol keyakinan atau kepercayaan dan simbol ritual pada setiap agama memiliki perbedaan yang sangat jelas yang disertai dengan penggunaan dan pemaknaannya secara variatif sesuai dengan sistem kepercayaan dan ritual agama masing-masing.

5. Pendekatan Interpretatif terhadap Simbol Agama

Pendekatan interpretatif terhadap simbol agama dalam pembahasan ini adalah pendekatan sebagaimana yang dikemukakan oleh Geertz. Pendekatan ini merupakan pendekatan dimensi kebudayaan yang memandang agama

¹⁸² Sumandiyo, *Seni Dalam Ritual Agama...*, hal. 11.

¹⁸³ Kenneth Cragg, *Azan Panggilan Dari Menara Mesjid*, Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1973, hal. 167.

¹⁸⁴ Syamsul Rijal Hamid, *Buku Pintar Agama Islam*, Bogor: Cahaya Salam, 2005, hal. 281.

sebagai sistem kebudayaan yang terintegrasi dengan masyarakat. Agama sebagai sistem kebudayaan kemudian mampu mengekspresikan simbol-simbol yang membentuk perasaan dan motivasi yang kuat serta bertahan dalam pemeluknya terus menerus hingga diwariskan secara historis. Simbol-simbol tersebut memformulasikan konsep-konsep hukum atau aturan yang diaktualkan dalam bentuk sistem kepercayaan dan sistem ritual yang memerlukan interpretasi untuk dipahaminya.¹⁸⁵

Dengan simbol dan maknanya setiap anggota masyarakat kemudian mendefinisikan dunia mereka dan mengekspresikan segala perasaan mereka serta membuat nilai-nilai normatif yang ditransmisikan secara historis, dikembangkan dan diwariskan untuk meningkatkan tarap kehidupan, kebudayaan dan pengetahuan mereka.¹⁸⁶ Dengan kata lain pendekatan ini memandang kehidupan sosial masyarakat beragama sebagai kumpulan simbol yang bermakna.¹⁸⁷

Kumpulan simbol yang ada dalam masyarakat bagi Kant merupakan perantara bagi manusia untuk menampilkan pengertian akal sehingga menjadi keniscayaan simbol selalu dipakai dalam kehidupan mereka dan sangat memerlukan interpretasi terhadapnya.¹⁸⁸ Ricour mempertegas lagi pentingnya interpretasi ini bagi kehidupan manusia yang tidak bisa lepas dari sistem simboliknya yang terikat dengan maknanya.¹⁸⁹

Sedangkan pemaknaan terhadap simbol menurut Beattie ada tiga klasifikasi yaitu, *Pertama*, pemaknaan yang bersifat *personal (personalized)* yang didasarkan adanya pengalaman

¹⁸⁵ Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays...*, hal. 65.

¹⁸⁶ Achmad Fedyani Saiffudin, *Antropologi Kontemporer: Suatu Pengantar Kritis Mengenai Paradigma...*, hal. 293.

¹⁸⁷ Clifford Geertz, *Tafsir Kebudayaan* (terjemahan Fransisco Budi Hardiman), Yogyakarta: Kanisius, 1992, hal. 4.

¹⁸⁸ I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Hamburg: Feilix Meiner, 1974, hal. 59.

¹⁸⁹ Paul Ricour, *The Conflict of Interpretations*, Evauston: North Western University Press, 1974, hal. 12,

yang berbeda. *Kedua*, pemaknaan yang bersifat kultural berdasarkan adanya perbedaan cara merasa dan cara pandang terhadap simbol tertentu. *Ketiga*, pemaknaan yang bersifat universal yang didasarkan adanya kesamaan persepsi yang dimiliki manusia terhadap hal-hal tertentu.¹⁹⁰

Dari ketiga klasifikasi pemaknaan terhadap simbol di atas menggambarkan adanya perbedaan makna dalam suatu simbol. Misalnya dalam suatu simbol terdapat makna harfiah yang bersifat primer dan langsung ditunjukkan, dan juga terdapat makna lain dalam simbol yang bersifat sekunder dan tidak langsung, biasanya tersembunyi berupa makna kiasan yang hanya dapat dipahami atau dimengerti dengan memperhatikan makna primernya. Adanya primer dan sekunder pada simbol menjadi semakin tampak perlunya interpretasi terhadap simbol secara akurat.¹⁹¹

Simbol yang bermakna ganda bahkan beragam memang dalam kenyataan sosial yang bersifat maknawi sering terjadi. Terjadinya keberagaman makna pada simbol tersebut tergantung pada kesadaran yang ada di benak seseorang atau suatu masyarakat untuk memaknainya.¹⁹² Misalnya kata ayah dalam satu konteks bisa menjadi satu simbol struktur kekerabatan yang bermakna orang tua laki-laki. Namun dalam kondisi yang lain jika kata ayah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris menjadi *father*, maka dalam konteks struktur agama Katolik kata *father* (ayah) bermakna pemimpin agama Katolik.¹⁹³

¹⁹⁰ John Beattie, *Other Cultures; Aims, Methods and Achievements in Social Anthropology*, New York: Basic Books 1964, hal. 224-229.

¹⁹¹ Bambang Triatmoko, *Hermeneutika Fenomenologi Paul Ricoeur: Hakikat Pengetahuan dan Cara Kerja*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1993, hal. 70.

¹⁹² Burhan Bungin, dkk, *Metodologi Penelitian Kualitatif; Aktualisasi Metodologis ke Arah Ragam Varian Kontemporer*, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2001, hal. 44.

¹⁹³ Achmad Fedyani Saiffudin, *Antropologi Kontemporer: Suatu Pengantar Kritis Mengenai Paradigma...*, hal. 294.

Keberagaman makna dalam satu kata pada contoh di atas terjadi sebagai sistem simbolik yang ditransmisikan secara historis melalui berbagai sarana seperti komunikasi, pengabdian, pengembangan ilmu pengetahuan agar setiap simbol diterjemahkan dan diinterpretasikan secara benar.¹⁹⁴ Sistem simbolik tersebut memusatkan perhatian terhadap segala aktivitas kelompok sosial masyarakat dan simbol-simbol yang ada pada mereka.¹⁹⁵ Memusatkan perhatian pada aktivitas masyarakat dan sistem simboliknya sebagai upaya interpretasi terhadap simbol inilah yang menjadi titik tekan pendekatan interpretatif Geertz terhadap simbol.¹⁹⁶

Pendekatan interpretatif Geertz meliputi dua tahap penting yaitu, *Pertama* dengan analisa sistem pemaknaan yang ada dibalik simbol; *Kedua* menghubungkan simbol tersebut dengan proses struktur sosial masyarakatnya dan psikologisnya. Jika pada tahap pertama fokus pada subjek yang berupaya menemukan makna yang ada dibalik simbol, maka pada tahap yang kedua fokus utamanya adalah pada objek yang berupa masyarakat dan sistem simboliknya.¹⁹⁷

Pada tahap yang pertama yakni analisa sistem pemaknaan, pendekatan interpretatif yang berupaya menemukan makna atau eksplanasi kausal bisa dikatakan serupa dengan pendekatan hermeneutik yang juga berupaya menemukan makna melalui interpretasi teks atau suatu perilaku.¹⁹⁸

¹⁹⁴ Tasmuji, dkk, *Ilmu Alamiah Dasar, Ilmu Sosial Dasar, Ilmu Budaya Dasar*, Surabaya: IAIN Sunan Ampel Press, 2011, hal. 154.

¹⁹⁵ Achmad Fedyani Saiffudin, *Antropologi Kontemporer: Suatu Pengantar Kritis Mengenai Paradigma...*, hal. 294.

¹⁹⁶ Daniel L. Pals, *Seven Theories of Religion; dari Animisme E.B. Taylor, Materialisme Karl Marx hingga Antropologi Budaya C. Geertz* (terjemahan Ali Noer Zaman), Yogyakarta: Qalam, 2001, hal. 397.

¹⁹⁷ Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays...*, hal. 67.

¹⁹⁸ Kata hermeneutika secara etimologis diambil dari bahasa Yunani, yakni *hermeneuein*, yang berarti menjelaskan. Kata tersebut kemudian diserap ke dalam bahasa Jerman *hermeneutik* dan bahasa Inggris *hermeneutics*. Lihat: Eko Punto Hendro, "Simbol: Arti, Fungsi, dan Implikasi Metodologisnya," dalam *Jurnal Endogami: Jurnal Ilmiah Kajian Antropologi...*, hal. 163.

Hermeneutika secara umum dimengerti sebagai bentuk pemahaman atau penafsiran atas teks.¹⁹⁹ Ricoeur mendefinisikan hermeneutika sebagai suatu metode yang ditujukan untuk mengatasi partikularitas metodologi penafsiran.²⁰⁰ Ada juga yang mengartikan istilah hermeneutika tersebut dengan seni memahami yang memiliki perbedaan makna dengan mengetahui. Kata memahami menyiratkan kemampuan untuk merasakan sesuatu yang dialami orang lain. Orang bisa saja memiliki banyak pengetahuan, tetapi sedikit pemahaman. Memahami mengacu pada suatu kemampuan untuk menjangkau pribadi seseorang. Orang yang baru sampai pada mengetahui belum tentu sampai memahami.²⁰¹ Dengan demikian hermeneutika yang serupa dengan pendekatan interpretatif dalam hal analisa pemaknaan yang dilakukan subjek dalam upaya menemukan makna dibalik simbol menjadi tahap pertama yang penting dilakukan.

Sedangkan pada tahap yang kedua pendekatan interpretatif yakni menghubungkan simbol dengan proses struktur sosial masyarakatnya dan psikologisnya, maka pendekatan interpretatif pada tahap ini bisa dikatakan sebagai kelanjutan dari perspektif fenomenologi.²⁰²

Perspektif fenomenologi dijadikan sebagai tahap kedua dalam pendekatan interpretatif, alasannya karena bahwa pada tahap kedua ini adanya persamaan tujuan dari keduanya dalam hal berupaya menemukan makna melalui interpretasi

¹⁹⁹ Sahiron Syamsuddin, dkk, *Hermeneutika Al-Qur`an Mazhab Yogya*, Yogyakarta: Islamika, 2003, hal. 5.

²⁰⁰ Paul Ricoeur, *Hermeneutika Ilmu Sosial* (terjemahan Galih Andi), Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2009, hal. 60.

²⁰¹ F. Budiman Hardiman, *Seni Memahami Hermeneutik dari Schleirmacher sampai Derrida*, Yogyakarta: PT. Kanisius, 2015, 9.

²⁰² Nur Syam, *Madzhab-Madzhab Antropologi...*, hal. 89. Istilah fenomenologi secara etimologis berasal dari kata fenomena dan logos. Fenomena berasal dari kata kerja Yunani "*phainesthai*" yang berarti menampakkan diri, dan "*logos*" yang berarti diskursus. Jadi, fenomenologi adalah sebuah diskursus tentang menampakkan diri. Lihat: F. Budiman Hardiman, *Seni Memahami Hermeneutik dari Schleirmacher sampai Derrida...*, hal. 105.

perilaku sosial yang ada dan memahami segala aspeknya dengan cara melihat atau mendengarkannya serta memahami apa yang ada di balik fenomena sosial.²⁰³ Hal ini dipertegas lagi dengan pengertian fenomenologi seperti fenomenologi merupakan metode pemikiran dengan langkah-langkah logis, sistematis kritis, tidak berdasarkan apriori atau prasangka, dan tidak dogmatis serta menggunakan pendekatan filosofis untuk menyelidiki pengalaman manusia.²⁰⁴ Melalui fenomenologi, realitas ditarik dalam kesadaran. Pembacaan atas realitas pun dilakukan dengan terlebih dahulu menangkap gejala atau fenomena yang ditampilkan objek. Fenomena atau fenomen adalah segala sesuatu yang dengan sesuatu cara tertentu tampil dalam kesadaran.²⁰⁵

Memahami fenomena sosial dan sistem simboliknya dengan pendekatan interpretatif Geertz yang meliputi dua tahap yakni analisa sistem pemaknaan yang ada dibalik simbol dengan hermeneutika dan menghubungkan simbol tersebut dengan proses struktur sosial masyarakatnya dan psikologisnya melalui perspektif fenomenologi sebagaimana disebutkan di atas, pada dasarnya menurut Geertz lebih memfokuskan pada fenomena sosial dalam perspektif fenomenologi. Titik tekan pada fenomena sosial ini dikarenakan Geertz memandang betapa pentingnya signifikansi konteks sosial sebagai unsur terpenting untuk memahami arti suatu simbol.²⁰⁶

Geertz berharap agar pendekatan ini bukan hanya sekedar berupaya menemukan makna yang ada dibalik simbol melalui hermeneutika, akan tetapi juga pendekatan interpretatif

²⁰³ Achmad Fedyani Saiffudin, *Antropologi Kontemporer: Suatu Pengantar Kritis Mengenai Paradigma...*, hal. 296-297.

²⁰⁴ Harry Hamersma, *Tokoh-Tokoh Filsafat Barat Modern*, jakarta: Gramedia, 1983, hal. 114

²⁰⁵ Bernard Delfgaauw, *Filsafat Abad 20* (terjemahan Soejono Soemargono), Yogyakarta: Tiara Wacana, 1987, hal. 105.

²⁰⁶ Achmad Fedyani Saiffudin, *Antropologi Kontemporer: Suatu Pengantar Kritis Mengenai Paradigma...*, hal. 298.

terhadap simbol harus didasari realitas konkrit yang ada pada tatanan sosial dengan mengkajinya hingga menghasilkan pandangan teoritis dan berbagai makna dengan menghubungkan simbol tersebut pada proses struktur sosial masyarakatnya dan psikologisnya melalui perspektif fenomenologi. Artinya dari realitas sosial yang ada dapat ditemukan makna, bukan hanya sekedar prediksi dari data empiris.²⁰⁷

Dari realitas sosial yang ada dapat ditemukan makna yang ada dibalik simbol contohnya adalah seperti seorang peneliti yang dapat melakukan interpretasi perilaku sosial masyarakat secara langsung dengan memperlakukannya sebagai teks sosial atau model dari realitas dan model untuk realitas yang kemudian dapat mengungkap makna yang ada dibalik pola perilaku sosial masyarakat yang dimaksud.²⁰⁸ Proses yang dioreintasikan oleh peneliti untuk menemukan makna tersebut yang berasal dari apa yang dia ketahui, dirasakan dan dialaminya secara langsung, Geertz menyebutnya dengan istilah *native point's of view* (sudut pandang asli). Orientasi yang didasarkan pada *native point's of view* (sudut pandang asli) untuk menemukan makna menjadikan peneliti peka terhadap pandangan lain dan peneliti harus berperan sebagaimana peran yang dilakukan masyarakat lain.²⁰⁹

Dengan demikian, maka uraian di atas mengenai pendekatan interpretatif terhadap simbol dapat diungkapkan bahwa pendekatan interpretatif merupakan suatu pendekatan dimensi kebudayaan yang memandang masyarakat dalam kehidupan sosial dan beragamnya mampu mengekspresikan berbagai simbol yang bermakna. Dan untuk menemukan makna simbol-

²⁰⁷ Clifford Geertz, *Local Knowledge; Further Essays in Interpretative Anthropology*, New York: Basic Books, 1983, hal. 119.

²⁰⁸ Clifford Geertz, *Kebudayaan dan Agama* (terjemahan F. Budi Hardiman), Yogyakarta: Kanisius, 1992, hal. 8-9.

²⁰⁹ Nur Syam, *Madzhab-Madzhab Antropologi...*, hal. 93.

simbol tersebut pendekatan ini melakukan dua tahap penting yaitu, *Pertama*, berupaya menemukan makna yang ada dibalik simbol secara hermeneutis. *Kedua*, menghubungkan simbol pada proses struktur sosial masyarakat dan psikologisnya melalui interpretasi perilaku sosial masyarakat secara langsung sehingga dapat mengungkap makna yang ada dibalik pola perilaku sosial masyarakat terhadap simbol. Pendekatan interpretatif inilah yang memungkinkan digunakan untuk menganalisis tentang sakralisasi simbol tauhid dalam Islam.

C. Konsep Tauhid dalam Islam

Pembahasan yang terkait dengan konsep tauhid dalam Islam dalam sub bab ini di antaranya adalah pengertian tauhid secara bahasa dan istilah; ajaran tauhid ditinjau dari aspek teologis; dan ajaran tauhid ditinjau dari aspek budaya. Berikut di bawah ini penjelasannya masing-masing.

1. Pengertian Tauhid secara Bahasa dan Istilah

Kajian tauhid secara umum memiliki beberapa nama lain, yakni teologi Islam, ilmu kalam, ilmu ushuluddin, dan akidah.²¹⁰ Pada pengertian tauhid yang akan dikemukakan disini lebih cenderung pada akidah yakni pokok-pokok keyakinan atau kepercayaan yang paling mendasar dalam agama Islam.²¹¹ Berikut penjelasan arti tauhid di bawah ini baik secara bahasa

²¹⁰ Kajian tauhid dinamai dengan teologi Islam, karena membahas tentang Tuhan dan kaitannya dengan manusia yang berdasarkan pada wahyu dan akal. Kajian tauhid dinamai ilmu kalam, karena membahas eksistensi Tuhan dan segala sesuatu yang berhubungan dengan-Nya dengan pandangan filosofis yang menggunakan logika dan mantik. Sedangkan kajian tauhid dinamai ilmu ushuluddin, karena obyek bahasan utamanya berkisar pada dasar-dasar yang sangat esensial dalam agama Islam seperti rukun iman dan rukun Islam. Dan kajian tauhid dinamai dengan ilmu akidah, karena pembahasannya mengenai pokok-pokok keyakinan dan kepercayaan yang paling mendasar dalam Islam. Lihat: Saidul Amin, "Eksistensi Kajian Tauhid dalam Keilmuan Ushuluddin," dalam *Majalah Ilmu Pengetahuan dan Pemikiran Keagamaan Tajdid*, Vol. 22, No. 1, Tahun 2019, hal. 71.

²¹¹ Naṣīr bin Abdul Karīm Al-Aql, *Buḥūth fī Aqīdah Ahlis Sunnah wal Jamā'ah*, Beirut: Dārul 'Aṣimah, 1419 H, hal. 11. Lihat juga: Murni, *Tauhid Ilmu Kalam*, Padang: The Minangkabau Foundation Press, 2006, hal. 5.

maupun istilah.

Secara bahasa kata tauhid diambil dari bahasa Arab yakni masdar dari kata *وَحَدَّ، يُوحِدُ، تَوْحِيدًا* (*wahhada, yuwahhidu, tauhidan*), kata *tauhidan* (تَوْحِيدًا) yang berarti satu.²¹² Kata tauhid (تَوْحِيدًا) juga bisa dikatakan satu suku kata dengan *wahid* (وَاحِدٌ) yang artinya satu, tunggal, esa.²¹³ Jadi tauhid dapat berarti mengesakan Allah atau meyakini keesaan Allah SWT.²¹⁴ Dalam pengertian lainnya, tauhid diartikan sebagai keyakinan terhadap Allah yang bersifat tunggal.²¹⁵ Atau dengan kata lain tauhid mengandung makna keesaan Allah.²¹⁶ Keesaan Allah dimaknai sebagai keyakinan bahwa Allah hanya satu.²¹⁷

Ada juga yang mengartikan tauhid dengan arti beriman kepada Allah Tuhan Yang Maha Esa dan sering kali tauhid disamakan dengan kalimat tauhid yakni *لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ* (لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ).²¹⁸ Kalimat tauhid ini dalam pandangan al-Maududi merupakan kalimat deklarasi seorang muslim untuk meyakini dengan sungguh-sungguh keesaan Allah dan bersungguh-sungguh pula untuk mematuhi segala perintah-Nya sehingga dapat membedakan dirinya dengan orang kafir, musyrik, atau ateis.²¹⁹

Dari beberapa pengertian tauhid tersebut di atas menjadikan tauhid memiliki makna yang serupa dengan makna iman yakni sebagai sesuatu yang diyakini atau *dii'tiqadkan* dalam hati, kemudian diucapkan dengan lisan serta diamalkan dengan

²¹² Ahmad Warnon Munawwir, *Al-Munawwir Kamus Arab-Indonesia*, Surabaya: Pustaka Progresif, 1997, hal. 1543.

²¹³ Zainuddin, *Ilmu Tauhid Lengkap*, Jakarta: Rineka Cipta, 1992, hal. 1.

²¹⁴ Syahminan Zaini, *Kuliah Akidah Islam*, Surabaya: Al Ikhlas, 1983, hal. 54.

²¹⁵ Fu'ād Iqramī al-Bustanī, *Mumjīd al-Tullāb*, Beirut: Dār al-Mashriqi, 1986, hal. 905.

²¹⁶ Ibnu Khaldun, *Muqoddimah* (terjemahan Ahmadi Thoha), Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986, hal. 589.

²¹⁷ Muhammad Idrus Romli, *Madzhab al-Asy'ari, Benarkah Ahlussunnah Wal-Jama'ah? Jawaban Terhadap Alirah Salafi*, Surabaya: Khalista, 2009, hal. 224.

²¹⁸ Jubaran Mas'ūd, *Raid al-Tullāb*, Beirut: Dār al-'Ilmi, 1967, hal. 972.

²¹⁹ Abul A'la al-Maududi, *Prinsip-prinsip Islam* (terjemahan Abdullah Suhaili), Bandung: al-Ma'arif, 1975, hal. 68.

anggota tubuh.²²⁰

Sedangkan secara istilah pengertian tauhid dalam bahasa Indonesia sejalan dengan arti tauhid dalam bahasa Arab tersebut yakni bertauhid berarti mengakui keesaan Allah SWT.²²¹ Pengertian ini sesuai dengan pengertian yang dikemukakan oleh Muhammad Abduh bahwa bertauhid berarti meyakini Allah adalah Maha Esa dan tidak ada sekutu bagi-Nya.²²² Juga pengertian tauhid seperti ini sama persis dengan pendapat Hanafi yang menyatakan bahwa arti tauhid adalah percaya dan yakin tentang wujud Tuhan Yang Maha Esa dan tidak ada sekutu bagi-Nya, baik zat-Nya, sifat-Nya maupun perbuatan-Nya.²²³

Keyakinan terhadap Allah Yang Maha Esa dan juga Yang Maha sempurna merupakan aspek penting dalam bertauhid. Keyakinan terhadap Allah Yang Maha Esa seperti ini disebut juga dengan istilah akidah.²²⁴ Akidah bisa dikatakan sebagai dasar keislaman seseorang.²²⁵

Akidah secara bahasa Arab berarti ikatan (عَقْدٌ) atau keyakinan (تَوْثِيقٌ), dan juga bisa berarti menetapkan (أَحْكَامٌ).²²⁶ Akidah ini sering juga disebut dengan istilah akidah Islamiyyah yakni keimanan yang dimiliki seorang muslim secara teguh dan bersifat pasti hanya iman kepada Allah dengan segala kewajiban yang harus dilaksanakan.²²⁷

²²⁰ Zainuddin, *Ilmu Tauhid Lengkap...*, hal. 2.

²²¹ Yusran Asmuni, *Ilmu Tauhid*, Jakarta: Raka Grafindo Persada, 1996, hal. 1.

²²² Muhammad Abduh, *Risalah Tauhid* (terjemahan Firdaus AN), Jakarta: Bulan Bintang, 1996, hal. 3.

²²³ A. Hanafi, *Teologi Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1978, hal. 12.

²²⁴ Saidul Amin, "Eksistensi Kajian Tauhid dalam Keilmuan Ushuluddin," dalam *Majalah Ilmu Pengetahuan dan Pemikiran Keagamaan Tajdid...*, hal. 77.

²²⁵ Baiquni, N.A., I. A. Syawaqi., R. A. Aziz, *Kamus Istilah Agama Islam Lengkap*, Surabaya: Indah, 1996, hal. 31.

²²⁶ Ibn Manzur, Muhammad bin Mukram, *Lisān al-Arab*, Beirut: Dār al-Sadir, 1990, hal. 614.

²²⁷ Yazid bin Abdul Qadir Jawas, *Syarah Aqidah Ahlus Sunnah wal Jama'ah*, Bogor: Pustaka Imam Syafi'i, 2006, hal. 27.

Akidah juga termasuk keyakinan atau kepercayaan terhadap segala sesuatu yang di dalamnya mencakup rukun iman yakni beriman kepada Allah, beriman kepada para malaikat, beriman kepada kitab-kitab, beriman kepada para rasul, beriman pada takdir yang baik dan yang buruk, semua keimanan ini bersumber dari Al-Qur`an dan Sunnah.²²⁸ Akidah atau keyakinan yang tercakup dalam rukun iman tersebut meliputi beberapa konsekuensi yang harus ada yakni terpatri dalam hati yang diikrarkan dengan lisan dan diamalkan dalam perbuatan.²²⁹

Akidah atau bertauhid dalam penjelasan di atas maksudnya adalah bertauhid yang tidak sekedar hanya diketahui atau dimiliki, akan tetapi juga harus dihayati dan diamalkan dengan baik dan benar sebagai tugas hamba kepada Tuhannya yang harus dijalani.²³⁰ Dalam hal ini M. Hasby Ash-Shidiqiy berkomentar bahwa bertauhid sekaligus berarti menjalankan kehidupan berdasarkan pada akidah atau suatu keyakinan hanya tunduk dan patuh pada Allah SWT, dan hukum-hukum-Nya serta memerdekakan diri dari selain-Nya.²³¹

Hameed sejalan dengan Ash-Shidiqiy, beliau mengungkapkan bahwa bertauhid berarti taat hanya kepada Allah, karena tauhid sebagai sistem kepercayaan yang harus diiringi dengan adanya perilaku seremonial sebagai sistem ritual dalam bentuk menyembah hanya kepada Allah, mengerjakan segala perintah-Nya, meninggalkan segala larangan-Nya yang terdapat dalam Al-Qur`an dan Sunnah.²³² Semua pengertian

²²⁸ Yunahar Ilyas, *Kuliah Akidah Islam*, Yogyakarta: Lembaga Pengkajian dan Pengalaman Islam (LPPI), 2005, hal. 1-10.

²²⁹ Sukiman, *Teologi Pembangunan Islam: Membumikan Nilai-Nilai Tauhid dalam Kehidupan Umat Islam Modern*, Medan: Perdana Publishing, 2017, hal. 1.

²³⁰ Saidul Amin, "Eksistensi Kajian Tauhid dalam Keilmuan Ushuluddin," dalam *Majalah Ilmu Pengetahuan dan Pemikiran Keagamaan Tajdid...*, hal. 75.

²³¹ M. Hasbiy Asy-shidiqiy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Tauhid/kalam*, Semarang: Pustaka Risky, 2009, hal. 1.

²³² Hakeem Abdul Hameed, *Aspek-aspek Pokok Agama Islam* (terjemahan Ruslan Shiddieq), Jakarta: Dunia Pustaka Jaya, 1983, hal. 36.

tersebut memungkinkan untuk dikatakan sebagai gambaran umum esensi tauhid dalam kajian ilmu akidah.

Adapun esensi tauhid yang lebih khusus di antaranya sebagaimana yang dikemukakan oleh M. Quraish Shihab yaitu tauhid merupakan keyakinan hanya kepada Allah sebagai tuhan Yang Maha Esa semata dan sekaligus pembebasan atau kemerdekaan bagi manusia dari segala keyakinan yang menyimpang.²³³

Kemerdekaan yang didasari oleh nilai-nilai ketauhidan yang tinggi seperti yang diutarakan Shihab dipertegas lagi oleh Sayyid Quthb yang menyatakan bahwa nilai-nilai ketauhidan yang tinggi faktanya dapat menyebabkan seseorang mampu menegakkan kehidupan yang bebas dan tidak tunduk kepada selain Allah, bahkan dapat mewujudkan masyarakat yang baik dan terhormat yang disertai dengan selalu menjunjung tinggi persamaan derajat antara manusia serta mampu menegakkan keadilan sosial.²³⁴ Ini artinya bisa dikatakan bahwa nampak jelas sekali esensi tauhid yang bisa berdampak positif bagi keberlangsungan hidup manusia secara universal.

Dampak positif ketauhidan lainnya juga nampak dalam penjelasan Syafi'i Antoneo yang menyebutkan ada beberapa upaya yang dilakukan oleh orang yang bertauhid di dalam kehidupannya yaitu, *Pertama*, selalu berupaya membebaskan dirinya dari penyembahan kepada selain Allah; *Kedua*, berupaya untuk mengorientasikan hidupnya ke arah yang lebih baik dan berguna; *Ketiga*, selalu berupaya mengingat Allah dan takut hanya kepada-Nya sehingga menjadi tenang hidupnya; *Keempat*, selalu berupaya untuk menjalin persaudaraan di antara sesama muslim dan juga selalu menjaga persatuan dan

²³³ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*, Bandung: Mizan, 1996, hal. 14.

²³⁴ Sayyid Quthb, *Keadilan Sosial dalam Islam*, Bandung: Pustaka, 1994, hal. 43.

kesatuan bangsa.²³⁵

Apa yang diutarakan oleh Syafi'i pada poin keempat di atas semakin dipertegas oleh Nurcholish Madjid dengan menyebutkan bahwa ajaran tauhid sesungguhnya adalah membebaskan manusia dari kemusyrikan berupa kepercayaan-kepercayaan palsu yang membelenggu jiwa dan memperbudaknya dengan misi utamanya adalah cita-cita untuk menegakkan keadilan dan persamaan hak bagi seluruh manusia.²³⁶ Atau seperti apa yang dikatakan Azyumardi Azra secara singkat yaitu, "apabila tingkat ketauhidan yang dimiliki manusia itu tinggi, maka rasa kemanusiaanya juga tinggi".²³⁷

Dari uraian tentang pengertian tauhid secara bahasa dan istilah sebagaimana yang disebutkan di atas, maka dapat diungkapkan bahwa tauhid secara ilmu akidah adalah percaya dan yakin tentang wujud Tuhan Yang Maha Esa dan tidak ada sekutu bagi-Nya, baik zat-Nya, sifat-Nya maupun perbuatan-Nya. Sedangkan esensi tauhid adalah keyakinan hanya kepada Allah sebagai tuhan Yang Maha Esa semata dan sekaligus pembebasan atau kemerdekaan bagi manusia dari segala keyakinan yang menyimpang yang disertai dengan perbuatan baik yang berguna bagi dirinya sendiri dan bagi keberlangsungan hidup seluruh manusia yang mencerminkan nilai-nilai kemanusiaan universal seperti menjalin persaudaraan di antara umat manusia, menjaga perdamaian dunia, menjaga persatuan dan kesatuan bangsa, menegakkan keadilan dan persamaan hak bagi seluruh manusia.

²³⁵ Sukiman, *Teologi Pembangunan Islam: Membumikan Nilai-Nilai Tauhid dalam Kehidupan Umat Islam Modern...*, hal. 1.

²³⁶ Nurcholish Madjid, *Islam Kerakyatan dan Keindonesiaan*, Bandung: Mizan, 1993, hal. 13.

²³⁷ Made Saihu, *Merawat Pluralisme Merawat Indonesia*, Yogyakarta: Deepublish Grup Penerbit CV Budi Utama, 2019, hal. viii. Kalimat tertulis dalam konteks pluralisme agama, kalimat aslinya yaitu "Apabila tingkat keimanan atau ketauhidan manusia itu tinggi, maka dengan sendirinya rasa kemanusiaannya pun tinggi".

2. Ajaran Tauhid Ditinjau dari Aspek Teologis

Secara teologis ada beberapa teori ketuhanan di antaranya adalah monoteisme,²³⁸ deisme,²³⁹ panteisme,²⁴⁰ dan panenteisme.²⁴¹ Jika ditinjau dari aspek teologis,²⁴² maka ajaran tauhid termasuk ajaran ketuhanan yang bersifat monoteisme yaitu mempercayai adanya satu Tuhan. Tuhan dalam ajaran tauhid ini dipandang sebagai Maha Pencipta segala sesuatu yang bersifat transenden dan absolut.²⁴³

Konsep monoteisme dalam Islam merupakan sistem kepercayaan yang hanya mengakui adanya satu Tuhan yakni Allah SWT, sedangkan selain Allah adalah makhluk atau

²³⁸ Monoteisme disebut oleh Alfred North Withehead sebagai konsep semitik tentang Tuhan, yakni Tuhan dimaknai sebagai pribadi yang berdiri sendiri secara metafisik dan bersifat tunggal (Maha Esa). Lihat: Alfred North Withehead, *Religion in the Making*, Newyork: Macmilan, 1926, hal. 32.

²³⁹ Deisme adalah paham ketuhanan yang menyatakan bahwa Tuhan sebagai pencipta dan merupakan sebab pertama terjadinya alam atau segala sesuatu, namun Tuhan tidak campur tangan dalam mengurusnya. Lihat: Tom Jacobs SJ, *Paham Allah dalam Filsafat, Agama-agama dan Teologi*, Yogyakarta: Kanisius, 2006, hal. 56. Dalam sudut pandang Aristotelian, Tuhan dipercayai sebagai satu-satunya bentuk murni dan penggerak inti atau utama dan abadi segala sesuatu (The Mover unmover), sehingga tidak ada satu materi lain yang bisa menggerakkan-Nya, namun demikian Tuhan tidak turut campur dalam aktivitas dunia dan segala isinya termasuk manusia. Tuhan hanya berfikir, merenung dan berkontemplasi. Aristoteles menyebut Tuhan sebagai yang berwujud dengan beberapa istilah yakni seperti *The Prime Mover*, *The First Cause*, dan *The Form of Forms*. Lihat: Amroeni Drajat, *Subarwardi: Kritik Falsafah Paripatetik*, Yogyakarta: LKiS, 2005, hal. 98.

²⁴⁰ Panteisme merupakan kepercayaan terhadap Tuhan yang ada dan meresap pada setiap alam atau dalam segala sesuatu jadi Tuhan adalah semua. Lihat: M. Baharuddin, "Konsepsi Ketuhanan Sepanjang Sejarah Manusia," dalam *Jurnal al-Adyan*, Vol. IX, No. 1 Tahun 2014, hal. 50.

²⁴¹ Panenteisme merupakan ajaran ketuhanan yang menyatakan bahwa Tuhan sinonim dengan alam semesta atau singkatnya semua adalah Tuhan. Lihat: Louis Leahy, *Dunia, Manusia, dan Tuhan: Antologi Pencerahan Filsafat dan Teologi*, Yogyakarta: Kanisius, 2008, hal. 70.

²⁴² Teologi terdiri dari kata *theos* yang artinya Tuhan dan *logos* yang artinya ilmu, jadi teologi ilmu tentang ketuhanan, dan secara teologis artinya dilihat dari sisi sistem kepercayaan atau keyakinan terhadap Tuhan. Lihat: A. Hanafi, *Pengantar Tauhid Islam*, Jakarta: Pustaka al-Husna Baru, 2003, hal. 1. Lihat juga: Saidul Amin, "Eksistensi Kajian Tauhid dalam Keilmuan Ushuluddin," dalam *Majalah Ilmu Pengetahuan dan Pemikiran Keagamaan Tajdid....*, hal. 73.

²⁴³ Louis Leahy, *Dunia, Manusia, dan Tuhan: Antologi Pencerahan Filsafat dan Teologi....*, hal. 71.

ciptaan-Nya.²⁴⁴ Ajaran tauhid yang bersifat monoteisme diyakini oleh umat Islam sebagai ajaran para Nabi dan Rasul atau utusan Tuhan yang dimulai dari Nabi Adam AS sampai ke Nabi Muhammad SAW.²⁴⁵ Esensi ajaran tauhid pada masa Nabi Muhammad SAW adalah memusatkan perhatiannya pada hukum penetapan akidah untuk menyelesaikan segala permasalahan umatnya yang terjadi saat itu.²⁴⁶

Menurut Yusuf Al-Qaradhawi tauhid pada masa Nabi Muhammad adalah yang pertama dilakukan oleh Nabi mengajak manusia kepada ajaran tauhid dalam bentuk peribadatan hanya kepada Allah, bukan pada ajaran tauhid yang mengakui keberadaan Allah, karena kepercayaan ini sudah diakui oleh manusia. Sedangkan yang kedua Nabi Muhammad SAW mengajarkan tauhid dalam bentuk mensucikan Allah SWT dari sifat-sifat yang tidak layak, karena Dia memiliki segala sifat yang sempurna dan sangat jauh dari kekurangan.²⁴⁷

Menurut A. Hanafi, setelah melewati masa Nabi Muhammad SAW dan para sahabatnya dalam kurun waktu yang panjang, maka secara historis ajaran tauhid dalam teologi Islam yang menjadi konsep monoteisme muncul kembali berbarengan dengan problematika umat Islam yang dihadapinya.²⁴⁸ Misalnya seperti yang dijelaskan oleh Abdul Mu'in, bahwa menurutnya ajaran tauhid setelah masa Nabi dan para sahabatnya itu dikenal sebagai ilmu kalam yang secara historis kemunculannya diawali dengan lahirnya aliran-aliran teologi dalam Islam seperti syiah Ali, khawarij, dan mu'tazilah setelah peristiwa terbunuhnya

²⁴⁴ Moehamad Thahir Badsrie, *Syarah Kitab Al-Taubid Muhammad bin Abdul Wahab*, Jakarta: PT. Pustaka Manjimas, 1984, hal. 24.

²⁴⁵ M. Taib Thahir Abdul Mu'in, *Ilmu Kalam*, Jakarta: Bumirestu, 1986, hal. 19.

²⁴⁶ Mulyono dan Bashori, *Studi Ilmu Taubid/ Kalam*, Malang: UIN Maliki Press, 2010, hal. 35.

²⁴⁷ Yusuf Al-Qaradhawi, *Akidah Salaf dan Kholaf* (terjemahan Ahmad Jazuli), Jakarta: Pustaka Al-Kausar, 2006, hal. 14.

²⁴⁸ A. Hanafi, *Teologi Islam Ilmu Kalam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1979, hal. 13.

khalifah Utsman bin Afan.²⁴⁹ Kemudian aliran-aliran teologi ini berkembang menjadi lebih banyak lagi di antaranya adalah jabariyah, qodariyah, jahamiah, karomyah, murjiah, khawarij, mu`tazilah, dah ahli sunnah wal jama`ah.²⁵⁰

Ajaran tauhid atau ilmu kalam yang kemudian menjadi teologi Islam, dalam sejarah Islam perkembangannya mengalami tiga periode atau zaman yaitu zaman klasik (650-1250 M), zaman pertengahan (1250-1800 M) dan zaman modern (1800 sampai seterusnya).²⁵¹

Masing-masing zaman memiliki corak pemikiran teologisnya sendiri-sendiri. Misalnya pada zaman klasik yang bersifat rasional dengan menggunakan metode ilmiah dan filosofis seperti pada aliran teologi qodariyah. Salah satu teologi yang berkembang pada masa ini adalah *sunatullah* (hukum alam).²⁵²

Sedangkan pada zaman pertengahan memiliki karakteristik yang amat berbeda dengan zaman klasik. Pada zaman ini bersifat dogmatis dan lebih berkembang aliran jabariyah yang menekankan kepasrahan kepada Tuhan. Teologi yang berkembang pada zaman ini adalah fatalisme (kehendak Tuhan).²⁵³ Kemudian selanjutnya pada zaman modern, teologi Islam dikembalikan lagi seperti pada zaman klasik yang bersifat logis dan ilmiah. Tujuan teologi modernisme ini adalah untuk membebaskan manusia dari doktrin agama yang mengikat kemerdekaan kreatifitas manusia.²⁵⁴

Terkait dengan teologi Islam yang dikembangkan pada zaman modern, Al-Attas mengemukakan konsep ajaran

²⁴⁹ Mulyono dan Bashori, *Studi Ilmu Taubid/ Kalam...*, hal. 37.

²⁵⁰ M. Taib Thahir Abdul Mu`in, *Ilmu Kalam...*, hal. 18.

²⁵¹ Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan...*, hal. 16.

²⁵² A. Mustofa, *Filasafat Islam*, Bandung: Pustaka Setia, 1997, hal. 164.

²⁵³ Harun Nasution, *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran*, Bandung: Mizan, 1998, hal. 116.

²⁵⁴ Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, Jakarta: UI Press, 2002, hal. 23.

tauhid yang bersifat monoteisme yang sangat mendasar bagi paradigma ketuhanan dalam Islam. Dalam penjelasannya beliau membedakan konsep Tuhan sebagai *rabb* (*tauhid rububiyah*) dan Tuhan sebagai *ilah* atau Tuhan (*tauhid uluhiyah*). Dan menurutnya pula untuk dapat bertauhid serta mengenal Tuhan harus melalui Al-Qur`an, karena di dalamnya telah diterangkan berbagai sifat dan nama-nama Allah yang sempurna sebagai Tuhan pencipta sekaligus Tuhan yang disembah.²⁵⁵

Secara teologis setidaknya ada tiga ajaran tauhid yang terkandung dalam Al-Qur`an yaitu *tauhid ilahiyah* (ketuhanan), *tauhid nubuwwah* (kenabian), dan *tauhid sam`iyat* yakni tauhid yang membahas tentang hari akhir, alam kubur, alam akhirat, *mizan*, *arsy*, dan *laulul mahfudz*. Sedangkan *tauhid ilahiyah* (ketuhanan) terdiri dari *tauhid rububiyah*, *tauhid uluhiyah*, serta tauhid asma dan sifat-sifat Allah.²⁵⁶

Adapun klasifikasi *tauhid ilahiyah* (ketuhanan) menjadi tiga kategori yaitu *tauhid rububiyah*, *tauhid uluhiyah*, serta tauhid asma dan sifat-sifat Allah. Klasifikasi seperti ini pertama kali dicetuskan oleh Ibnu Taimiyah yang kemudian diikuti oleh Muhammad bin `Abdul Wahhab.²⁵⁷ Berikut masing-masing penjelasan tauhid ilahiyah (ketuhanan) yang meliputi *tauhid rububiyah*, *tauhid uluhiyah*, dan tauhid asma dan sifat-sifat Allah.

Pertama, tauhid rububiyah. Istilah *tauhid rububiyah* merupakan istilah tauhid yang disandarkan atau dinisbatkan kepada salah satu nama Allah yakni *rabb* (رَبِّ) yang memiliki beberapa arti di antaranya adalah pemelihara atau *al-murabbi*,

²⁵⁵ Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of Worldview of Islam*, Kuala Lumpur: ISTAC, 1995, hal. 89.

²⁵⁶ Yazid bin Abdul Qadir Jawas, *Syarah Aqidah Ahlus Sunnah wal Jama`ah*, hal. 27. Lihat juga: Abdul Jabbar Adlan, dkk, *Teks book, Dirosat Islamiyah, Pengantar Ilmu Tauhid dan Pemikiran Islam*, Surabaya: CV. Aneka Bahagia, 1995, hal. 37.

²⁵⁷ Muhammad Idrus Romli, *Madzhab al-Asy`ari, Benarkah Ahlussunnah Wal-Jama`ah? Jawaban Terhadap Alirah Salafi...*, hal. 224.

penolong atau *al-naṣir*, pemilik atau *al-malik*, dan yang memperbaiki atau *al-muṣliḥ*.²⁵⁸ Sedangkan secara terminologis *tauhid rububiyah* adalah tauhid yang berkisar pada kepercayaan atau keyakinan terhadap Allah sebagai Tuhan Maha Pencipta. *Tauhid rububiyah* ini meliputi dimensi keimanan seperti beriman kepada perbuatan Allah misalnya menciptakan, menghidupkan, dan mematikan.²⁵⁹

Menurut Shahih Bin Fauzan *tauhid rububiyyah* ini berarti mengesakan Allah SWT di dalam segala perbuatan-Nya.²⁶⁰ Salah satu contoh ayat yang menjadi landasan tauhid ini adalah Surah al-Fāṭihah/1: 2 sebagai berikut:

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١﴾

Segala puji bagi Allah, Tuhan semesta alam. (al-Fāṭihah/1: 2)

Tauhid rububiyah yang meyakini bahwa hanya Allah sebagai Tuhan yang menciptakan alam semesta dan juga manusia, mengharuskan adanya *tauhid uluhiyah* sekaligus tauhid ubudiyah, karena adanya kesadaran manusia akan hakikatnya yang diciptakan oleh Allah berlanjut pada kesadarannya untuk mempertuhankan Allah saja dan menyembah-Nya sebagai keyakinan bertuhan yang disebut dengan *tauhid uluhiyah*.²⁶¹

Kesadaran untuk mempertuhankan Allah dan menyembah-Nya dalam keyakinan *tauhid rububiyah* ini, menurut Al-Attas bahwa *tauhid rububiyah* sangat terkait dengan *tauhid uluhiyah*. Keduanya tidak bisa dipisahkan, karena menurutnya belum disebut beriman jika hanya mengakui Allah sebagai Tuhan pencipta saja tanpa selanjutnya mengakui-Nya sebagai

²⁵⁸ Firdaus, "Konsep Al-Rububiyah (Ketuhanan) dalam Al-Qur'an," dalam *Jurnal Diskursus Islam*, Vol. 3, No. 1, Tahun. 2015, hal. 106.

²⁵⁹ Abdul Aziz, *Pelajaran Tauhid Untuk Tingkat Lanjutan*, Jakarta: Darul Haq, 1998, hal. 10.

²⁶⁰ Shahih Bin Fauzan Bin Al-Fauzan, *At-Tauhid li al-Shaf al-Awwal al-Ali*, *Kitab Tauhid* (terjemahan Zaini), Solo: Pustaka Arofah, 2015, hal. 36.

²⁶¹ Yazid bin Abdul Qadir Jawas, *Syarah Aqidah Ahlus Sunnah wal Jama'ah...*, hal. 159.

Tuhan yang disembah dan dipatuhi segala perintah-Nya. Misalnya banyak manusia yang percaya adanya Tuhan pencipta (*tauhid rububiyah*), namun tidak mempercayai Allah sebagai Tuhan yang disembah (*tauhid uluhiyah*).²⁶² Oleh karena itu penting untuk menjelaskan pengertian *tauhid uluhiyah* setelah mengemukakan pengertian *tauhid rububiyah* pada klasifikasi yang pertama, berikut penjelasannya di bawah ini.

Kedua, tauhid uluhiyah. Tauhid uluhiyah merupakan istilah tauhid yang disandarkan atau dinisbatkan kepada kata *ilah* (إِلَه) yang artinya Tuhan yang disembah atau *ma'luh* (مَالُوه). *Tauhid uluhiyah* secara istilah merupakan tauhid yang menitik tekankan kepercayaan atau keyakinan sepenuhnya terhadap Allah sebagai Tuhan yang berhak disembah dan sebagai Tuhan yang wajib dipatuhi segala perintah-Nya serta menjadikan-Nya sebagai tempat meminta atau mengadakan nasib.²⁶³

Pengetian di atas sejalan dengan apa yang dikemukakan oleh Muhammad Taqi, menurutnya tauhid uluhiyah berarti meyakini keesaan Allah sebagai wujud yang satu dan meyakini bahwa hanya Dialah satu-satunya yang mencipta, mengatur, merintah, Tuhan yang disembah, tempat meminta, dan tempat seorang muslim menyerahkan segala urusannya.²⁶⁴ Dalam narasi yang berbeda al-Qusyairi menyebutkan tiga bentuk *tauhid uluhiyah* ini yaitu, *Pertama*, tauhid Allah untuk Allah yang maksudnya bahwa Allah itu Esa; *Kedua*, mengesakan Allah untuk makhluk, maksudnya adalah setiap hamba yang mengesakan-Nya tersebut atas dasar keputusan-Nya semata; *Ketiga*, tauhid makhluk untuk Allah, yakni maksudnya adalah setiap hamba yang mengetahui Allah itu Esa dan menyakininya

²⁶² Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysic of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of Worldview of Islam...*, hal. 101.

²⁶³ Zainuddin, *Ilmu Tauhid Lengkap...*, hal. 17.

²⁶⁴ Muhammad Taqi Misbah Yazdi, *Filsafat Tauhid* (terjemahan M. Wicaksana), Bandung: Mizan, 2003, hal. 61-64.

juga sekaligus menyampaikan keesaan Allah tersebut.²⁶⁵

Tauhid uluhiyah ini juga merupakan keyakinan yang teguh untuk menetapkan bahwa sifat ketuhanan itu hanya milik Allah semata, misalnya dengan se yakin-yakinnya mengucapkan kalimat tauhid *lā ilāha illallāh* (لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ) yang disertai berbakti hanya pada Allah dengan menjalankan segala perintah-Nya dan meninggalkan segala larangan-Nya.²⁶⁶ Bisa diartikan disini *tauhid uluhiyah* berusaha merealisir dari kalimat tauhid tersebut.²⁶⁷

Sebagai upaya merealisir kalimat tauhid dalam *tauhid uluhiyah* contohnya seperti yang dikemukakan oleh Ibnu Qayyim Al-Jawziyah yaitu dengan menyempurnakan rasa cinta kepada Allah dan rendah dihadapan-Nya serta menggantungkan harapannya hanya kepada Allah saja.²⁶⁸ Contoh yang serupa juga dikemukakan oleh Said Aqil Siraj yaitu jika seorang hamba bertauhid *uluhiyah*, maka upaya merealisirnya adalah dengan rasa *mahabbah* atau cinta, *khauf* atau takut, *raja`* atau harapan, dan bertawakal hanya kepada Allah SWT.²⁶⁹

Atau juga *tauhid uluhiyah* sebagaimana yang diungkapkan oleh Yusuf Al-Qaradhawi yaitu tauhid yang menjadikan Allah sebagai Tuhan yang harus disembah, dipatuhi dan dijadikan satu-satunya tempat untuk meminta pertolongan.²⁷⁰ Tauhid ini meyakini dengan sebenar-benarnya bahwa Allah adalah satu-satunya Tuhan yang pantas dan berhak disembah serta dijadikan

²⁶⁵ Abul Qasim Abdul Karim Hawazin al-Qusyairi al-Naisaburi, *Risalah Qusyairiyah*, Jakarta: Pustaka Amani, 2002, hal. 4.

²⁶⁶ Abdul Jabbar Adlan, dkk, *Teks book, Dirosat Islamiyah, Pengantar Ilmu Tauhid dan Pemikiran Islam...*, hal. 38.

²⁶⁷ Abdullah bin Abdul Muhsin At-Turki, *Dasar-dasar Aqidah Para Imam Salaf* (terjemahan Nabhani Idris), Jakarta: Qalam, 1995, hal. 161.

²⁶⁸ Muhammad Sa'id Al-Qahthani, *Memurnikan Laa Ilaaha Illallah* (terjemahan Abu Fahm dan Mohammad Hatta), Depok: Gema Insani, 2006, hal. 19.

²⁶⁹ Said Aqil Siroj, *Tasawuf sebagai Kritik Sosial: Mengedepankan Islam sebagai Inspirasi bukan Aspirasi*, Bandung: Mizan, 2006, hal. 317.

²⁷⁰ Yusuf Al-Qaradhawi, *Akidah Salaf dan Kholaf* (terjemahan Ahmad Jazuli), Jakarta: Pustaka Al-Kausar, 2006, hal. 13.

tempat merendah setiap hamba dalam peribadatnya.²⁷¹ Salah satu contoh ayat yang mencerminkan tauhid ini seperti pada Surah al-Baqarah/2: 163, sebagai berikut di bawah ini:

وَاللَّهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ

Dan Tuhanmu adalah Tuhan yang Maha Esa; tidak ada Tuhan melainkan Dia yang Maha Pemurah lagi Maha Penyayang. (al-Baqarah/2: 163)

Tauhid uluhiyah secara tersirat mengandung nilai-nilai ibadah hanya kepada Allah, oleh karena itu memungkinkan untuk dikatakan secara tidak langsung *tauhid uluhiyah* serupa pengertiannya dengan tauhid ubudiyah. Tauhid ubudiyah merupakan istilah tauhid yang disandarkan atau dinisbatkan pada kata *`ubud* (عِبُودٌ) yang berasal dari kata *`abada* (عَبَدَ) yang berarti beribadah.

Maksud *tauhid ubudiyah* secara istilah adalah tauhid yang memfokuskan pada upaya peribadatan hanya kepada Allah semata.²⁷² Salah satu contoh ayat yang berkenaan dengan tauhid ubudiyah ini, misalnya pada Surah al-Isrā`/17: 23 berikut di bawah ini:

وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا آفٌ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ﴿٢٣﴾

Dan Tuhanmu telah memerintahkan supaya kamu jangan menyembah selain Dia dan hendaklah kamu berbuat baik pada ibu bapakmu dengan sebaik-baiknya. jika salah seorang di antara keduanya atau kedua-duanya sampai berumur lanjut dalam pemeliharaanmu, maka sekali-kali janganlah kamu mengatakan kepada keduanya perkataan «ah» dan janganlah kamu membentak mereka dan ucapkanlah kepada mereka perkataan yang mulia. (al-Isrā`/17: 23)

²⁷¹ Daud Rasyid, *Islam dalam Berbagai Dimensi*, Jakarta: Gema Insani Press, 1998, hal. 19.

²⁷² Zainuddin, *Ilmu Tauhid Lengkap...*, hal. 17.

Ketiga, tauhid asma dan sifat-sifat Allah. Secara etimologis tauhid asma dan sifat-sifat Allah terdiri dari dua kata yakni asma dan sifat. Dua kata ini berasal dari bahasa arab, kata asma adalah bentuk jamak dari kata *ism* yang artinya nama dan maksudnya nama-nama Allah SWT. Salah satu contoh ayat yang mengemukakan tentang asma atau nama-nama Allah ini adalah sebagai berikut:

وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٨٠﴾

Hanya milik Allah asma-ul husna (nama-nama yang baik), maka bermohonlah kepada-Nya dengan menyebut asma-ul husna itu dan tinggalkanlah orang-orang yang menyimpang dari kebenaran dalam (menyebut) nama-nama-Nya. Nanti mereka akan mendapat balasan terhadap apa yang telah mereka kerjakan. (al-A`raf/7: 180)

Sedangkan kata sifat dari tauhid asma dan sifat-sifat Allah yaitu bahwa kata sifat adalah bentuk jamak dari kata *sifah* yang artinya sifat dan maksudnya adalah sifat-sifat Allah SWT. Arti sifat dalam bahasa Arab mencakup segala informasi yang melekat pada suatu objek seperti besar kecilnya objek, tinggi rendahnya objek, warnanya objek, keelokannya dan juga termasuk perbuatannya, kepemilikannya, keadaannya, gerakannya, dan informasi lainnya. Sehingga arti kata sifat dalam bahasa Arab berbeda sekali dengan arti kata sifat dalam bahasa Indonesia yang hanya berarti mempunyai sifat atau karakter tertentu. Contoh dari makna sifat dalam pengertian ini adalah seperti Allah memiliki tangan, Allah memiliki kaki, Allah turun ke langit dunia, Allah bersemayam di Arsy, Allah tertawa, Allah murka, atau juga Allah berbicara.²⁷³

²⁷³ Sa`ad bin Abdurrahmān Niddan, *Maḥḥūm al-Asmā wa Ṣīfat*, Madīnah: Jami`ah Al-Islamiyah, t.t., hal. 79.

Adapun secara terminologis tauhid asma dan sifat-sifat Allah yaitu mengakui tentang nama dan sifat-sifat Allah yang telah ditetapkan Al-Qur`an dan Sunnah dan mengimaninya tanpa melakukan *tahrif*, *ta'wil*, *takyif*, dan *tamthil*, serta kemudian berupaya mensucikan-Nya dari segala kekurangan dan cela.²⁷⁴ Maksudnya adalah pada sifat Allah yang memiliki tangan, Allah memiliki kaki, Allah turun ke langit dunia, Allah bersemayam di Arsy, Allah tertawa, Allah murka, atau juga Allah berbicara harus diimani dan diyakini secara tekstual tanpa adanya perubahan makna secara kontekstual, sebagai kewajiban mematuhi yang telah ditetapkan oleh Al-Qur`an dan Sunnah.²⁷⁵

Dalam pengertian yang lain tauhid asma dan sifat-sifat Allah diartikan sebagai tauhid yang meyakini nama dan sifat Allah yang tidak sama dengan makhluk-Nya, nama dan sifat-sifat-Nya adalah agung dan sempurna, serta tidak boleh memberikan nama dan sifat yang dapat mengurangi kesempurnaan-Nya.²⁷⁶

Dalam tauhid asma dan sifat-sifat Allah SWT terkandung dua prinsip pokok yang harus diyakini yaitu, *Pertama*, wajib mengimani semua nama dan sifat-sifat Allah SWT yang disebutkan dalam Al-Qur`an dan Sunnah tanpa membedakan satu dengan yang lainnya serta mensucikan Allah SWT dari semua nama dan sifat-sifat yang tercela dan yang sangat tidak pantas seperti lupa, lelah, dan mengantuk. *Kedua*, wajib meyakini bahwa Allah SWT mempunyai nama dan sifat-sifat yang sempurna dan tidak ada sedikitpun kekurangannya,

²⁷⁴ *Tahrif* atau *ta'wil* yaitu merubah makna sebenarnya dari lafadz, *ta'wil* adalah menghilangkan seluruh atau sebagian dari sifat-sifat Allah, *takyif* yakni mempertanyakan bagaimana keadaan atau sifat Allah SWT, sedangkan *tamthil* atau *tashbih* ialah menyerupakan sifat Allah dengan sifat makhluk-Nya. Lihat: Muḥammad bin Khalīfah at-Tamīmī, *Mu'taqidu Ablissunnah wa al-Jama'ah fi al-Asma al-Husnā*, Riyāḍ: Aḍwa al-Salāf, 1419 H, cet. I, Juz. 1, hal. 29.

²⁷⁵ Uthmān Jum'ah Ḍamiriyah, *Madkhal Lidirosāt al-Aqīdah al-Islāmīyah*, Jeddah: Maktabah al-Sawādī li al-Taūzī', 1417 H, hal. 240.

²⁷⁶ Yazid bin Abdul Qadir Jawas, *Syarah Aqidah Ahlus Sunnah wal Jama'ah...*, hal. 162.

serta tidak ada satu pun makhluk yang menyamai sifat Allah. Diikuti dengan ketidakinginan untuk menanyakan bagaimana Allah SWT memiliki sifat tertawa, bagaimanakah bentuk tangan Allah, atau bagaimanakah wajah Allah.²⁷⁷

Terkait dengan sifat-sifat Allah SWT dalam tauhid asma dan sifat Allah ini, sifat-sifat Allah dalam sudut pandang ahlu sunnah dibagi ke dalam dua macam yaitu sifat *thubutiyyah* dan sifat *salbiyah*.²⁷⁸

Pertama, sifat *thubutiyyah* yaitu sifat-sifat Allah yang telah ditetapkan dalam Al-Qur'an dan Sunnah. Sifat *thubutiyyah* terbagi menjadi dua macam yakni sifat *dhatiyah* dan *fi'liyah*. Sifat *dhatiyah* adalah sifat-sifat Allah SWT yang memang senantiasa ada pada-Nya, seperti Maha Hidup (الْحَيُّ), Maha Mengetahui (الْعَلِيمُ), Maha Bijaksana (الْحَكِيمُ), Maha Melihat (الْبَصِيرُ), atau juga yang termasuk sifat *khbariyah* seperti tangan Allah (يَدُ اللَّهِ) dan wajah Allah (وَجْهُ اللَّهِ). Sedangkan sifat *fi'liyah* adalah sifat Allah yang berhubungan dengan kehendak Allah SWT, seperti bersemayam di atas 'Arsy dan *nuzul* atau turunnya Allah ke langit terendah setiap sepertiga malam terakhir.²⁷⁹

Kedua, sifat *salbiyah* yaitu sifat-sifat yang dinafikan atau ditiadakan dan ditolak Allah bagi-Nya baik yang disebutkan dalam Al-Qur'an maupun yang dikemukakan oleh Sunnah. Sifat *salbiyah* ini merupakan semua sifat yang terkait dengan kekurangan, jadi kemustahilan bagi Allah SWT untuk memilikinya, seperti maut (مَوْتٌ) atau kematian, tidur (نَوْمٌ), bodoh (جَهْلٌ), atau lupa (نِسْيَانٌ).²⁸⁰

²⁷⁷ Muḥammad bin Khalīfah at-Tamīmī, *Mu'taqīdu Ablissunnah wa al-Jama'ah fi al-Asma al-Husnā...*, hal. 71.

²⁷⁸ Muḥammad bin Ṣālih al-Uthaimin, *al-Qawā'id al-Mutsla fi Sifatillāh wa Asmāihī al-Husnā*, Madīnah: Jamī'ah al-Islāmiyah, 1421 H, Cet. III, Juz. 1, hal. 21-25.

²⁷⁹ Yazid bin Abdul Qadir Jawas, *Syarah Aqidah Ahlus Sunnah wal Jama'ah...*, hal. 167-169.

²⁸⁰ Muḥammad bin Ṣālih al-Uthaimin, *al-Qawā'id al-Mutsla fi Sifatillāh wa Asmāihī al-Husnā...*, hal. 24.

Dari pembahasan tentang ajaran tauhid ditinjau dari aspek teologis, maka dapat diungkapkan bahwa ajaran tauhid bisa disebut ilmu kalam, karena membahas eksistensi Tuhan dan segala sesuatu yang berhubungan dengan-Nya dengan pandangan filosofis. Dan ajaran tauhid juga bisa dinamai teologi Islam, karena membahas tentang Tuhan berdasarkan pada wahyu dan akal. Ditinjau dari aspek teologis ajaran tauhid yang meliputi *tauhid rububiyah*, *tauhid uluhiyah*, serta tauhid nama dan sifat-sifat Allah, merupakan ajaran tentang ketuhanan yang bersifat monoteisme dengan mempercayai adanya satu Tuhan yaitu Allah SWT yang trasenden, tunggal (Maha Esa), absolut, *person* yang berdiri sendiri, memiliki nama dan sifat-sifat yang etis dan sempurna serta sebagai Tuhan pencipta yang patut disembah dan ditaati segala perintah-Nya.

3. Ajaran Tauhid Ditinjau dari Aspek Budaya

Ajaran tauhid ditinjau dari aspek budaya dalam pembahasan ini berpijak pada konsep tentang relasi antara agama dan budaya.²⁸¹ Relasi antara keduanya menjadikan ajaran tauhid dapat dipahami bukan hanya sebagai teologi, melainkan juga sebagai sosiologi.²⁸²

Jika secara teologis ajaran tauhid bersifat normatif, maka secara sosiologis bersifat adaptif dan akomodatif terhadap budaya lokal.²⁸³ Dengan demikian ajaran tauhid secara sosiologis mempertimbangkan proses asimilasi, akulturasi dan

²⁸¹ Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays...*, hal. 68. Budaya atau kebudayaan dalam bahasa Inggris *culture*, dan dalam bahasa Latin *cultura* yang artinya pertanian, penggarapan, atau pemeliharaan. Lihat: J. Van Baal, *Sejarah dan Pertumbuhan Teori Antropologi Budaya Hingga Dekade 1970* (terjemahan J. Pery), Jakarta: Gramedia, 1987, hal. 14.

²⁸² Bryan S. Turner, *Sosiologi Agama* (terjemahan Daryatno), Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013, hal. 635.

²⁸³ Moh Soehadha, "Tauhid Budaya Strategi Sinergitas Islam dan Budaya Lokal dalam Perspektif Antropologi Islam," dalam *Jurnal TARJIH*, Vol. 13, No. 1, Tahun 2016, hal. 22.

integrasi antara Islam dan budaya.²⁸⁴

Mempertimbangkan proses asimilasi, akulturasi dan integrasi yang pernah terjadi antara Islam dan budaya di masa lalu atau masa kini menggambarkan bahwa perjumpaan keduanya tidak bisa dihindari sehingga menjadikan keduanya saling melengkapi antara satu dengan yang lainnya.²⁸⁵

Meskipun antara Islam dan budaya saling melengkapi, namun kenyataan ini seringkali menghadapi dua permasalahan yakni adanya sebagian kelompok muslim yang mengatakan bahwa Islam yang adaptif dan akomodatif terhadap budaya lokal cenderung sinkretis dan bernuansa syirik atau bidah. Dengan berbagai argumentasi mereka lontarkan sebagai penolakan tanpa mempertimbangkan terjadinya proses asimilasi, akulturasi dan integrasi antara Islam dan budaya yang berkesinambungan dan tidak mungkin dihindari.²⁸⁶ Sedangkan kelompok lainnya beranggapan bahwa Islam yang adaptif dan akomodatif terhadap budaya lokal tidak bertentangan dengan ajaran Islam, akan tetapi kelompok kedua ini seringkali menyampingkan urgensinya nilai-nilai normatif ajaran tauhid dalam Islam.²⁸⁷

Untuk menjembatani kedua kelompok tersebut di atas, maka perlu tinjauan ajaran tauhid dalam aspek budaya dengan pendekatan antropologis.²⁸⁸

²⁸⁴ Umma Farida, "Islam Pribumi dan Islam Puritan: Ikhtiar Menemukan Wajah Islam Indonesia Berdasar Proses Dialektika Pemeluknya dengan Tradisi Lokal," dalam *Jurnal Fikrah*, Vol. 3, No. 1, Tahun 2015, hal. 147.

²⁸⁵ Made Saihu, *Merawat Pluralisme Merawat Indonesia...*, hal. 1.

²⁸⁶ Umma Farida, "Islam Pribumi dan Islam Puritan: Ikhtiar Menemukan Wajah Islam Indonesia Berdasar Proses Dialektika Pemeluknya dengan Tradisi Lokal," dalam *Jurnal Fikrah...*, hal. 147.

²⁸⁷ Moh Soehadha, "Tauhid Budaya Strategi Sinergitas Islam dan Budaya Lokal dalam Perspektif Antropologi Islam," dalam *Jurnal TARJIH...*, hal. 16.

²⁸⁸ Menggunakan pendekatan antropologis karena antropologi merupakan ilmu pengetahuan yang objeknya adalah aspek faktual yakni kehidupan sehari-hari dari sistem kebudayaan manusia dan hasil karyanya. Lihat: J. Van Baal, *Sejarah dan Pertumbuhan Teori Antropologi Budaya Hingga Dekade 1970* (terjemahan J. Pery), hal. 15. Menurut E. B. Taylor antropologi adalah *the science of culture* (ilmu tentang budaya). Lihat juga: Paul Bohanan and Mark Glazer, ed., *High Points in Anthropology*, New York: Alfred A. Knopf, 1973, hal. 61.

Batasan budaya misalnya seperti yang dikemukakan oleh Koentjaraningrat yang menyebutkan bahwa ada tiga wujud kebudayaan yaitu adanya sistem ide atau gagasan, adanya bentuk kebudayaan sebagai tindakan (proses budaya), dan adanya bentuk kebudayaan sebagai hasil (produk budaya).²⁸⁹

Sedangkan pendekatan antropologis salah satunya adalah seperti yang dikemukakan oleh Roger M. Keesing yaitu, *Pertama*, pendekatan antropologis yang bersifat kognitif. Pendekatan kognitif yaitu suatu pendekatan yang memandang budaya sebagai sistem kognitif. *Kedua*, pendekatan antropologis yang bersifat adaptif yakni suatu pendekatan yang memandang kebudayaan sebagai sistem adaptif dengan lingkungan sekitar yang dapat dipelajari oleh manusia dari keyakinan dan perilaku mereka sendiri. *Ketiga*, pendekatan yang memandang kebudayaan manusia sebagai sistem simbol yang ada dalam masyarakat dan diakuinya serta disepakati bersama dalam penggunaannya dan maknanya.²⁹⁰

Dengan batasan budaya dan pendekatan antropologis seperti yang diuraikan di atas, maka agama sebagai sistem budaya juga memiliki sistem ide atau gagasan, memiliki tindakan sebagai proses, dan memiliki hasil atau produk agama. Artinya juga bahwa jika agama atau Islam dipandang sebagai sistem kebudayaan, maka Islam dengan ajaran tauhidnya dapat dipandang sebagai sistem kognitif, sistem adaptif, dan sistem simbol.²⁹¹

Agama sebagai sistem kognitif merupakan bentuk ideal bagi agama yang memiliki sistem gagasan atau ide yang khas dan bersifat abstrak yang gunanya untuk mengungkap hakikat

²⁸⁹ Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi*, Jakarta: PT. Rineka Cipta, 1990, hal. 186-187.

²⁹⁰ Achmad Fedyani Syaifuddin, *Antropologi Kontemporer: Suatu Pengantar Kritis Mengenai Paradigma*, Jakarta: Prenada, 2005, hal. 82-84.

²⁹¹ Clifford Geertz, *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa* (terjemahan Aswab Mahasin), Jakarta: Pustaka Jaya, 1983, hal. 178.

terdalam agama itu sendiri.²⁹² Misalnya agama sebagai sistem kognitif seperti Islam yang selalu bersifat aktif, substansif dan inklusif untuk menafsirkan dan merumuskan ulang nilai-nilai ajarannya guna menjawab problematika kehidupan masyarakat modern saat ini.²⁹³

Islam sebagai sistem kognitif yang merupakan sumber normatif dan inspiratif juga menganjurkan proses edukatif dan kreatif demi menemukan kembali intisari ajarannya.²⁹⁴ Artinya bahwa Islam sebagai sistem kognitif menjadi suatu ajaran agama yang bisa dipahami oleh pemeluknya dengan cara belajar.²⁹⁵ Adapun contoh dalam konteks ajaran tauhid dalam Islam yaitu seperti pembelajaran tentang tauhid yang diorientasikan untuk mentransformasikan keimanan kepada Allah ke dalam segala kegiatan sehari-hari yang bernilai ibadah kepada-Nya.²⁹⁶ Kuntowijoyo menyebut bentuk ajaran tauhid seperti ini dengan istilah humanisme-teosentris yaitu sistem nilai Islam yang sentralnya merupakan sistem tauhid dengan menjadikan Tuhan sebagai pusat dari segala sesuatu dan manusia harus mengabdikan sepenuhnya hanya kepada-Nya.²⁹⁷

Sedangkan agama sebagai sistem adaptif merupakan refleksi tindakan pemeluk agama dari keyakinannya dalam berinteraksi dengan lingkungan sekitar dan bergaul dengan sesama yang berbeda budaya dalam kehidupan sehari-hari.²⁹⁸ Agama sebagai sistem adaptif contohnya seperti setiap pemeluk

²⁹² Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi...*, hal. 186.

²⁹³ John L. Esposito dan John O. Voll, *Tokoh Kunci Gerakan Islam Kontemporer*, Jakarta: Murai Kencana, 2001, hal. 264.

²⁹⁴ Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan*, Jakarta: Desantara, 2001, hal. 110.

²⁹⁵ Moh Soehadha, "Tauhid Budaya Strategi Sinergitas Islam dan Budaya Lokal dalam Perspektif Antropologi Islam," dalam *Jurnal TARJIH...*, hal, 19.

²⁹⁶ Elida Elfi Barus, "Tauhid sebagai Fundamental Filsafat Ekonomi Islam," dalam *Jurnal Perspektif Ekonomi Darussalam*, Vol. 2, No. 1, Tahun 2016, hal. 69.

²⁹⁷ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam Interpretasi Untuk Aksi*, Bandung: Mizan, 1994, Cetakan VI, hal. 167.

²⁹⁸ Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi...*, hal. 188.

agama harus mampu menyesuaikan diri dengan lingkungan sekitar atau budaya setempat.²⁹⁹ Begitu pun Islam dengan ajaran tauhidnya, Al-Faruqi mengemukakan bahwa secara antropologis ajaran tauhid ini dipandang sebagai sistem adaptif, karena ajaran ini merupakan ajaran yang tumbuh dan berkembangnya terikat dengan realitas ruang dan waktu, atau dengan kata lain adalah lokalitas ajaran tauhid sebagai proses transformasi nilai-nilai ajaran tauhid ke dalam budaya lokal sehingga menjadi khasanah Islam.³⁰⁰

Terjadinya proses transformasi nilai-nilai ajaran tauhid ke dalam budaya lokal sebagai kenyataan. Menurut Bruce B. Lawrence kenyataan tersebut menggambarkan betapa ragamnya pola nilai-nilai keislaman yang ada itu pada masyarakat muslim di dunia luas. Lawrence mempertegas tidak ada lokasi dan budaya tunggal yang benar-benar identik dengan Islam, baginya nilai-nilai keislaman selalu hadir dengan wajah dan corak yang khas masing-masing daerah.³⁰¹ Misalnya di Indonesia, nilai-nilai ajaran tauhid yang diajarkan kepada masyarakatnya tidak melenyapkan unsur-unsur budaya lokal yang ada, akan tetapi justru mengakomodirnya dengan menyusupkan nilai-nilai tauhid ke dalamnya sehingga mampu mentransformasikan budaya lokal tersebut berubah menjadi lebih baik dan berguna.³⁰²

Ajaran tauhid yang mengakomodir budaya lokal Jawa yang pernah dilakukan para da'i yang dikenal dengan nama Walisongo bertujuan pula untuk mengembangkan kebudayaan

²⁹⁹ Moh Soehadha, "Tauhid Budaya Strategi Sinergitas Islam dan Budaya Lokal dalam Perspektif Antropologi Islam," dalam *Jurnal TARJIH...*, hal. 19.

³⁰⁰ Ismail R. Al Faruqi dan Lousi Lamnya Al Faruqi, *Atlas Budaya Islam* (terjemahan Ilyas Hasan), Jakarta: Mizan, 1998, hal. 15.

³⁰¹ Bruce B. Lawrence, *Islam Tidak Tunggal: Melepaskan Islam dari Kekerasan* (terjemahan Bagus Bagaskara), Jakarta: Serambi, 2004, hal. 11.

³⁰² John L. Esposito, *Dunia Islam Modern* (terjemahan M. Ali), Bandung: Mizan Media Utama, 2001, Juz. 2, hal. 306-307.

dan peradaban masyarakat Jawa yang sudah ada dan mengakui hak-hak kultural mereka secara Islami.³⁰³ Ajaran tauhid yang mengakomodir budaya lokal Jawa ini yang dipandang Bisri Affandi sebagai sinkretisme antara Islam dan Hindu pada awal dakwah Islam di Nusantara memang merupakan karakter ajaran tauhid dan para pendakwahnya yang adaptif dan akomodatif.³⁰⁴

Pandangan Affandi sejalan dengan pemikiran Amin Rais sebagaimana yang tertuang dalam gagasannya tentang tauhid sosial, menurutnya bahwa secara adaptif dan akomodatif ajaran tauhid seperti *tauhid rububiyah*, *tauhid uluhiyah* dan tauhid asma dan sifat-sifat Allah yang sudah tertanam di kalangan umat Islam dapat diturunkan ke dalam realitas budaya secara konkrit hingga menjadi Islam faktual dan aktual.³⁰⁵

Ajaran tauhid yang adaptif melahirkan realitas budaya yang khas seperti Islam Pribumi yang lebih menonjolkan ciri-ciri khusus keislaman yang bercorak budaya Nusantara.³⁰⁶ Contohnya wajah asli Islam Indonesia pada masyarakat Islam yang berada di ranah Tatar Sunda. Menurut Deden Sumpena masyarakat Islam yang berada di ranah Tatar Sunda bisa dikatakan sebagai satu madzhab tradisi Islam tersendiri yang ada dan terus berkembang juga berjalan secara harmonis serta menginternalisasikan nilai-nilai ajaran tauhid dalam budaya sunda hingga kemudian membentuk formulasi yang berbeda dengan formulasi Islam Jawa pada umumnya.³⁰⁷

³⁰³ Abdul Mun'im DZ, "Mempertahankan Keragaman Budaya," dalam *Jurnal Tashwirul Afkar*, Vol. 1, No. 14, Tahun 2003, hal. 4.

³⁰⁴ Bisri Affandi, *Pembaharu dan Pemurni Islam di Indonesia*, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 1999, hal. 74.

³⁰⁵ M. Amin Rais, *Tauhid Sosial: Formula Menggempur Kesenjangan*, Bandung Mizan, 1998, hal. 89.

³⁰⁶ Imdadun Rahmat, "Islam Pribumi: Mencari Wajah Islam Indonesia," dalam *Jurnal Tashwirul Afkar*, Vol. 1, No. 14, Tahun 2003, hal. 9.

³⁰⁷ Deden Sumpena, "Islam dan Budaya Lokal: Kajian terhadap Internalisasi Islam dan Budaya sunda," dalam *Jurnal Ilmu Dakwah*, Vol. 6, No. 191, Tahun 2012, hal. 7.

Adapun agama sebagai sistem simbol yang berfungsi untuk membangun motivasi yang kuat demi mempertahankan kepercayaan atau keyakinan dalam keberagamaan seseorang,³⁰⁸ misalnya setiap pemeluk agama mampu memformulasikan berbagai bentuk simbol agama yang tampak dalam sistem kepercayaan dan sistem rituanya.³⁰⁹ Hal demikian dikarenakan secara sosiologis agama dipahami sebagai sistem nilai yang bersifat normatif dan mampu memformulasikan berbagai konsep kepercayaan dan ritual yang teraktualisasikan dalam segala bentuk seperti perilaku baik dalam kehidupan sosial atau juga dalam bentuk simbolik.³¹⁰

Aktualisasi keberagamaan yang simbolik kemudian membentuk berbagai macam simbol agama baik yang bersifat doktriner teologis maupun yang bersifat sosio-kultural.³¹¹ Simbol yang bersifat doktriner sebagai simbol transenden yang wajib diterima oleh pemeluknya, sedangkan simbol yang bersifat sosio-kultural masih terbuka untuk diinterpretasi secara sosiologis.³¹² Meskipun keduanya secara teologis sakral bagi pemeluknya, namun secara antropologis keduanya sebagai produk budaya.³¹³

Simbol agama sebagai produk budaya disini juga mengacu pada pernyataan yang mengungkapkan bahwa penciptaan tradisi yang bisa berupa ritual merupakan suatu proses formalisasi yang disebut dengan simbolisasi yang terjadi pada masa lalu dan diinterpretasikan kembali dengan simbol-simbol masa kini.³¹⁴

³⁰⁸ Geertz Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays...*, hal. 90.

³⁰⁹ Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays...*, hal. 66. Lihat juga: Bryan S. Turner, *Agama dan Teori Sosial...*, hal. 88.

³¹⁰ Henri L. Tischer, *Introduction to Sociology*, Chicago: Holt, Rineheart and Winston, 1995, hal. 380.

³¹¹ Geertz Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays...*, hal. 110.

³¹² Y. A. Piliang, *Hipersemiotika: Tafsir Cultural Studies Atas Matinya Makna...*, hal. 309.

³¹³ Moh Soehadha, "Tauhid Budaya Strategi Sinergitas Islam dan Budaya Lokal dalam Perspektif Antropologi Islam," dalam *Jurnal TARJIH...*, hal, 19.

³¹⁴ Eko Punto Hendro, "Simbol: Arti, Fungsi, dan Implikasi Metodologisnya," dalam *Jurnal Endogami: Jurnal Ilmiah Kajian Antropologi...*, hal. 160.

Agama sebagai sistem simbol termasuk di dalamnya Islam dengan ajaran tauhid yang memiliki sistem simbol berbeda dengan sistem-sistem simbol yang pernah ada dalam sejarah. Sistem simbol tauhid ini menyimbolkan Tuhan secara transenden yakni menyimbolkan-Nya dengan sifat ketuhanan yang murni, berbeda dengan sistem simbol yang menyimbolkan Tuhan dengan benda seperti batu atau dengan seorang manusia yang sakti.³¹⁵ Contoh simbol ajaran tauhid yang menyimbolkan Tuhan secara transenden cukup dengan lafadz Allah (الله), sedangkan simbol Tuhan dalam ajaran lain seperti dalam bentuk patung yang berbentuk manusia.³¹⁶

Meskipun secara teologis simbol Tuhan yang ada dalam ajaran tauhid bersifat transenden, namun demikian keniscayaan simbol ajaran tauhid sebagai produk budaya tidak bisa dipungkiri, karena ajaran tauhid tidak bisa lepas dari budaya yang mempengaruhinya dalam memformulasikan berbagai macam simbol tauhid.³¹⁷

Ajaran tauhid tidak bisa lepas dari budaya yang mempengaruhinya sebagaimana ajaran tauhid yang datang di Jazirah Arab dengan mempertimbangkan proses asimilasi, akulturasi dan intergrasi dengan budaya Arab jahiliyah yang telah ada saat itu, misalnya sistem kepercayaan yang ada pada bangsa Arab jahiliyah sebelum mengenal tauhid adalah apabila mereka selesai wukuf di Arafah, mereka menyebut-nyebut nenek moyang mereka untuk kebanggaan, namun setelah ajaran tauhid diterima kebiasaan ini diperbaiki dengan cara menyebut nama Allah Yang Maha Esa sebagai simbol ketuhanan yang mereka percayai.³¹⁸

³¹⁵ Hazrat Inayat Khan, *Kesatuan Ideal Agama...*, hal. 204.

³¹⁶ M. Husein A. Wahab, "Simbol-Simbol Agama," dalam *Jurnal Substantia...*, hal. 81.

³¹⁷ N. K. Ridwan, *Agama Borjuis: Kritik Atas Nalar Islam Murni...*, hal. 133.

³¹⁸ Hamka, *Tafsir Al- Azhar Juzu' I-II*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1987, hal. 142.

Contoh lain yang terkait dengan ajaran tauhid tidak bisa lepas dari budaya yang mempengaruhinya yaitu kasus yang terjadi sebelum bangsa Arab bertauhid, mereka bertawaf atau mengelilingi Ka'bah dalam sistem ritual yang mereka lakukan tanpa menggunakan pakaian (telanjang), namun setelah ajaran tauhid diterima, mereka merubahnya dengan cara yang lebih baik dan terhormat sebagai simbol ritual yang mereka lakukan dalam bentuk ibadah haji.³¹⁹

Sistem simbol kepercayaan dan sistem simbol ritual bangsa Arab yang bertransformasi seperti di atas sebagai contoh bahwa ajaran tauhid mempertimbangkan proses asimilasi, akulturasi dan intergrasi dengan budaya Arab. Ini bisa diartikan bahwa simbol tauhid sebagai aktualisasi ajaran tauhid jika ditinjau dari aspek budaya, maka simbol tauhid tersebut bersifat konvensional.³²⁰

Sifat konvensionalnya ajaran tauhid berlaku dan terjadi juga pada masyarakat atau bangsa lain. Dalam konteks ini contohnya adalah seperti simbol tauhid pada masyarakat Islam di Nusantara yang bercorak budaya Jawa.³²¹ Misalnya terjadi berbagai variasi penyebutan nama Tuhan dalam masyarakat Jawa seperti Gusti Allah, Pangeran,³²² dan Allah Kudusul `Almi.³²³ Variasi penyebutan nama Tuhan ini merupakan produk budaya dari hasil akulturasi antara budaya lokal Jawa, agama Hindu, dan ajaran tauhid dalam Islam.³²⁴

³¹⁹ Muḥammad Ḥusain Ḥaekal, *Ḥayat Muḥammad*, Qāhīrah: Dār al-Ma`ārif, 1965, hal. 15. Lihat juga: Muhammad Husain Haekal, *Sejarah Hidup Muhammad* (terjemahan Ali Audah), Jakarta: Lentera Antar Nusa, 2009, hal. 17.

³²⁰ A. A. Berger, *Pengantar Semiotika: Tanda-tanda Dalam Kebudayaan Kontemporer...*, hal. 29.

³²¹ P. Berger, and T. Luckman, *The Social Construction of Reality...*, hal. 133.

³²² Kata Pangeran berasal dari bahasa Jawa kuno yang artinya raja. Lihat: Zoetmulder & Robson, *Kamus Jawa Kuna-Indonesia*, Jakarta: Gramedia, 1995, hal. 897. Kata Pangeran juga bisa berarti pendeta atau tuan. Lihat: Prawiroatmodjo, *Baoesastra Jawa-Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1980, hal. 96.

³²³ Kudusul `Almi artinya Allah Yang Maha Suci dan Maha Mengetahui. Lihat: Ali Mutahar, *Kamus Arab-Indonesia*, Jakarta: Mizan, 2005, hal. 768.

³²⁴ Yuli Kurniati Werdiningsih, "Variasi Nama Tuhan dalam Teks Serat Sastra Gending, Kajian Akulturasi terhadap Sastra Suluk," dalam *Jurnal el Harakah*, Vol. 19, No. 1, Tahun 2017, hal. 79.

Terjadinya variasi penyebutan nama Allah dalam masyarakat Jawa merupakan corak simbol tauhid masyarakat Jawa yang khas. Terjadinya hal ini menurut Damami dikarenakan memang dalam bertauhid bagi setiap muslim tidak bisa lepas dari perilaku budaya atau tidak lepas dari keniscayaan produk budaya. menurutnya pula bahwa esensinya bertauhid itu bukan untuk kepentingan Tuhan, akan tetapi untuk kepentingan manusia dalam mengaktualkannya ke dalam berbagai bentuk perilaku yang mencerminkan ketauhidan seperti pada ritual (ibadah) atau ke dalam bentuk simbol yang diyakini kesakralannya.³²⁵

Pernyataan Damami bahwa bertauhid untuk kepentingan manusia bukan untuk kepentingan Tuhan, serupa dengan apa yang dikemukakan oleh Kuntowijoyo. Menurut Kuntowijoyo di dalam bertauhid seorang muslim harus memusatkan diri hanya kepada satu Tuhan (tauhid), tetapi tujuan akhirnya adalah untuk kepentingan manusia seluruhnya bukan untuk Tuhan. Arus balik yang terjadi setelah ketauhidan ini adalah aktualisasi ke dalam bentuk perilaku baik yang berguna untuk orang banyak serta arus baliknya ketauhidan tersebut juga melahirkan sistem simbol yang dibentuk oleh adanya proses dialektika antara sistem tauhid dan sistem budaya.³²⁶

Arus balik bertauhid yang melahirkan sistem simbol tauhid, secara fungsional terstruktur di dalam Islam kemudian memformulasikan berbagai macam simbol keyakinan dan simbol ritual.³²⁷ Keduanya membentuk berbagai macam sistem simbol yang meliputi simbol kognitif, simbol moral, simbol ekspresif, dan simbol konstitutif.³²⁸

³²⁵ Moh. Damami, "Cara Akidah Menyapa Kebudayaan," dalam <https://www.suaramuhammadiyah.id/2016/03/13/cara-akidah-menyapa-kebudayaan/>. Diakses pada 13 Maret 2016.

³²⁶ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam Interpretasi Untuk Aksi...*, hal. 229.

³²⁷ M. Husein A. Wahab, "Simbol-Simbol Agama," dalam *Jurnal Substantia...*, hal. 81.

³²⁸ Sumandiyo, *Seni Dalam Ritual Agama...*, hal. 27.

Simbol kognitif yang terbentuk dari ajaran tauhid adalah berbagai macam simbol yang berkoheren dengan ilmu pengetahuan dalam Islam.³²⁹ Contohnya seperti konsep ketuhanan yang diklasifikasi dalam ajaran tauhid menjadi tiga kategori yaitu *tauhid rububiyah*, *tauhid uluhiyah*, dan tauhid asma dan sifat-sifat Allah.³³⁰ Secara kognitif ketiga kategori ini merupakan perwujudan dari upaya memberikan simbol Tuhan yakni Allah SWT dengan kemahatunggalannya yang bersifat transenden juga tidak bisa diserupai dengan apa pun.

Sedangkan simbol moral yang terbentuk dari ajaran tauhid adalah simbol-simbol yang berhubungan sekali dengan berbagai ketentuan hukum yang bersifat normatif.³³¹ Bentuk simbol moral dari ajaran tauhid ini berpijak pada konsep *amar ma`ruf nahiy munkar* (perintah untuk menyeru kepada kebaikan dan mencegah kemunkaran) yang terdapat dalam Al-Qur`an. Konsep tersebut sebagaimana yang dikemukakan oleh Kuntowijoyo, menurutnya bahwa *amar ma`ruf nahiy munkar* ini merupakan rumusan sistem simbol yang berorientasi pada upaya membebaskan manusia dari segala macam kegelapan (*dzulumat*) dan membebaskan manusia dari syirik.³³²

Kemudian simbol ekspresif yang terbentuk dari ajaran tauhid merupakan simbol-simbol yang berhubungan dengan seni.³³³ Contohnya pentas seni wayang yang pernah diselenggarakan oleh para wali di Nusantara dalam dakwahnya

³²⁹ M. Sastrapratedja, dkk, *Manusia Multi Dimensional; sebuah Renungan Filsafat*, Jakarta: PT. Gramedia, 1983, hal. 69.

³³⁰ Muhammad Idrus Romli, *Madzhab al-Asy'ari, Benarkah Ahlussunnah Wal-Jama'ah? Jawaban Terhadap Alirah Salafi...*, hal. 227.

³³¹ M. Sastrapratedja, dkk, *Manusia Multi Dimensional; sebuah Renungan Filsafat*, Jakarta: PT. Gramedia, 1983, hal. 69.

³³² Kuntowijoyo, *Paradigma Islam Interpretasi Untuk Aksi...*, hal. 229.

³³³ Roland Robertson, *Agama dalam Analisa dan Interpretasi Sosiologis* (terjemahan A. Fedyani Saifuddin), Jakarta: CV. Rajawali, 1992, hal. 35.

menyebarkan ajaran tauhid.³³⁴ Menggunakan wayang sebagai simbol ekspresif yang terbentuk dari ajaran tauhid pada dasarnya bukanlah murni dari ajaran Islam, melainkan meminjam dari kebudayaan Hindu di India yang sangat populer pada saat itu dan digandrungi masyarakat Nusantara. Simbol ekspresif ajaran tauhid dalam perwayangan ini kemudian memunculkan simbol-simbol baru yang Islami seperti tokoh punakawan, lakon bima suci, dan jimat kalimasada.³³⁵

Dan yang berikutnya simbol konstitutif yakni simbol yang sangat berkohorensi dengan ajaran tauhid, karena simbol ini berisi dengan berbagai macam simbol keyakinan yang bersifat mutlak dan juga meliputi berbagai macam simbol ritual yang dogmatis.³³⁶ Contohnya seperti shalat sebagai model simbol ritual untuk menyembah Allah SWT, berkorban pada hari raya Iduladha dengan model simbol penyembelihan hewan kurban, atau berhaji yang disimbolkan dengan bangunan Ka'bah.³³⁷ Simbol konstitutif ini juga bisa dicontohkan pada ritual slametan yang seringkali dilakukan oleh masyarakat Islam di Jawa.³³⁸

Dari uraian di atas mengenai ajaran tauhid dalam tinjauan aspek budaya, maka dapat disebutkan bahwa ajaran tauhid tidak hanya menjadi ajaran yang bersifat normatif saja, akan

³³⁴ Secara bahasa wayang dalam bahasa Jawa berarti gambar, bayangan, atau citraan. Wayang dibuat oleh masyarakat Jawa pada zaman sebelum agama Hindu dianut dengan tujuan untuk menggambarkan bayangan roh-roh leluhur yang telah meninggal secara imajinatif sebagai upaya untuk menghormatinya. Biasanya wayang dibentuk dalam rupa seorang tokoh yang baik, seorang tokoh yang jahat, dan seorang tokoh yang lucu atau juga dalam rupa binatang, tumbuh-tumbuhan, dan raksasa. Lihat: Sri Mulyono, *Simbolisme dan Mistikisme dalam Wayang*, Jakarta: PT. Gunung Agung, 1979, hal. 54.

³³⁵ Moh Soehadha, "Tauhid Budaya Strategi Sinergitas Islam dan Budaya Lokal dalam Perspektif Antropologi Islam," dalam *Jurnal TARJIIH...*, hal, 29.

³³⁶ Roland Robertson, *Agama dalam Analisa dan Interpretasi Sosiologis...*, hal. 35.

³³⁷ Sumandiyo, *Seni Dalam Ritual Agama...*, hal. 11.

³³⁸ Andrew Beatty, *Varieties of Javanese Religion; An Anthropological Account*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, 35. Lihat juga: Andrew Beatty, *Variasi Agama di Jawa: Suatu Pendekatan Antropologi* (terjemahan Achmad Fedyani Saifuddin), Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999, hal. 43.

tetapi juga ajaran tauhid bersifat adaptif dan akomodatif terhadap budaya lokal dengan mempertimbangkan proses asimilasi, akulturasi dan integrasi antara Islam dan budaya. Ajaran tauhid yang bersifat adaptif dan akomodatif terhadap budaya lokal secara sosiologis juga merupakan sistem simbol yang dapat memformulasikan berbagai macam simbol-simbol dari ajarannya yang meliputi simbol kognitif, simbol moral, simbol ekspresif, dan simbol konstitutif.

Jadi ajaran tauhid ditinjau dari aspek budaya berbeda dengan ajaran tauhid yang ditinjau dari aspek teologis. Perbedaan keduanya adalah, jika pada aspek teologis esensi tauhid ada pada Allah SWT sebagai Tuhan yang transenden dan Maha Tunggal serta tidak bisa diserupai dengan apapun, sedangkan pada aspek budaya, ajaran tauhid yang mengesakan dan mensucikan Allah tersebut mempunyai arus balik yang diaktualkan oleh seseorang (masyarakat) yang bertauhid dengan berbagai macam simbol keyakinan dan simbol ritual. Misalnya pada simbol keyakinan, Tuhan disimbolkan dengan lafadz الله dalam bahasa Arab, dan disebut dengan Gusti Allah, Pangeran, dan Allah Kudusul Almi dalam bahasa Jawa, sedangkan pada simbol ritual seperti thawaf dengan cara mengitari Ka`bah dalam ibadah haji, dan ritual slametan dalam masyarakat Jawa.

D. Sakralisasi Simbol Tauhid

Pembahasan sakralisasi simbol tauhid berdasarkan pada teori sakral dan profan yang dikemukakan oleh Mircea Eliade dan Emile Durkheim. Keduanya sepakat adanya sakral dan profan dalam keberagamaan, namun keduanya berbeda dalam hal esensi yang sakral.³³⁹ Menurut Eliade yang sakral adalah kekuatan supernatural dalam *person* tunggal sebagai Tuhan dan segala sesuatu yang termanifestasi dari kekuatan

³³⁹ Daniel L. Pals, *Dekonstruksi Kebenaran Kritik Tujuh Teori Agama...*, hal. 222.

Tuhan (*hierophany*),³⁴⁰ sedangkan menurut Durkheim yang sakral adalah non-supernatural berupa kesepakatan kolektif masyarakat.³⁴¹

Adapun pembahasan pada sub bab ini akan dibatasi dengan dua anak sub bab yakni sakralisasi simbol tauhid dalam sistem ritual dan sakralisasi simbol tauhid dalam sistem kepercayaan. Berikut di bawah ini penjelasan masing-masing dari keduanya.

1. Sakralisasi Simbol Tauhid dalam Sistem Ritual

Sakralisasi merupakan suatu proses yang disepakati oleh satu masyarakat untuk mensucikan (mensakralkan) sesuatu yang dianggap suci oleh agama sehingga sesuatu tersebut memiliki kedudukan yang istimewa.³⁴²

Sedangkan pengertian simbol tauhid tidak terlepas dari pengertian simbol secara umum yang merupakan semua objek apapun dari produk atau hasil kebudayaan manusia yang bermakna dengan menggunakan lambang tertentu,³⁴³ biasanya sebagai metafora atau perumpamaan, bersifat konvensional dan spesial atas dasar kesepakatan kolektif bersama dalam suatu masyarakat,³⁴⁴ serta memiliki makna yang sangat variatif.³⁴⁵

Adapun sistem ritual adalah perilaku yang tetap dan sakral yang dilakukan secara teratur oleh sekelompok pemeluk suatu agama di suatu tempat tertentu, pada waktu tertentu dan menggunakan pakaian tertentu pula.³⁴⁶

Jadi sakralisasi simbol tauhid dalam sistem ritual bisa dikatakan merupakan suatu proses mensakralkan atau

³⁴⁰ Mircea Eliade, *The Sacred & The Profane The Nature of Religion...*, hal. 120.

³⁴¹ Emile Durkheim, *The Elementary Forms of The Religious Life...*, hal. 36.

³⁴² Komarudin Hidayat, "Sakral dan Profan," dalam *Sindonews...*, hal. 11.

³⁴³ John A. Saliba, *Homo Religiosus in Mircea Eliade...*, hal. 84.

³⁴⁴ A. Berger, *Pengantar Semiotika: Tanda-tanda Dalam Kebudayaan Kontemporer...*, hal. 30.

³⁴⁵ Deddy Mulyana, *Ilmu Komunikasi Suatu Pengantar...*, hal. 92.

³⁴⁶ Alfred North Withthead, *Religion in the Making...*, hal. 10. Lihat juga: Koentjaraningrat, *Beberapa Pokok Antropologi Sosial*, Jakarta: Dian Rakyat, 1985, hal. 56. Dan lihat juga: Imam Suprayogo, *Metodologi Penelitian Sosial-Agama*, Bandung: Remaja Rosda Karya, 2001, hal. 41.

mensucikan simbol-simbol tauhid seperti bangunan Ka`bah, masjid, Al-Qur`an, kalimat *tayyibah*, atau kalimat tauhid dalam bentuk ritual tertentu yang disebut dengan ibadah.³⁴⁷

Sakralisasi simbol tauhid dalam sistem ritual dirumuskan atas dasar bahwa ajaran tauhid bukan hanya seperangkat nilai-nilai normatif dari agama Islam, melainkan juga merupakan sistem simbol yang mengikat keberagamaan pemeluknya.³⁴⁸ Keterikatan dengan sistem simbol nampak jelas sekali dalam ritual atau ibadah yang dijadikan sebagai lambang berinteraksi dengan Allah sebagai Tuhan yang disembah. Simbol atau lambang interaksi dengan Allah dalam ritual atau praktek ibadah dilakukan, salah satu alasannya karena terdapat jarak antara yang disimbolkan (Allah) dengan seorang hamba.³⁴⁹

Interaksi antara seorang hamba dengan Allah dalam sistem ritual ajaran tauhid diistilahkan dengan *hablum minallah* (حَبْلٌ مِنَ اللَّهِ).³⁵⁰ Adapun bentuk konkritnya adalah ibadah yang diwajibkan oleh Allah SWT bagi hamba-hamba-Nya untuk dipatuhinya dengan kesadaran iman bahwa itu merupakan tugas yang sangat mendasar atau sebagai fungsi transendensi manusia sebagai hamba Allah SWT.³⁵¹ Ibadah sebagai interaksi seorang hamba dengan Allah dalam batasan ini adalah sebagai

³⁴⁷ Kata ibadah berasal dari bahasa Arab yaitu (عبادة-عبادة). Lihat: Louis Ma'lūf, *al-Munjid fi al-Lughah*, Beirut: Dār al-Masyriq, 1977, hal. 483. Secara istilah ibadah adalah upaya dengan semaksimal mungkin untuk mengikuti segala perintah Allah dan mematuhi segala aturannya dalam kehidupan yang dimulai dari akil balig sampai meninggal dunia. Lihat juga: Yūsuf al-Qardlāwi, *Ibādah Fi al-Islām*, Beirut: Muassasah al-Risālah, 1408 H/ 1988 M, hal. 28. Dan lihat: Yusuf al-Qardlawi, *Ibādah Fi al-Islam* (terjemahan Abdul Karim), Bangil: Pustaka Abdul Muis, 1981, hal. 35. Lihat juga: Abu A'la al-Maududi, *Fundamentals of Islam* (terjemahan Ahsin Muhammad), Bandung: Pustaka, 1984, hal. 107.

³⁴⁸ Nur Syam, *Madzhab-Madzhab Antropologi...*, hal. 14.

³⁴⁹ M. Banton, ed., *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, London: Tavistock, 1966, hal. 96-98.

³⁵⁰ *Hablum minallah* (حبل من الله) diartikan sebagai perjanjian dari Allah bagi hamba-hamba-Nya dalam berinteraksi dengan-Nya dengan segala bentuk peribadatan. Lihat: Yusuf al-Qardlawi, *Ibādah Fi Al-Islam...*, hal. 40.

³⁵¹ Muji Sutrisno, *Manusia Dalam Pijar-Pijar Kekayaan Domensinya*, Yogyakarta: Kanisius, 1993, hal. 60.

ibadah *maḥḍoh* atau ibadah murni yang meliputi beberapa hukum untuk dilakukannya seperti wajib, sunnah, *farḍu ʿain*, dan *farḍu kifayah* sebagaimana yang telah ditetapkan oleh syariat hukum Islam.³⁵²

Jika ritual diartikan sebagai perilaku yang tetap bagi pemeluk dalam kepercayaannya yang bersifat keramat (sakral) dan dilakukannya secara teratur, di suatu tempat, dengan media tertentu, pada waktu tertentu dan menggunakan pakaian tertentu pula,³⁵³ maka contoh ritual ajaran tauhid disini adalah sholat yang telah ditentukan waktunya sebanyak lima waktu di masjid, juga seperti ibadah haji setiap tahun pada bulan tertentu di Mekah.³⁵⁴ Contoh lainnya adalah ritual dalam bentuk berdzikir dan berdoa dengan cara membaca Al-Qurʿan atau mengucapkan kalimat *ṭayyibah* (kata yang baik), *al-asmā al-husnā* (nama-nama yang baik) yang dimiliki Allah SWT, atau dengan kalimat tauhid yakni *lā ilāha illallāh* (لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ).³⁵⁵

Contoh ibadah di atas tampak sebagai sakralisasi simbol tauhid dalam sistem ritual yang dilakukan secara teratur dan terus menerus dari generasi ke generasi baik sejak awal Islam datang di tanah Arab maupun sampai saat ini di Indonesia merupakan ekspresi atau ungkapan perasaan dan motivasi yang kuat oleh pelakunya serta memiliki interpretasi untuk dipahami maksudnya.³⁵⁶ Dengan kata lain maksud atau tujuan semua ritual yang ada dalam ajaran tauhid mempunyai makna yang sangat penting bagi pelakunya.³⁵⁷ Jadi secara interpretatif

³⁵² Al-Sayid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, Beirut: Dār al-Fikr, 1983, jilid 1, hal. 71.

³⁵³ Alfred North Whitehead, *Religion in the Making...*, hal. 10. Lihat juga: Koentjaraningrat, *Beberapa Pokok Antropologi Sosial*, hal. 57. Dan juga: Imam Suprayogo, *Metodologi Penelitian Sosial-Agama...*, hal. 42.

³⁵⁴ Sumandiyo, *Seni Dalam Ritual Agama...*, hal. 12.

³⁵⁵ Abul A'la al-Maududi, *Prinsip-prinsip Islam...*, hal. 70.

³⁵⁶ Clifford Geertz, *Kebudayaan dan Agama*, Yogyakarta: Kanisius, 1992, hal. 2.

³⁵⁷ A. G. Honig JR, *Ilmu Agama*, Jakarta: PT. BPK Gunung Mulia, 1988, hal. 157.

semua contoh ritual atau praktek ibadah tersebut memiliki makna dan tujuan.³⁵⁸

Adapun makna yang terkandung dalam contoh ritual atau ibadah di atas yaitu pada dasarnya sebagai simbol atau lambang untuk mendekatkan diri kepada Allah SWT.³⁵⁹ Dalam ungkapan yang serupa Koentjaraningrat menyebutnya sebagai interaksi dan komunikasi antara seorang hamba dengan Tuhannya.³⁶⁰ Sedangkan dalam pandangan Bustanuddin Agus, makna ritual atau praktek ibadah tersebut adalah ekspresi atau ungkapan perasaan harapan pelakunya agar mendapatkan keselamatan di dunia dan di akhirat serta memperoleh keberkahan rezeki dari Allah SWT.³⁶¹

Ekpresi atau ungkapan perasaan harapan seorang hamba dalam berinteraksi dengan Allah dalam berbagai ritual yang dilakukan meskipun secara kasat mata dalam wujud penghormatan terhadap suatu benda seperti bangunan Ka'bah dalam ritual thawaf pada haji, namun pada esensinya ritual tersebut merupakan sakralisasi simbol tauhid dalam upaya mengaplikasikan *tauhid uluhiyah*.³⁶² Proses sakralisasi bukan pada bangunan Ka'bahnya, namun hakikatnya adalah meyakini Allah sebagai Tuhan pemilik Ka'bah Yang Maha Esa, serta menyembah-Nya dalam bentuk mengikuti segala perintah-Nya termasuk mengelilingi Ka'bah (*thawaf*) dalam melaksanakan ritual ibadah haji.³⁶³ Hal demikian sebagaimana menjadi

³⁵⁸ Secara interpretatif maksudnya adalah menggunakan pendekatan interpretatif Clifford Geertz yang berupaya menemukan makna simbol dalam sistem ritual. lihat: Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays...*, hal. 67. Lihat juga: Clifford Geertz, *Kebudayaan dan Agama...*, hal. 23.

³⁵⁹ Hari Susanto, *Mitos Menurut Pengertian Mircea Eliade*, Yogyakarta: Kanisius, 1987, hal. 61.

³⁶⁰ Koentjaraningrat, *Sejarah Teori Antropologi*, Jakarta: UI Press, 1987, hal. 81.

³⁶¹ Bustanuddin Agus, *Agama Dalam Kehidupan Manusia*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2007, hal. 95.

³⁶² Zainuddin, *Ilmu Tauhid Lengkap...*, hal. 25.

³⁶³ Muhammad Taqi Misbah Yazdi, *Filsafat Tauhid...*, hal. 67.

tujuan dari *tauhid uluhiyah* yakni untuk mensucikan dan mengangungkan Allah SWT sebagai Tuhan yang disembah.³⁶⁴

Mensucikan Allah dalam ibadah haji yang merupakan salah satu contoh proses sakralisasi bisa juga dikatakan sebagai aplikasi atau realisasi dari *tauhid uluhiyah* atau sebagai realisasi dari kalimat tauhid *lā ilāha illallāh* (لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ),³⁶⁵ alasannya juga karena secara jelas mengandung nilai ibadah hanya kepada Allah yang relevan dengan pengertian dari tauhid ubudiyah yakni tauhid yang memfokuskan pada peribadatan hanya kepada Allah.³⁶⁶ Ibadah hanya kepada Allah pada sakralisasi simbol tauhid dalam sistem ritual menjadi mutlak dilakukan, karena ibadah kepada selain Allah merupakan tindakan yang menyimpang dari ajaran tauhid yang disebut sebagai perilaku syirik.³⁶⁷

Selain adanya makna dan tujuan yang terkandung dalam ritual atau praktek ibadah dalam ajaran tauhid seperti yang disebutkan di atas, juga secara interpretatif dalam ritual atau praktek ibadah tersebut sangat terkait dengan proses struktur sosial masyarakat dan psikologisnya.³⁶⁸ Keterkaitannya nampak jelas sekali pada semua ritual yang ada dengan masyarakat Arab dan budayanya sebagai fenomena yang ditiru pada proses mensakralkan simbol tauhid.³⁶⁹

³⁶⁴ Yusuf al-Qardlawi, *Ibadah Fi Al-Islam...*, hal. 42.

³⁶⁵ Abdullah bin Abdul Muhsin At-Turki, *Dasar-dasar Aqidah Para Imam Salaf...*, hal. 162.

³⁶⁶ Zainuddin, *Ilmu Tauhid Lengkap...*, hal. 5.

³⁶⁷ Perilaku syirik adalah perilaku yang menyerupakan makhluk ciptaan Allah SWT dengan Allah SWT sehingga yang diserupai tersebut diyakini dapat memberikan manfaat dan bahaya serta dijadikan tempat bergantung seperti halnya Allah SWT. Lihat: Abdurahmān bin Hasan Alu al-Shaikh, *Fathul Majid Sharh Kitāb al-Taubid*, Beirut: Dār al-Fikri, 1399 H/ 1979 M, hal. 79. Lihat juga: Abdurahman bin Hasan Alu Asy Syaikh, *Fathul Majid Penjelasan Lengkap Kitab Tauhid* (terjemahan Izzudin Karim dan Abdurrahman Nuryaman), Jakarta: Pustaka Shifa, 2011, hal. 154.

³⁶⁸ Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays...*, hal. 67. Lihat juga: Clifford Geertz, *Kebudayaan dan Agama*, hal. 24.

³⁶⁹ Achmad Fedyani Saiffudin, *Antropologi Kontemporer: Suatu Pengantar Kritis Mengenai Paradigma...*, hal. 298.

Sebagai contohnya adalah hampir semua sistem ritual yang ada sangat terikat dengan bahasa Arab. Ritual shalat, berhaji, berdzikir atau membaca Al-Qur`an, semua itu tidak bisa dipisahkan dari bahasa Arab. Hal demikian mengingatkan pada keniscayaan adanya koherensi simbol dengan agama dan bahasa yang kuat. Al-Qur`an yang berbahasa arab, yang awalnya bahasa ini sebagai budaya Arab yang profan, namun kemudian menjadi sakral setelah digunakan sebagai bahasa wahyu dari Tuhan.³⁷⁰ Kesakralan Al-Qur`an dengan bahasa Arab sebagai budaya tersebut ternyata menjadikannya juga sebagai seperangkat sistem simbol yang meliputi sistem ritual.³⁷¹

Secara interpretatif, artinya juga bisa dikatakan bahwa sistem ritual ajaran tauhid terikat dengan budaya dalam bentuk bahasa Arab yang menjadikan bahasa Arab yang profan menjadi sakral. Jadi sakralisasi simbol tauhid dalam sistem ritual memungkinkan untuk bisa dikatakan sebagai transformasi sesuatu yang profan ke dalam sesuatu yang sakral.³⁷²

Meskipun demikian, transformasi sesuatu yang profan ke dalam sesuatu yang sakral pada sakralisasi simbol tauhid dalam sistem ritual, bukanlah semata-mata tercipta karena kesepakatan kolektif masyarakat muslim saja, sebagaimana dalam teori Durkheim,³⁷³ akan tetapi juga memang diyakini karena yang profan seperti bahasa Arab tersebut termanifestasi dari kekuatan Tuhan atau atas dasar wahyu Allah sehingga menjadi sakral sebagaimana yang disebutkan dalam teori sakral Eliade yang diistilahkan dengan *hierophany*.³⁷⁴

Hierophany dalam ajaran tauhid, keberlakuannya sangat luas misalnya berlaku pada para malaikat, para wali, atau

³⁷⁰ Komarudin Hidayat, "Sakral dan Profan," dalam *Sindonews...*, hal. 5.

³⁷¹ Deddy Mulyana, *Ilmu Komunikasi: Suatu Pengantar...*, hal. 80.

³⁷² Clifford Geertz, *Kebudayaan dan Agama* (terjemahan Francisco Budi Hardiman)..., hal. 50.

³⁷³ Emile Durkheim, *The Elementary Forms of The Religious Life...*, hal. 36.

³⁷⁴ Daniel L. Pals, *Dekonstruksi Kebenaran Kritik Tujuh Teori Agama...*, hal. 230.

tempat-tempat suci di Mekah, meskipun demikian tetap dalam batas-batas yang ditentukan oleh Al-Qur`an dan Sunnah.³⁷⁵ Keberlakuannya atas dasar rasa keimanan atau keyakinan yang dimiliki oleh setiap muslim walaupun keistimewaan atau kesakralan sesuatu tersebut tidak terlihat oleh kasat mata.³⁷⁶ *Hierophany* dalam ajaran tauhid bisa dikatakan sebagai etika religius dalam Islam yang dikembangkan menjadi keyakinan yang kemudian diritualkan sebagai realisasi dari proses sakralisasi simbol tauhid dalam sistem ritual.³⁷⁷

Hierophany atau segala sesuatu yang termanifestasi dari wahyu Allah dan juga tercipta karena kesepakatan kolektif masyarakat muslim, keduanya merupakan hal sangat penting dalam membatasi sesuatu yang sakral dan perlu disakralkan sesuai dengan proporsinya. Keberlakuan keduanya secara ketat digunakan pada proses sakralisasi simbol tauhid dalam sistem ritual untuk menghindari terjadinya pencemaran pada kesakralan yang sesungguhnya.³⁷⁸

Misalnya pada kasus sinkretisme antara ajaran tauhid dalam Islam dengan budaya lokal yang melahirkan berbagai macam sistem ritual dan simbol-simbolnya yang sakral,³⁷⁹ namun esensi sakralnya seringkali bersifat kolektif atas dasar kesepakatan bersama yang biasanya terjadi dari proses penciptaan atau tradisi suatu masyarakat bukan dari manifestasi kekuatan Tuhan.³⁸⁰

Esensi sakral sinkretisme yang tercipta dan bersifat kolektif tersebut bisa dikatakan merupakan suatu proses sakralisasi

³⁷⁵ Nurdinah Muhammad, "Memahami Konsep Sakral dan Profan dalam Agama-Agama," dalam *Jurnal Substantia...*, hal. 272.

³⁷⁶ Zakiah Darajat, *Perbandingan Agama*, Jakarta: Bumi Aksara, 1983, hal. 68.

³⁷⁷ Bustanuddin Agus, *Agama dalam Kehidupan Manusia: Pengantar Antropologi Agama*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2006, hal. 82.

³⁷⁸ Mariasusai Dhavamony, *Fenomenologi Agama...*, hal. 87.

³⁷⁹ Amri Marzali, "Agama dan Kebudayaan," dalam *UMBARA: Indonesian Journal of Anthropology*, Vol. 1, No. 1, Tahun 2012, hal. 59.

³⁸⁰ Rick Brown, "Contextualization Without Syncretism," dalam *International Journal of Frontier Missions*, Vol. 23, No. 3, Tahun 2006, hal. 133.

dalam sistem ritual yang mentransformasikan budaya lokal yang profan menjadi sakral. Sakralisasi semacam inilah yang disebut oleh Durkheim sebagai karakteristik yang sakral pada sesuatu yang profan karena melalui ritus yang berulang kali dilakukan dalam waktu, tempat, pakaian dan cara tertentu.³⁸¹

Sesuatu yang profan menjadi sakral melalui ritus dalam sinkretisme contohnya adalah seperti ritual sesajen (sajian) yang dilakukan oleh masyarakat Bugis di daerah Tawau Sabah dihadirkan saat kelahiran, perkawinan, kematian, dan naik untuk pasang atap rumah. Sajian itu berisi air mentah, pisang, pembakaran dupa, nasi, dan telur rebus.³⁸² Contoh lainnya yaitu ritual sesaji mahesa lawung pada masyarakat Keraton Surakarta Hadiningrat yang biasanya diadakan dengan penyembelihan kerbau yang kucuran darah pertamanya, kepalanya, paru, hati, jantung, dan sebagian dagingnya sebagai sesajen (sajian).³⁸³ Contoh berikutnya yakni ritual nyadran yang dilakukan masyarakat Jawa dengan menjadikan kuburan leluhur, kuburan orang-orang shaleh (para wali) tempat yang sakral.³⁸⁴

Contoh-contoh ritual yang disebutkan di atas merupakan sakral yang tercipta dan bersifat kolektif yang terdapat pada sinkretisme dan dilakukan bertujuan agar diberikan

³⁸¹ Beberapa karakteristik yang sakral yaitu, *Pertama*, sesuatu yang sakral mempunyai kedudukan dan kekuatan yang superior; *Kedua*, yang sakral memiliki perberbedaan dari keyakinan satu agama dengan agama yang lainnya; *Ketiga*, sesuatu yang sakral tidak boleh tercampuri atau tersentuh dengan yang profan; *Keempat*, yang sakral diliputi oleh berbagai ritus; *Kelima*, sesuatu yang profan dapat menjadi sakral melalui ritus. Lihat: Emile Durkheim, "Dasar-dasar Sosial Agama," dalam Roland Roberston, *Agama dalam Analisa dan Interpretasi Sosiologi...*, hal. 35.

³⁸² Suraya Sintang, "Fenomena Sinkretisme-Islam Dalam Adat Resam Masyarakat Bugis: Kajian Kes Daerah Tawau, Sabah," dalam *Jurnal Institut Peradaban Melayu*, Vol. 1, No. 5, Tahun 2003, hal. 6.

³⁸³ Purwadi, *Upacara Tradisional Jawa, Menggali Untaian Kearifan Lokal*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005, hal. 45. Lihat juga: Suwardi Endraswara, *Mistik Kejawaen: Sinkretisme, Simbolisme dan Sufisme dalam Budaya Spiritual Jawa*, Yogyakarta: Narasi, 2003, hal. 61.

³⁸⁴ Nyadran adalah salah satu ritual sebagian masyarakat Jawa dalam rangka menghormati arwah leluhur dengan cara melakukan slametan di kuburan leluhur yang diadakan setelah tanggal 15 pada bulan Syaban sampai menjelang awal Ramadhan. Lihat: Karkono Kamajaya Partokusumo, *Kebudayaan Jawa Perpaduan Dengan Islam...*, hal. 246.

keselamatan dan dilimpahkan keberkahan bagi masyarakat yang melakukannya.³⁸⁵ Akan tetapi ritual-ritual seperti itu secara normatif seringkali disebut dengan istilah bidah yang menyimpang dari nilai-nilai murni ajaran tauhid yang ada.³⁸⁶

Bidah adalah ritual atau suatu praktek ibadah yang dibuat-buat dan menyerupai syariat Islam serta dilakukan dengan tujuan berlebih-lebihan dalam beribadah kepada Allah.³⁸⁷ Contoh-contoh ritual sinkretisme seperti ritual sesajen, ritual sesaji mahesa lawung, atau ritual nyadran, memang nampak jelas sekali menjadi ritual yang termasuk dalam pengertian bidah tersebut, karena semua contoh ritual tersebut hanya berasal dari tradisi budaya setempat yang kurang didukung oleh unsur manifestasi dari wahyu Allah (Al-Qur`an dan Sunnah), sehingga bisa disebut sebagai bidah hakiki yakni ritual yang baru tanpa dalil *syara`*.³⁸⁸

Bidah dalam sistem ritual sinkretisme dapat berkonotasi negatif dalam sudut pandang normatif, karena memang berlawanan dengan upaya purifikasi ajaran Islam.³⁸⁹ Misalnya pada ritual sesaji mahesa lawung yang di antara pelaksanaannya sangat menyimpang jauh dari syariat Islam yang ada. Adapun salah satu pelaksanaan yang menyimpang tersebut adalah memendam kepala kerbau yang telah disembelih sebagai sesajen dengan tujuan agar diberikan keselamatan dan dilimpahkan keberkahan.³⁹⁰

³⁸⁵ S. Suryo, *Upacara Tradisional dan Ritual Jawa*, Surakarta: Buana, 2001, hal. 56.

³⁸⁶ Umma Farida, "Islam Pribumi dan Islam Puritan: Ikhtiar Menemukan Wajah Islam Indonesia Berdasar Proses Dialektika Pemeluknya dengan Tradisi Lokal," dalam *Jurnal Fikrah*..., hal. 147.

³⁸⁷ Sa'ad Yūsuf Abū Azīz, *al-Sunan wa al-Mubtadi'āt*, Qāhīrah: Maktabah al-Taūfiqiyah, t.t, hal. 20.

³⁸⁸ Sa'ad Yusuf Abu Aziz, *Buku Pintar Sunnah dan Bid'ah* (terjemahan Masturi Irham dan Moh. Asmuni Taman), Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2006, hal. 30.

³⁸⁹ Nashih Nashrullah, "Sinkretisme Agama Lokal," dalam <https://www.republika.co.id/berita/mrtc8/sinkretisme-agama-lokal>. Diakses pada 3 Mei 2015.

³⁹⁰ Purwadi, *Upacara Tradisional Jawa, Menggali Untaian Kearifan Lokal*..., hal. 46. Lihat juga: Suwardi Endraswara, *Mistik Kejawen: Sinkretisme, Simbolisme dan Sufisme dalam Budaya Spiritual Jawa*..., hal. 62.

Contoh lainnya seperti juga pada ritual nyadran yang dilakukan masyarakat Jawa dengan tujuan mencari berkah dari kuburan orang-orang yang dianggap keramat yang melahirkan sikap mengagung-agungkan kuburan tersebut serta melakukan acara ritual khusus untuk memuliakannya seperti halnya beribadah kepada Allah. Orang-orang yang dianggap keramat dalam kuburan tersebut diyakini mampu memberikan manfaat bagi orang yang memintanya.³⁹¹ Jadi ritual seperti ini bukan hanya bidah, bahkan melahirkan perilaku syirik dalam bentuk meminta pertolongan kepada orang yang sudah mati di kuburan.³⁹²

Contoh ritual sinkretisme tersebut di atas sulit sekali terlepas dari katogori bidah yang diharamkan oleh syariat Islam.³⁹³ Wajar sekali jika kemudian muncul resistensi terhadapnya dalam bentuk kesadaran keagamaan dalam sudut pandang normatif yang terkadang bersikap intoleran terhadap para pelaku bidah yang dianggap menyimpang dari manhaj sunnah, sehingga kemudian mereka bersikap menggeneralisasikan semua ritual atau ibadah yang lahir dari sistem ritual sinkretisme dengan penilaian negatif.³⁹⁴

Namun demikian, konotasi negatif terhadap sistem ritual sakral sinkretisme yang tercipta dan bersifat kolektif seperti contoh di atas bukanlah satu-satunya penilaian yang dilakukan, akan tetapi penilaian positif juga bisa dilakukan terhadap sistem ritual sinkretisme dalam upaya sakralisasi simbol tauhid

³⁹¹ Syamsul Azizul bin Marinsah, “Unsur Sinkretisme dalam `Urf dan Adat Masyarakat Bajau di Sabah: Analisis dari Perspektif Hukum Islam,” *Disertasi*, Kuala Lumpur: Universitas Malaya, 2017, hal. 108.

³⁹² Siti Khatimah, “Sinkretisme Agama Dalam Sistem Moralitas Jawa,” *Disertasi*, Semarang: Universitas Islam Negeri Walisongo, 2015, hal. 87.

³⁹³ Nāsir bin Abdurrahmān bin Muḥammad Al-Juda`i, *Al-Tabaruk Anwā`uhu wa Abk>muhu*, Qāhirah: Dār Ibnil Jauzi, 1426 H/ 2005 M, hal. 406.

³⁹⁴ Peter Beyer, *Religion and Globalization*, London: Sage Publications, 1994, hal. 3. Lihat juga: Bassam Tibi, “Islamic Humanism vs Islamism: Cross-Civilization Bridging,” dalam *An Interdisciplinary Journal*, Vol. 95, No. 3, Tahun 2012, hal. 230 dan 254.

dalam sistem ritual, tentunya dengan mempertimbangkan proses asimilasi, akulturasi dan integrasi antara Islam dan budaya.

Jika pada contoh ritual di atas disebut penilaian negatif dilakukan sebagai bidah hakiki yang tercipta yang tidak berdasarkan pada manifestasi wahyu Allah (Al-Qur`an dan Sunnah), maka pada penilaian positif berikutnya berdasarkan pada konsep bidah *idhafiyyah* yaitu suatu ritual yang tercipta oleh tradisi namun masih ada dalil syara` (Al-Qur`an dan Sunnah) yang mendukungnya.³⁹⁵ Disamping itu pula penilaian positif tersebut berdasarkan pada adanya arus balik positif setelah bertauhid. Maksudnya adalah nilai-nilai ketauhidan membawa dampak positif bagi masyarakat Islam yang melahirkan segala perilaku atau perbuatan baik dan meninggalkan segala perbuatan buruk.³⁹⁶ Juga penilaian positif terhadap ritual sakral yang tercipta oleh tradisi dibatasi dengan upaya mensakralkan simbol-simbol tauhid dalam sistem ritualnya tanpa berlebihan melampaui batas dari proporsinya.³⁹⁷

Salah satu contoh ritual sinkretisme yang bernilai positif dan memungkinkan untuk disebutkan disini adalah ritual slametan yang sering dilakukan oleh masyarakat Islam di Jawa.³⁹⁸ Ritual slametan biasanya diadakan sebagai manifestasi masyarakat dalam bersyukur kepada Allah atas karunia-Nya yang telah memberikan keselamatan, misalnya selamat dari musibah, selamat dari kelahiran, atau juga untuk memperoleh keselamatan saat akan melakukan kegiatan tertentu. Acara ini seringkali dilakukan dengan berbagai macam doa atau dzikir yang bersumber dari Al-Qur`an dan diucapkan bersama-sama

³⁹⁵ Sa`ad Yusuf Abu Aziz, *Buku Pintar Sunnah dan Bid`ah...*, hal. 31.

³⁹⁶ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam Interpretasi Untuk Aksi...*, hal. 229.

³⁹⁷ Komarudin Hidayat, "Sakral dan Profan," dalam *Sindonews...*, hal. 6.

³⁹⁸ Andrew Beatty, *Varieties of Javanese Religion; An Anthropological Account*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, 35. Lihat juga: Andrew Beatty, *Variasi Agama di Jawa: Suatu Pendekatan Antropologi...*, hal. 43.

yang dipimpin oleh salah seorang sepuh masyarakat.³⁹⁹

Ritual slametan dikatakan sebagai sakralisasi simbol tauhid dalam sistem ritual yang bernilai positif, karena ia bisa menjadi realitas keberagaman yang mengadopsi secara adaptif dan akomodatif tradisi lokal yang tidak bertentangan dengan ajaran Islam dan justru bahkan memperkuat ajaran Islam secara terus menerus secara transformatif.⁴⁰⁰ Selain itu juga, ritual slametan merupakan simbol yang bermakna persatuan dan kesatuan dari adanya realitas golongan yang berbeda dari berbagai latar golongan sosio-kultural dan juga ideologi yang ada pada masyarakat Islam di Nusantara yang dilakukan bertujuan agar mendapatkan keselamatan dan keberkahan dari Allah SWT.⁴⁰¹

Dari pembahasan di atas, maka dapat diungkapkan bahwa sakralisasi simbol tauhid dalam sistem ritual memungkinkan untuk bisa dikatakan sebagai transformasi sesuatu yang profan ke dalam sesuatu yang sakral. Transformasi dari yang profan ke dalam sesuatu yang sakral ini terjadi karena adanya manifestasi dari wahyu Allah, dan juga tercipta karena adanya kesepakatan kolektif masyarakat. Sakralisasi simbol tauhid dalam sistem ritual yang termanifestasi dari wahyu Allah seperti sholat, haji, membaca Al-Qur`an, dan berdzikir yang semuanya merupakan ritual atau ibadah yang dilakukan dan terikat dengan bahasa Arab yang awalnya profan sebagai budaya Arab, namun kemudian menjadi sakral. Sedangkan sakralisasi simbol tauhid dalam sistem ritual yang tercipta dan bersifat kolektif terbagi menjadi dua yakni, *Pertama*, ritual atau ibadah yang bernilai

³⁹⁹ Mohamad Maulana Magiman, "Ritual "Makan Tahun" Masyarakat Kedayan di Kampung Selanyau," *Disertasi*, Kuala Lumpur: Universitas Malaya, 2012, hal. 113.

⁴⁰⁰ Nur Syam, "Tradisi Islam Lokal Pesisiran: Studi Kontruksi Sosial Upacara pada Masyarakat Pesisir Palang Tuban Jawa Timur," *Disertasi*, Surabaya: Universitas Airlangga, 2012, hal. 95.

⁴⁰¹ Andrew Beatty, *Variasi Agama di Jawa: Suatu Pendekatan Antropologi...*, hal. 44.

negatif karena mengandung unsur bidah dan syirik dalam sistem ritual sinkretisme seperti ritual sesajen (sajian), ritual sesaji mahesa lawung, dan ritual nyadran. *Kedua*, ritual atau ibadah yang bernilai positif dalam sistem ritual sinkretisme seperti ritual slametan, karena ritual slametan ini masih ada dalil Al-Qur`an dan Sunnah yang mendukungnya.

2. Sakralisasi Simbol Tauhid dalam Sistem Kepercayaan

Sakralisasi simbol tauhid dalam sistem kepercayaan berpijak pada pengertian umum istilah dari sistem kepercayaan yang diartikan sebagai sebuah ekspresi dari perasaan pemeluk suatu agama yang bertahan terus menerus hingga diwariskan secara historis,⁴⁰² serta diaktualkan ke dalam bentuk konsepsi mengenai kepercayaan kepada Tuhan.⁴⁰³

Sedangkan maksud pembahasan dari sakralisasi simbol tauhid dalam sistem kepercayaan disini adalah aktualisasi konsep ketuhanan yang bersifat monoteisme dengan mempercayai adanya satu Tuhan yaitu Allah SWT yang trasenden, tunggal (Maha Esa), absolut, *person* yang berdiri sendiri, memiliki nama dan sifat-sifat yang etis dan sempurna serta sebagai Tuhan pencipta yang patut disembah dan ditaati segala perintah-Nya.⁴⁰⁴

Adapun paradigma yang dibangun dalam proses sakralisasi simbol tauhid dalam sistem kepercayaan ini adalah paradigma tauhid yang mengemukakan konsep Tuhan sebagai *rabb* atau Allah sebagai Tuhan pencipta (*tauhid rububiyah*) dan Tuhan sebagai *ilah* atau Allah sebagai Tuhan yang disembah (*tauhid uluhiyah*), dan untuk mengetahui hakikat

⁴⁰² Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays...*, hal. 67.

⁴⁰³ Koentjaraningrat, *Pengantar Antropologi*, Jakarta: Rienka Cipta, 2005, hal. 203-204.

⁴⁰⁴ Moehamad Thahir Badsrie, *Syarah Kitab Al-Tauhid Muhammad bin Abdul Wahab...*, hal. 25. Lihat juga: Louis Leahy, *Dunia, Manusia, dan Tuhan: Antologi Pencerahan Filsafat dan Teologi...*, hal. 71. Lihat juga: Alfred North Witthead, *Religion in the Making...*, hal. 33.

sesungguhnya Tuhan tersebut melalui Al-Qur`an.⁴⁰⁵

Dengan Al-Qur`an dan seperangkat bahasanya diyakini dapat menjembatani pemahaman secara akurat terhadap simbol-simbol ketuhanan yang trasenden, tunggal (Maha Esa), absolut, *person* yang berdiri sendiri, memiliki nama dan sifat-sifat yang etis dan sempurna,⁴⁰⁶ sehingga jarak antara manusia sebagai hamba dengan Tuhannya teratasi dengan simbol Tuhan yang benar dan tidak menyimpang.⁴⁰⁷

Penyimpangan terhadap simbol Tuhan memang seringkali terjadi dalam sejarah keberagamaan manusia.⁴⁰⁸ Misalnya pada masa Nabi Nuh AS, penyimpangan terhadap simbol Tuhan yang dilakukan oleh umatnya yakni Tuhan disimbolkan oleh mereka dengan nama-nama seperti Wad, Suwa`, Yagus, Ya`uq, dan Nasr yang diambil dari nama-nama orang shaleh yang telah meninggal dunia. Pada masa Nabi Musa AS, umatnya mempertuhankan seorang raja yang bernama Fir`aun sebagai simbolisasi kepercayaan terhadap Tuhan pada saat itu.⁴⁰⁹ Selanjutnya pada masa Nabi Muhammad SAW, kaum musyrikin Mekah saat itu mempercayai Tuhan yang disimbolkan dalam bentuk patung berhala seperti patung berhala Hubal, Lata, Uzza, dan Manat.⁴¹⁰

Contoh-contoh penyimpangan terhadap simbol Tuhan di atas, secara teologis pada sistem kepercayaan dalam Islam disebut dengan istilah syirik. Adapun batasan syirik yang berlawanan dengan proses sakralisasi simbol tauhid dalam

⁴⁰⁵ Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysic of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of Worldview of Islam...*, hal. 90.

⁴⁰⁶ Deddy Mulyana, *Ilmu Komunikasi: Suatu Pengantar...*, hal. 79.

⁴⁰⁷ Supriyadi, "Bahasa, Simbol, dan Religi," dalam *Jurnal Humaniora...*, hal. 49-52.

⁴⁰⁸ Kaelany, *Islam Iman dan Amal Saleh*, Jakarta: Rineka Cipta, 2000, hal. 13.

⁴⁰⁹ Khairul Ghazali, *Mereka Bukan Thaghut Meluruskan Salah Paham Tentang Thaghut*, Jakarta: Grafindo Khazanah Ilmu, 2011, hal. 87.

⁴¹⁰ Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam Dirasah Islamiyah II*, Jakarta: Rajawali Pers, 2000, hal. 15.

sistem kepercayaan disini adalah syirik yang bermakna menyamakan Allah SWT dengan segala sesuatu selain-Nya dalam *rububiyah*, uluhiyah, serta asma dan sifat-Nya sehingga memberikan simbol yang menyimpang dan tidak pantas bagi Allah SWT.⁴¹¹

Simbol yang menyimpang dan tidak pantas bagi Allah SWT tersebut seringkali diwakilkan dengan beberapa istilah yang terdapat dalam Al-Qur`an di antaranya yaitu *آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ* (*ālihatun illallāh*) yang artinya Tuhan selain Allah, *دُونِ اللَّهِ مِنْ* (*min dunillāh*) artinya selain Allah, *صَاحِبَةٌ* (*Ṣāhibah*) artinya Tuhan beristri, *وَلَدٌ* (*walad*) artinya Tuhan beranak, *وَدَا، سُوَاعًا*, *وَدَا، سُوَاعًا*, *يَعُوْثُ، يَغُوْثُ، نَسْرًا* (*waddan, suwāan, yaghūts, yauq, nasr*) sebagai simbol lima nama berhala), *الْجِبْتِ* (*al-jibti*), *الطَّاغُوتِ* (*al-ṭagūt*), atau bisa juga *ظُلْمٌ عَظِيمٌ* (*ẓulmun aẓīm*) artinya kezaliman yang besar.

Simbol-simbol sebagai perwakilan dari syirik seperti yang disebutkan di atas secara historis dalam Islam mencerminkan beberapa perilaku di antaranya yakni identik dengan penyembahan terhadap selain Allah dalam wujud berhala sebagaimana yang pernah terjadi pada masyarakat Arab sebelum Islam datang.⁴¹² Model syirik semacam ini termasuk bentuk syirik dalam *rububiyah*-Nya yaitu menyekutukan Allah dengan sesuatu selain Allah.⁴¹³ Disamping syirik yang identik dengan bentuk penyembahan terhadap berhala, juga istilah-istilah yang mewakili simbol syirik dalam Al-Qur`an tersebut menggambarkan perilaku penyembahan terhadap manusia oleh manusia.⁴¹⁴

⁴¹¹ Abdurahmān bin Hasan Alu al-Shaikh, *Fathul Majīd Sharh Kitāb al-Taubīd*, hal. 77. Lihat juga: Shahih Bin Fauzan Bin Al-Fauzan, *At-Taubīd li al-Shaf al-Awwal al-Āli, Kitāb Taubīd* (terjemahan Zaini)..., hal. 67.

⁴¹² M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur`an Tafsir Maudhu`i atas Pelbagai Persoalan Umat...*, hal. 16.

⁴¹³ Ibnu Taimiyyah, *al-Fatwā al-Hamawiyah al-Kubrā*, al-Qohirah: al-Salāfiyah, t.t, hal. 305.

⁴¹⁴ Khairul Ghazali, *Mereka Bukan Thaghut Meluruskan Salah Paham Tentang Thaghut...*, hal. 89.

Perilaku penyembahan terhadap manusia oleh manusia yang melahirkan simbol syirik bisa dikatakan merupakan bagian dari bentuk syirik dalam asma dan sifat-Nya.⁴¹⁵ Alasannya adalah pada tauhid asma dan sifat-sifat Allah wajib mengimani bahwa Allah SWT mempunyai nama dan sifat-sifat yang Maha Sempurna dan tidak serupa sedikitpun dengan sifat-sifat manusia. Selain itu keimanan tersebut tanpa melakukan *tamthil* atau *tashbih* yakni menyerupakan sifat Allah dengan sifat manusia.⁴¹⁶

Contoh syirik dalam simbol manusia sebagai Tuhan, misalnya pada sistem kepercayaan agama Sikh yang merupakan percampuran Islam dengan Hindu, doktrin ketuhanannya memformulasikan simbol Tuhan yang imanen dalam setiap makhluk termasuk manusia.⁴¹⁷ Contoh konkrit lainnya adalah pada sistem kepercayaan agama Druze yang merupakan percampuran Islam dengan pemikiran filsafat, doktrin ketuhanannya memformulasikan simbol Tuhan yang serupa dengan makhluk yang bisa lahir dan melahirkan sehingga memungkinkan sekali Tuhan menjelma menjadi manusia.⁴¹⁸ Keyakinan ini bagi pemeluk agama Druze akhirnya mempercayai pemimpin mereka yakni Tariq al-Hakim sebagai jelmaan Tuhan.⁴¹⁹ Kedua contoh tersebut secara umum menjelaskan formulasi simbol Tuhan yang menyimpang dari ajaran tauhid karena simbol Tuhan diserupai dengan sesuatu

⁴¹⁵ Abdurahmān bin Hasan Alu al-Shaikh, *Fathul Majīd Sharh Kitāb al-Tauhīd*, hal. 80. Lihat juga: Yazid bin Abdul Qadir Jawas, *Syarah Aqidah Ahlus Sunnah wal Jama'ah...*, hal. 170.

⁴¹⁶ Muḥammad bin Khalīfah at-Tamīmī, *Mu'taqīdu Ablissunnah wa al-Jama'ah fī al-Asma al-Husnā...*, hal. 28.

⁴¹⁷ Muhammad In'am Esha, "Agama Sikh di India (Sejarah Kemunculan, Ajaran dan Aktivitas Sosial-Politik)," dalam *Jurnal el-Harakah*, Vol. 8, No. 1, Tahun 2006, hal. 89.

⁴¹⁸ Yayasan Lembaga Sabda (YLSA), "Suku Druze di Libanon," dalam [https:// misi.sabda.org/suku_druze_di_libanon](https://misi.sabda.org/suku_druze_di_libanon). Diakses pada 31 November 2007.

⁴¹⁹ Chad Kasseem Radwan, "Assesing Druze Identity and Strategies For Perserving Druze Heritage in North America," *Disertasi* University of South Florida, 2009, hal. 70.

ciptaan Tuhan yakni manusia.⁴²⁰

Kalau pada penyimpangan simbol Tuhan yang muncul simbol Tuhan dalam wujud patung berhala sebagai bentuk syirik dalam *rububiyah*-Nya, dan pada penyimpangan simbol Tuhan yang berwujud manusia sebagai bentuk syirik dalam asma dan sifat-Nya, maka pada penyimpangan berikutnya adalah penyimpangan yang terjadi pada sistem kepercayaan yakni berupa keyakinan dalam hati bahwa ada kekuatan selain Allah yang dapat memberikan manfaat dan mudarat.⁴²¹

Bentuk keyakinan adanya kekuatan selain Allah yang dapat memberikan manfaat dan mudarat ini bisa dikatakan sebagai bentuk dari syirik dalam uluhiyah-Nya.⁴²² Keyakinan seperti ini seringkali memang dimiliki oleh sebagian manusia yang kafir dan sebagian orang yang keimanannya masih ada keraguan dalam hatinya.⁴²³ Fenomena keberagaman semacam ini kemudian menjadi suatu sistem kepercayaan yang berlawanan dengan proses sakralisasi simbol tauhid yang hanya mempercayai adanya satu Tuhan yaitu Allah SWT yang trasenden. Sistem kepercayaan tersebut berlawanan dengan sakralisasi simbol tauhid, karena ia merupakan sikap mendua dalam keyakinan terhadap kuasa Tuhan, dan sikap mendua ini sesuai dengan makna syirik yaitu menyekutukan Allah SWT dengan yang lain.⁴²⁴

Sikap mendua dalam keyakinan terhadap Tuhan atau mencampurkan kepercayaan kepada Allah dengan

⁴²⁰ Imam Khamenei, *Mendaras Tauhid Mengeja Kenabian* (terjemahan Fira Adimulya), Jakarta: Al-Huda, 2011, hal. 68.

⁴²¹ Shalih Ahmad Al-Syami, *Syekh Abdul Qadir Al-Jailani Kisah Hidup Sultan Para Wali dan Rampai Pesan Yang Menghidupkan Hati*, Jakarta: Zaman, 2012, Cet. 4, hal. 82.

⁴²² Ibnu Taimiyyah, *al-Fatwā al-Hamawiyah al-Kubrā...*, hal. 305.

⁴²³ M. Hasyim R, *Jalan Menuju Ma'rifah Untuk Lebih Mengetahui dan Meningkatkan Hati Nurani Kepada-Nya*, Jakarta: Lincah Store, 1993, hal. 65.

⁴²⁴ Abdurahmān bin Hasan Alu al-Shaikh, *Fathul Majīd Sharh Kitāb al-Taūhīd...*, hal. 90.

kepercayaan terhadap unsur kekuatan lain, misalnya meminta tolong kepada orang yang telah mati, meminta tolong pada jin, atau benda-benda yang dianggap keramat agar diberikan rizki, disembuhkan dari penyakit, dan diberikan keselamatan.⁴²⁵

Misalnya juga pada sistem kepercayaan yang masih ada di masyarakat Islam Jawa dengan ajaran kejawennya yang mempercayai adanya kekuatan selain Allah pada orang sakti yang telah mati masih mampu mencelakai atau menyelamatkan orang yang masih hidup.⁴²⁶ Juga seperti pada kepercayaan masyarakat Jawa yang masih percaya pada kekuatan benda-benda pusaka, percaya pada dukun atau paranormal dan percaya pada kuburan yang dapat memberikan pertolongan atau bencana.⁴²⁷ Mereka juga masih meyakini adanya kekuatan yang dahsyat sebagai penolong pada benda-benda bertuah seperti pada pusaka Kyai Jimat, kereta kencana, pusaka kraton Kasultanan Ngayogyakarta peninggalan Sri Sultan Hamengkubuwana V, keris pusaka milik ayah dari Jaka Sudra, cincin akik milik Haji Asrar, dan cundrik atau keris pusaka milik Abu Kasan.⁴²⁸

Sedangkan contoh lain yang terkait dengan sikap mendua dalam keyakinan terhadap Tuhan atau mencampurkan kepercayaan kepada Allah SWT dengan kepercayaan terhadap unsur kekuatan lain yaitu seperti yang terjadi pula pada masyarakat Islam Bajau di Sabah Malaysia yang masih sangat percaya bahwa roh nenek moyang yang telah meninggal mampu memberikan manfaat bagi yang hidup atau bencana

⁴²⁵ Ahmad bin Taimiyyah al-Harānī dan Muhammad bin `Abdul Wahhāb al-Najdī, *Majmu`ah al-Tauhid wa Tashtamilu ala Sittah wa `Ishrīn Risālah*, Beirut: Dār al-Fikri, t.t., hal. 130. Lihat juga: Yazid bin Abdul Qadir Jawas, *Syarah Aqidah Ahlus Sunnah wal Jama`ah...*, hal. 159.

⁴²⁶ Simuh, *Islam dan Pergumulan Budaya Jawa*, Bandung: Mizan, 2003, hal. 42.

⁴²⁷ Budiono Herusatoto, *Simbolisme dalam Budaya Jawa...*, hal. 57.

⁴²⁸ Kamidjan, *Peran Perempuan dalam Tradisi Nyadran di Kabupaten Sidoarjo...*, hal. 8.

jika seseorang melanggar adat yang ada.⁴²⁹

Semua contoh di atas baik pada kasus simbol syirik yang memformulasikan simbol Tuhan yang menyimpang maupun pada kasus sistem kepercayaan terhadap Tuhan yang mendua, semuanya merupakan gambaran yang mengungkapkan terjadinya sinkretisme yaitu suatu proses percampuran dua unsur keyakinan yang berbeda baik yang dipengaruhi oleh agama dan budaya maupun oleh agama dan filsafat. Jika ditinjau dari teori sakral dan profan Durkheim, maka proses percampuran tersebut termasuk di antara karakteristik yang sakral tidak boleh tercampuri atau tersentuh dengan yang profan.⁴³⁰

Karakteristik yang sakral tidak boleh tercampuri atau tersentuh dengan yang profan dalam teori Durkheim di atas, jika asumsi dasarnya adalah kepercayaan terhadap Allah yang transenden sebagai yang sakral tidak boleh tercampuri dengan kepercayaan lain yang profan dan menyimpang, maka proses sakralisasi simbol tauhid dalam sistem kepercayaan selanjutnya menolak sinkretisme yang diartikan sebagai percampuran antara ajaran tauhid, budaya dan filsafat,⁴³¹ karena sinkretisme berdampak munculnya sikap mendua dalam kepercayaan yakni disamping meyakini Allah sebagai Tuhan Yang Maha Kuasa, juga mempercayai kekuatan selain Allah. Sinkretisme juga berdampak melahirkan simbol-simbol Tuhan yang menyimpang dan menghilangkan kemahasucian Tuhan. Artinya sinkretisme sangat berdampak desakralisasi terhadap ajaran tauhid, sebagaimana yang dikemukakan oleh Hamka,

⁴²⁹ Syamsul Azizul bin Marinsah, "Unsur Sinkretisme dalam `Urf dan Adat Masyarakat Bajau di Sabah: Analisis dari Perspektif Hukum Islam," *Disertasi...*, hal. 117.

⁴³⁰ Emile Durkheim, "Dasar-dasar Sosial Agama," dalam Roland Roberston, *Agama dalam Analisa dan Interpretasi Sosiologi...*, hal. 36.

⁴³¹ Catherine Soaner, ed., *Oxford Dictionary, Thesaurus and Word Power Guide*, New York: Oxford University Press Inc., 2001, hal. 1311.

Anis Malik Toha dan Bhennita Sukmawati dalam pembahasan terdahulu.⁴³²

Penolakan terhadap sinkretisme karena alasan berdampak desakralisasi terhadap ajaran tauhid tersebut bersifat normatif dan berpijak pada penilaian terhadap sistem kepercayaan sinkretisme sebagai sistem kepercayaan baru, sistem kepercayaan tersendiri yang sangat berbeda dengan sistem kepercayaan ajaran tauhid.⁴³³ Cara pandang normatif seperti ini memang sangat berbeda dengan cara pandang deskriptif terhadap sinkretisme.⁴³⁴ Cara pandang deskriptif menerima sinkretisme hanya sebagai sistem ritual yang berdampak positif. Menurut mereka ajaran tauhid dalam aspek budaya melalui pendekatan interpretatif Clifford Geertz,⁴³⁵ bersifat adaptif dan akomodatif serta sangat mempertimbangkan proses asimilasi, akulturasi dan inetegrasi dengan budaya sehingga mampu mengekspresikan simbol-simbol ketauhidannya secara bijaksana seperti acara *selamatan*.⁴³⁶

Dengan demikian, maka bisa dikatakan bahwa ajaran tauhid sebagai proses sakralisasi menilai negatif terhadap

⁴³² Hamka menilai sinkretisme sebagai ancaman kemurnian nilai-nilai ketauhidan yang bertentangan dengan Islam. Lihat: Hamka, *Beberapa Tantangan Terhadap Ummat Islam di Masa Kini (Secularisme, Syncretisme dan Ma'siat)*, Jakarta: Penerbit Bulan Bintang, 1970, hal. 12-13. Lihat juga: Hamka, *Dari Hati ke Hati*, Jakarta: Gema Insani, 2016, hal. 194. Menurut Anis Malik Toha sinkretisme dapat berdampak desakralisasi ajaran tauhid bahkan sinkretisme bisa berubah menjadi agama baru dengan falsafah hidup dan tradisi yang sangat eksklusif. Lihat: Anis Malik Toha, *Tren Pluralisme Agama Tinjauan Kritis*, Depok: Perspektif Kelompok Gema Insani, 2015, hal. 92-96. Sedangkan Bhennita Sukmawati dalam disertasinya menolak Islam sinkretik (sinkretisme), karena dapat merusak ajaran murni Islam yaitu tauhid. Lihat: Bhennita Sukmawati, "Sinkretisme Pada Suku Madura," *Disertasi*, Malang: Universitas Muhammadiyah, 2015, hal. 208.

⁴³³ M. Dahlan Yacub Al-Barry, *Kamus Sosiologi Antropologi*, Surabaya: Indah, 2001, hal. 304.

⁴³⁴ Edwin Zenner, "Orthodox Hybridities: Anti-Syncretism and Localization in the Evangelical Christianity of Thailand," dalam *Anthropological Quarterly*, Vol. 78, No. 3, Tahun 2005, hal. 321.

⁴³⁵ Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays...*, hal. 65.

⁴³⁶ Andrew Beatty, *Varieties of Javanese Religion; An Anthropological Account*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, hal. 35. Lihat juga: Andrew Beatty, *Variasi Agama di Jawa: Suatu Pendekatan Antropologi...*, hal. 43.

sistem kepercayaan sinkretisme, namun memungkinkan untuk menilai positif terhadap sistem ritualnya seperti yang telah diuraikan terdahulu pada pembahasan sakralisasi simbol tauhid dalam sistem ritual. Untuk itu kritik Al-Qur`an terhadap sinkretisme yang akan dilakukan bertujuan untuk mengkritisi sistem kepercayaan sinkretisme bukan sistem ritualnya. Kritik terhadap sistem kepercayaan sinkretisme ini seperti yang dikemukakan oleh Edwin Zenner yang mengungkapkan bahwa sinkretisme mengancam keyakinan terhadap Tuhan sesungguhnya.⁴³⁷

Ancaman keyakinan terhadap Allah sebagai Tuhan Yang Maha Esa dari sinkretisme yang seringkali muncul ialah sistem kepercayaan panteistis.⁴³⁸ Sistem kepercayaan panteistis ini bertolak belakang dengan sistem kepercayaan ajaran tauhid yang monoteistis.⁴³⁹ Dalam sistem kepercayaan ajaran tauhid yang monoteistis bertujuan agar seluruh manusia mengakui Allah SWT sebagai penciptanya (*tauhid rububiyah*),⁴⁴⁰ dan meyakini pula bahwa hanya Allah SWT tuhan satu-satunya yang patut disembah (*tauhid uluhiyah*),⁴⁴¹ serta mensucikan nama-nama dan sifat-sifat-Nya dari semua nama dan sifat yang tidak layak bagi-Nya (*tauhid asma wa sifat*).⁴⁴² Untuk dapat mengaktualkan ketiganya harus melalui Al-Qur`an dan Sunnah yang hanya dimiliki agama Islam.⁴⁴³

⁴³⁷ Edwin Zenner, "Orthodox Hybridities: Anti-Syncretism and Localization in the Evangelical Christianity of Thailand," dalam *Anthropological Quarterly*...., hal. 585-617.

⁴³⁸ Thomas F. O'Dea, *Sosiologi Agama; Suatu Pengantar Awal*, Jakarta: Raja Wali Press, 1990, hal. 37-38.

⁴³⁹ Alfred North Whitehead, *Religion in the Making*...., hal. 32.

⁴⁴⁰ Shahih Bin Fauzan Bin Al-Fauzan, *At-Tauhid li al-Shaf al-Awwal al-Ali*, *Kitab Tauhid* (terjemahan Zaini)...., hal. 36.

⁴⁴¹ Muhammad Taqi Misbah Yazdi, *Filsafat Tauhid*...., hal. 64.

⁴⁴² Abdul Jabbar Adlan, dkk, *Teks book, Dirosat Islamiyah, Pengantar Ilmu Tauhid dan Pemikiran Islam*...., hal. 38.

⁴⁴³ Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysic of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of Worldview of Islam*...., hal. 89.

Ketiga bentuk tauhid tersebut yang menjadi sistem kepercayaan ajaran tauhid dan bersifat monoteistis tujuan utamanya adalah agar manusia meyakini satu Tuhan yaitu Allah SWT dengan Al-Qur`an dan Sunnah dalam beragama Islam. Berbeda dengan sistem kepercayaan sinkretisme yang panteistis dengan tujuan sistem kepercayaannya seringkali untuk kesatuan Tuhan bagi setiap agama yang berbeda.⁴⁴⁴

Di antara ajaran panteisme adalah imanensi atau keyakinan terhadap Tuhan yang imanen.⁴⁴⁵ Ajaran imanensi melahirkan berbagai simbol Tuhan yang jauh berbeda dengan simbol Tuhan dalam ajaran Tauhid. Tuhan dalam ajaran tauhid ini dipandang sebagai Maha Pencipta segala sesuatu yang bersifat transenden, tunggal (Maha Esa), absolut, dan *person* yang berdiri sendiri.⁴⁴⁶ Tuhan dalam ajaran tauhid juga memiliki nama dan sifat-sifat yang etis dan sempurna serta sebagai Tuhan pencipta yang patut disembah dan ditaati segala perintah-Nya.⁴⁴⁷ Ajaran tauhid melahirkan simbol Tuhan secara transenden cukup dengan lafadz Allah (الله).

Sedangkan ajaran imanensi melahirkan simbol ketuhanan dalam berbagai macam bentuk makhluk.⁴⁴⁸ Misalnya pada agama sinkretik Islam dan budaya Jawa yang dikenal dengan Agami Jawi, Tuhan disimbolkan oleh agama ini sebagai makhluk yang sangat kecil sehingga amat mudah melihat, sekaligus Tuhan Yang Maha Besar menjadi muara segala sesuatu.⁴⁴⁹ Selain itu juga dalam ajaran imanensi atau keyakinan

⁴⁴⁴ Anis Malik Toha, *Tren Pluralisme Agama Tinjauan Kritis...*, hal. 223.

⁴⁴⁵ Imanensi adalah sistem kepercayaan terhadap Tuhan yang imanen yang berarti bahwa Tuhan berada dalam struktur alam semesta dan ikut serta dalam kehidupan manusia. Lihat: Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1996, hal. 65.

⁴⁴⁶ Louis Leahy, *Dunia, Manusia, dan Tuhan: Antologi Pencerahan Filsafat dan Teologi...*, hal. 71.

⁴⁴⁷ Yazid bin Abdul Qadir Jawas, *Syarah Aqidah Ahlus Sunnah wal Jama'ah...*, hal. 162.

⁴⁴⁸ M. Husein A. Wahab, "Simbol-Simbol Agama," dalam *Jurnal Substantia...*, hal. 81.

⁴⁴⁹ Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa*, Jakarta: Balai Pustaka, 1984, hal. 312. Lihat juga: Simuh, *Islam dan Pergumulan Budaya Jawa*, Bandung: Mizan, 2003, hal. 41-42.

terhadap Tuhan yang imanen melahirkan simbol-simbol Tuhan yang menyerupai manusia bahkan Tuhan bisa menjelma jadi manusia.⁴⁵⁰ Tuhan yang sakral menjelma jadi manusia yang profan memungkinkan untuk disebut sebagai karakteristik yang sakral tercampur atau tersentuh dengan yang profan sehingga kedudukannya berubah menjadi yang profan artinya bukan sakralisasi yang terjadi akan tetapi justru sebaliknya profanisasi yang muncul dalam sistem kepercayaan.

Proses profanisasi terkait juga dengan karakteristik yang sakral dalam bentuk sesuatu yang profan dapat menjadi sakral melalui ritus. Karakter yang sakral ini titik tekannya pada sesuatu yang memang pada dasarnya profan namun disakralkan. Contohnya pada keyakinan terhadap Tuhan yang imanen dengan simbol Tuhannya adalah manusia jelmaan Tuhan yang disembah dalam berbagai ritual sakral.⁴⁵¹ Kepercayaan ini sangat terbantahkan oleh sakralisasi simbol tauhid dalam bentuk asma dan sifat-sifat Allah SWT yang berprinsip bahwa Allah SWT mempunyai nama dan sifat-sifat yang sempurna dan tidak ada satu pun makhluk termasuk manusia yang menyamai sifat Allah tersebut.

Tauhid dalam asma dan sifat-sifat Allah SWT juga sebagai proses sakralisasi dimbol tauhid dalam sistem kepercayaan yang menolak adanya proses sakralisasi yang berlebihan pada segala sesuatu selain Allah SWT. Misalnya pada bangunan Ka`bah, meskipun Ka`bah berkarakter yang sakral karena adanya manifestasi wahyu Allah, namun ia tetap bersifat fana, sangat berbeda dengan sifat Allah yang Maha Abadi, sebagaimana pada kaidah sifat-sifat Allah dalam sifat *salbiyah*. Oleh karena itu sakralisasi terhadapnya sebatas pada perintah

⁴⁵⁰ Yayasan Lembaga Sabda (YLSA), "Suku Druze di Libanon," dalam https://misi.sabda.org/suku_druze_di_libanon. Diakses pada 31 November 2007.

⁴⁵¹ Lorens Bagus, *Kamus Filsafat...*, hal. 66.

yang disebutkan dalam Al-Qur`an dan Sunnah. Jika sakralisasi dilakukan berlebihan terhadapnya, maka justru menjadi suatu proses profanisasi terhadap ajaran tauhid. Proses profanisasi yang dimaksud adalah merubah kedudukan sistem kepercayaan ajaran tauhid yang sakral menjadi profan.

Profanisasi seperti yang dimaksud di atas contohnya juga bisa disebutkan pada kasus kalimat tauhid yang mulanya sakral (suci) berubah menjadi profan ketika digunakan hanya untuk kepentingan politis, atau pada fenomena sakralisasi bendera tauhid yang sebenarnya profan namun kemudian menjadi sakral (suci) setelah adanya sakralisasi yang berlebihan dilakukan oleh sebagian kelompok keagamaan secara berlebihan melampaui batas dari proporsinya.⁴⁵² Fenomena ini menjadikan mereka sering disebut dengan istilah kelompok Islam revivalis yang berkonotasi negatif sebagai suatu gerakan politis yang mempropagandakan kembali kepada Al-Qur`an dan Sunnah.⁴⁵³

Kelompok ini tidak menjadikan ajaran tauhid sebagai ajaran yang inklusif, tetapi eksklusif. Mereka memandang ajaran ini hanya bersifat normatif, meskipun kenyataannya ajaran tersebut tidak bisa terlepas dari realitas budaya dan kekinian sehingga dituntut untuk kreatif, akomodatif, dan toleran yang perlu dilakukan.⁴⁵⁴

Profanisasi pada contoh mensakralkan manusia sebagai jelmaan Tuhan dan mensakralkan benda lainnya sebagai simbol Tuhan, sebenarnya dapat menjadi suatu proses desakralisasi ajaran tauhid. Maksudnya adalah penghapusan keyakinan terhadap yang sakral sesungguhnya yaitu Allah SWT, dengan cara mereduksinya sehingga menjadi yang profan baik teologis

⁴⁵² Komarudin Hidayat, "Sakral dan Profan," dalam *Sindonews...*, hal. 7.

⁴⁵³ Syafiq Hasyim, "Fundamentalisme Islam: Perebutan dan Pergeseran Makna," dalam *Jurnal Tashwirul Afkar*, Vol. 1, No. 13, Tahun 2002, hal. 8.

⁴⁵⁴ Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan...*, hal. 111.

maupun secara sosiologis.⁴⁵⁵ Untuk itu resakralisasi simbol tauhid dalam sistem kepercayaan perlu dilakukan sebagai upaya mengembalikan kesakralan yang absolut dimiliki oleh ajaran tauhid secara tepat dan benar dan tidak melampaui batas proporsinya serta tanpa mencampur adukan sesuatu yang profan dengan yang sakral.⁴⁵⁶

Sakralisasi simbol tauhid dalam sistem kepercayaan bukanlah profanisasi, akan tetapi devaluasi terhadap benda-benda selain Allah.⁴⁵⁷ Sedang esensi sakralisasi simbol tauhid dalam sistem kepercayaan adalah proses mensucikan Allah SWT semata bukan pada simbol-simbol-Nya, karena pada hakikatnya yang sakral itu mutlak hanyalah Allah sedangkan segala sesuatu selain Allah adalah yang profan.⁴⁵⁸

Sakralisasi hanya terhadap Allah SWT bukan pada simbol-Nya adalah esensi ajaran tauhid sebagai suatu sistem pembebasan bagi manusia dari segala keyakinan yang menyimpang.⁴⁵⁹ Atau sebagai pembebasan dari segala macam kepercayaan dan keyakinan yang palsu serta menyembah Tuhan yang palsu, bahkan pembebasan dari hawa nafsu sendiri.⁴⁶⁰ Sakralisasi hanya terhadap Allah seperti ini menjadi suatu upaya untuk merealisasikan kalimat tauhid dalam kehidupan bermasyarakat.⁴⁶¹ Sehingga sakralisasi simbol tauhid dalam

⁴⁵⁵ Sayyed Hossen Nasr, *Knowledge and The Sacred*, Lahore: Suhail Academy, 1988, hal. 113.

⁴⁵⁶ Abdul Quddus, "Islam Menjawab Krisis Lingkungan", dalam *Jurnal The Shcool, For Advanced Research SPS UIN Syarif Hidayatullah Jakarta*, Vol. 3. No. 3, Tahun 2011, hal. 7.

⁴⁵⁷ Robert N. Bellah, *Islamic Tradition And The Problem Of Modernization*, New York: Evanston, 1970, hal. 151.

⁴⁵⁸ Nurcholish Madjid, *Keislaman, Kemoderenan, dan Keindonesiaan...*, hal. 171-203. Lihat juga: Nurcholish Madjid, *Islam, Doktrin, dan Peradaban, Sebuah Telaah Kritis Tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemoderenan...*, hal. xxv. Lihat juga: Nurcholish Madjid, *Islam, Kemoderenan dan Keindonesiaan...*, hal. 122.

⁴⁵⁹ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat...*, hal. 14.

⁴⁶⁰ Nurcholish Madjid, *Pintu-Pintu Menuju Tuhan, Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 2003, Cet. II, hal. 190. Lihat juga: Nurcholish Madjid, *Islam Kerakyatan dan Keindonesiaan...*, hal. 13.

⁴⁶¹ M. Zen Syukri, *Melepaskan diri Dari Bahaya Syirik*, Jakarta: Azhar, 2009, hal. 52.

sistem kepercayaan kemudian mampu menegakkan kehidupan yang bebas dan tidak tunduk kepada selain Allah serta dapat mewujudkan masyarakat yang baik dan terhormat yang menjunjung tinggi persamaan derajat antara manusia.⁴⁶²

Dari pembahasan mengenai sakralisasi simbol tauhid dalam sistem kepercayaan yang telah diuraikan di atas, maka dapat diungkapkan bahwa sakralisasi simbol tauhid dalam sistem kepercayaan memungkinkan untuk bisa dikatakan sebagai aktualisasi konsep ketuhanan yang bersifat monoteisme dengan mempercayai adanya satu Tuhan yaitu Allah SWT yang trasenden, tunggal (Maha Esa), absolut, *person* yang berdiri sendiri, memiliki nama dan sifat-sifat yang etis dan sempurna serta tidak bisa diserupai dengan makhluk lainnya. Aktualisasi konsep ini mengatasi jarak antara manusia sebagai hamba dengan Tuhannya melalui simbol Tuhan yang sesuai dengan Al-Qur`an dan Sunnah, serta tidak menyimpang menjadi syirik dalam *rububiyah*, syirik dalam uluhiyah, serta tidak menjadi syirik dalam nama dan sifat-sifat Allah SWT.

Syirik dalam *rububiyah* memformulasikan simbol Tuhan yang menyimpang seperti patung berhala, dan syirik dalam uluhiyah melahirkan simbol Tuhan tandingan selain Allah SWT yang diyakini memiliki kekuatan, sedangkan syirik dalam asma dan sifat-Nya membentuk simbol Tuhan dalam rupa manusia (imanensi). Penyimpangan simbol Tuhan dalam syirik uluhiyah serta syirik nama dan sifat-sifat Allah terjadi pada sinkretisme, sehingga sakralisasi simbol tauhid dalam sistem kepercayaan menilai negatif terhadapnya. Penilaian negatif ini menjadi kritik Al-Qur`an terhadap sinkretisme sebagai sistem kepercayaan yang melahirkan simbol syirik yang mengancam keyakinan terhadap kemahasucian Allah SWT.

⁴⁶² Sayyid Quthb, *Keadilan Sosial dalam Islam*, Bandung: Pustaka, 1994, hal. 43.

3. Katagorisasi Sakral dan Profan dalam Simbol Tauhid

Katagorisasi atau pengelompokan yang sakral dan profan dalam simbol tauhid berdasarkan pada teori sakral dan profan yang dikemukakan oleh Eliade dan Durkheim. Teori sakral dan profan Eliade menyatakan bahwa yang sakral itu adalah kekuatan supernatural sedangkan yang profan adalah sesuatu yang biasa dan bersifat keseharian.⁴⁶³ Sedangkan teori Durkheim menyatakan bahwa yang sakral itu adalah non-supernatural berupa kesepakatan kolektif masyarakat sedangkan yang profan hanya berada dalam individu masing-masing.⁴⁶⁴

Kedua teori sakral dan profan di atas apabila diintegrasikan dan diinterkonksikan dengan simbol tauhid, maka ada tiga pengelompokan yang sakral dalam simbol tauhid tersebut yaitu sakral dalam bentuk supernatural sebagai Tuhan, sakral yang termanifestasi oleh Tuhan, dan sakral yang tercipta oleh tradisi. Adapun tujuan katagorisasi ini ialah agar mudah membedakan antara sinkretisme yang berkonotasi positif dan sinkretisme yang berkonotasi negatif. Berikut di bawah ini penjelasan masing-masing dari tiga katagori yang sakral dan profan tersebut.

a. Sakral dalam Bentuk Supernatural sebagai Tuhan

Katagori sakral dalam bentuk supernatural sebagai Tuhan ini mengambil konsep sakral dan profan Eliade yang memfokuskan agama sebagai variabel independen dan faktor penentu bagi pemisahan makna dari yang sakral dan yang profan. Sehingga dikotomi antara yang sakral dan profan semakin jelas adanya. Misalnya sakral diartikan sebagai sesuatu yang tinggi, agung, berkuasa dan dimuliakan, sedangkan profan sebaliknya menjadi sesuatu yang biasa

⁴⁶³ Mircea Eliade, *The Sacred & The Profane The Nature of Religion...*, hal. 120.

⁴⁶⁴ Emile Durkheim, *The Elementary Forms of The Religious Life...*, hal. 36.

saja.⁴⁶⁵ Atau dengan arti yang lain yaitu sakral sebagai yang Kudus dan terlindungi dari pencemaran, sedangkan profan sebagai yang umum.⁴⁶⁶

Kategori yang pertama ini membatasi sakralisasi simbol tauhid dalam sistem kepercayaan terhadap Tuhan yaitu mempercayai bahwa Allah adalah Tuhan Yang Maha Esa dan transenden. Jadi esensi sesungguhnya yang sakral pada kategori ini adalah hanya Tuhan, sedangkan yang profan adalah segala sesuatu selain Tuhan.⁴⁶⁷ Konsepsi ini menjadikan simbol Tuhan dalam ajaran tauhid bersifat abstrak, misalnya hanya dilambangkan dengan lafaz Allah (الله). Simbol Tuhan yang menyalahi konsep ini akan terjebak menjadi sesuatu yang profan sehingga tidak sakral lagi, karena simbol tersebut menjadi sesuatu yang biasa saja sebagai ciptaan manusia.⁴⁶⁸ Misalnya sinkretisme yang memformulasikan dan mensakralkan simbol-simbol Tuhan baru dengan sistem kepercayaannya yang panteistis hingga pada tahap inkarnasi (penjelmaan) yang artinya Tuhan bisa menjelma pada sesuatu atau manusia, maka hal ini menjadikan sinkretisme berkonotasi negatif dan juga sangat berdampak negatif membawa kepada syirik.

Dengan demikian, maka kategorisasi yang pertama yaitu sakral dalam bentuk supernatural sebagai Tuhan Yang Maha Esa dan transenden dalam simbol tauhid menjadikan sinkretisme berkonotasi negatif dan berdampak negatif karena sistem kepercayaannya yang panteistis hingga tahap

⁴⁶⁵ Risa Novianti, "Cinggowong dari Sakral ke Profan," dalam *Jurnal Patanjala*, Vol. 5, No. 145, Tahun 2013, hal. 4.

⁴⁶⁶ Mariasusai Dhavamony, *Fenomenologi Agama*, Yogyakarta: Kanisius, 1995, hal. 87.

⁴⁶⁷ Nurcholish Madjid, *Islam, Kemodernan dan Keindonesiaan*, Jakarta: Paramadina, 1998, hal. 122.

⁴⁶⁸ Collin Cobuild, *English Language Dictionary*, hal. 1482. Lihat juga: Alvonsas Savickas, *The Concept of Symbol in the Psychology of C.G. Jung*, hal. 2-3. Dan lihat juga: Dorothy B. Fritz, *The Use of Symbolism in Christian Education*, hal. 109.

keyakinan penjelmaan Tuhan pada sesuatu atau manusia yang melahirkan simbol Tuhan yang bertentangan dengan tauhid.

b. Sakral yang Termanifestasi oleh Tuhan

Katagori sakral yang termanifestasi oleh Tuhan berdasarkan pada teori sakral dan profan yang dikemukakan oleh Eliade. Dalam teorinya tersebut Eliade menyatakan bahwa kekuatan sakral bukan hanya pada *person* yang tunggal sebagai Tuhan, melainkan juga bisa pada segala sesuatu yang termanifestasi dari kekuatan Tuhan yang disebut olehnya dengan istilah *hierophany*.⁴⁶⁹

Hierophany dalam ajaran tauhid, keberlakuannya sangat luas misalnya berlaku pada para malaikat, para wali, atau tempat-tempat suci di Mekkah seperti bangunan Ka`bah. Hanya saja keberlakuannya dibatasi oleh wahyu Allah SWT dan hadis Rasulullah SAW. Contoh-contoh *hierophany* ini status awalnya adalah sesuatu yang profan, kemudian berubah menjadi sakral. Artinya yang sakral dan profan dalam simbol tauhid pada katagori sakral yang termanifestasi oleh Tuhan ini pada dasarnya merupakan proses transformasi sesuatu yang profan ke dalam sesuatu yang sakral. Namun meskipun demikian, proses transformasi tersebut tidak menjadikan yang sakral secara berlebihan melampaui batas dari ketentuan wahyu dan hadis, seperti pada Ka`bah bukanlah menjadikannya sakral sebagai sesembahan akan tetapi Ka`bah disakralkan karena ia melambangkan kehadiran Allah sebagai Tuhan yang disembah.

Dalam konteks keyakinan seperti ini, maka katagori sakral yang termanifestasi oleh Tuhan membatasi

⁴⁶⁹ Mircea Eliade, *The Sacred & The Profane The Nature of Religion...*, hal. 120. Lihat juga: Daniel L. Pals, *Dekonstruksi Kebenaran Kritik Tujuh Teori Agama...*, hal. 230.

keberlakuannya pada sesuatu yang sakral karena ada landasan dari wahyu dan hadis yang mendukungnya dan memberlakukannya tanpa melampaui batas ketentuan wahyu dan hadis tersebut. Dari batasan ini, maka sinkretisme dapat berkonotasi negatif membawa kepada syirik apabila melahirkan keyakinan terhadap sesuatu yang profan kemudian disakralkan secara berlebihan tanpa dasar yang kuat dari wahyu dan hadis. Misalnya pada kasus meminta pertolongan di kuburan orang sakti atau orang shaleh yang sering disebut sebagai *keramat*.⁴⁷⁰ Contoh lainnya yaitu keyakinan terhadap kekuatan yang luar biasa dari benda-benda yang disakralkan seperti pada pusaka Kyai Jimat, kereta kencana, pusaka kraton Kasultanan Ngayogyakarta peninggalan Sri Sultan Hamengkubuwana V, keris pusaka milik ayah dari Jaka Sudra, cincin akik milik Haji Asrar, dan cundrik atau keris pusaka milik Abu Kasan.⁴⁷¹

Dengan demikian, maka katagorisasi yang kedua yaitu sakral yang termanifestasi oleh Tuhan dapat menjadikan sinkretisme berkonotasi negatif, apabila sinkretisme melahirkan keyakinan yang salah terhadap sesuatu yang profan yang kemudian disakralkan secara berlebih-lebihan melampaui batas tanpa didukung oleh dalil yang kuat dari wahyu atau hadis.

c. Sakral yang Tercipta oleh Tradisi

Katagori sakral yang tercipta oleh tradisi berpijak pada teori sakral dan profan Durkheim yang menyatakan bahwa yang sakral itu adalah non-supernatural berupa kesepakatan kolektif masyarakat sedangkan yang profan hanya berada dalam individu masing-masing.⁴⁷² Teori ini menjadikan

⁴⁷⁰ Zaini Muchtarom, *Santri dan Abangan di Jawa...*, hal. 31.

⁴⁷¹ Kamidjan, *Peran Perempuan dalam Tradisi Nyadran di Kabupaten Sidoarjo...*, hal. 7.

⁴⁷² Emile Durkheim, *The Elementary Forms of The Religious Life...*, hal. 36.

dikotomi antara profan dan sakral sangat ditentukan oleh suatu masyarakat. Kesakralan yang disepakati oleh setiap anggota masyarakat kemudian menjadi suatu sistem keyakinan umum yang melegitimasi secara kolektif ritual sakral hingga menjadi suatu tradisi.⁴⁷³

Relasi yang terjadi antara tradisi dan Islam menjadi neniscayaan sepanjang sejarah. Baik dari permulaan Islam pada masa Rasulullah sampai saat ini. Dari zaman ke zaman relasi tersebut menjadikan Islam sebagai ajaran yang bersifat adaptif dan akomodatif hingga melahirkan tradisi yang lebih toleran dan positif yang kemudian menjadi kebudayaan Islam atau bahkan menjadi syariat Islam.⁴⁷⁴ Misalnya pada permulaan Islam, sikap Rasulullah SAW tidak sepenuhnya menolak tradisi Arab yang ada, akan tetapi sebagian yang positif diakomodir olehnya. Di antara tradisi yang diislamisasikan oleh Rasulullah SAW tersebut yaitu:

- 1) Menolak tradisi masyarakat Arab yang membanggakan nenek moyang setelah melakukan haji, kemudian tradisi ini diislamisasikan oleh Rasulullah dengan cara berzikir menyebut nama Allah untuk mengingat kebesaran-Nya.⁴⁷⁵
- 2) Menolak tradisi masyarakat Arab yang telanjang tanpa busana saat melakukan *tawaf* di Ka'bah, kemudian tradisi ini diislamisasikan dengan menggunakan pakaian *ihram*.⁴⁷⁶

⁴⁷³ Mibtadin, "Kritik Teori Masyarakat Sakral dan Masyarakat Profan," dalam *Jurnal SmaRt...*, hal. 1.

⁴⁷⁴ Moh Soehadha, "Tauhid Budaya Strategi Sinergitas Islam dan Budaya Lokal dalam Perspektif Antropologi Islam," dalam *Jurnal TARJIH...*, hal, 23.

⁴⁷⁵ Umma Farida, "Islam Pribumi dan Islam Puritan: Ikhtiar Menemukan Wajah Islam Indonesia Berdasar Proses Dialektika Pemeluknya dengan Tradisi Lokal," dalam *Jurnal Fikrah...*, hal. 149.

⁴⁷⁶ Yusuf Al-Qaradhawi, *Islam Inklusif dan Eksklusif* (terjemahan Nabhani Idris), Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2008, hal. 50.

- 3) Menolak tradisi kurban masyarakat Arab yang dipersembahkan untuk berhala dengan meletakkan daging kurban itu di sekitar berhala serta memercikkan darah kurban pada berhala, kemudian tradisi ini diislamisasikan dalam ritual kurban di hari raya Iduladha.⁴⁷⁷
- 4) Lebih mengislamkan tradisi masyarakat Arab yang terbiasa menghormati setiap tamu. Kebiasaan ini kemudian secara adaptif dan integratif diakomodir oleh Rasulullah SAW menjadi akhlak yang terpuji.⁴⁷⁸
- 5) Tradisi atau budaya masyarakat Arab dalam bentuk bahasa Arab yang kemudian diakomodir dan diislamisasikan menjadi bahasa Tuhan yang suci (Al-Qur`an).⁴⁷⁹
- 6) Rasulullah SAW menerima usulan para sahabatnya agar membuat stempel atau cap untuk surat penting seperti yang menjadi tradisi atau kebiasaan bangsa lain.⁴⁸⁰

Beberapa contoh di atas menggambarkan terjadinya harmonisasi antara Islam dan tradisi budaya yang menghasilkan tradisi keislaman yang bernilai tauhid. Kenyataan ini merumuskan sakral yang tercipta oleh tradisi. Rumusan ini berbeda dengan sakral yang termanifestasi oleh Tuhan. Jika pada sakral yang termanifestasi oleh Tuhan dibatasi dengan ketat oleh wahyu dan hadis, maka pada sakral yang tercipta oleh tradisi batasannya lebih longgar yakni keberlakuannya mempertimbangkan proses adaptasi, akulturasi, dan integrasi antara Islam dan budaya dengan

⁴⁷⁷ Muḥammad `Alī Al-Ṣābūnī, *Rawā'ī'u Al-Bayān Tafṣīr Āyāt Al-Aḥkām min Al-Qur`ān*, Qohirah: Dārul `Alāmiyah, 2014, Jilid 1, hal. 499.

⁴⁷⁸ Muhammad Husain Haekal, *Sejarah Hidup Muhammad...*, hal. 45.

⁴⁷⁹ Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas Al-Qur`an Kritik terhadap Ulumul Qur`an* (terjemahan Khoiron Nahdliyin), Yogyakarta: LKiS, 2001, hal. 92.

⁴⁸⁰ Yusuf Al-Qaradhawi, *Islam Inklusif dan Eksklusif...*, hal. 52.

lebih memperhatikan substansi nilai-nilai positif yang ada. Batasan inilah yang memunculkan dua konotasi terhadap sinkretisme, yaitu:

Pertama, sinkretisme dapat berkonotasi positif apabila melahirkan sesuatu yang sakral dalam tradisi dan berdampak positif yaitu dapat memperkuat ajaran Islam bagi pemeluknya dan menjadi media dakwah Islam yang efektif. Misalnya pada ritual sakral slametan,⁴⁸¹ pertunjukan wayang yang ceritanya menyimbolkan kemenangan ajaran tauhid Nabi Muhammad SAW,⁴⁸² dan upacara tradisional pasar malam sekaten.⁴⁸³

Kedua, sinkretisme dapat berkonotasi negatif apabila melahirkan sesuatu yang sakral dalam tradisi dan berdampak negatif dapat merusak ketauhidan atau mencemari amalan bagi pelakunya sehingga menjadi bidah. Misalnya pada ritual sakral memendam kepala kerbau saat acara tertentu, ritual sesajen, dan ritual sesaji mahesa lawung.⁴⁸⁴

Dengan demikian, maka katagorisasi yang ketiga yaitu sakral yang tercipta oleh tradisi dapat menjadikan sinkretisme berkonotasi positif dan negatif. Sinkretisme dapat berkonotasi positif dalam sakral yang tercipta oleh tradisi apabila membawa dampak positif bagi pelakunya dalam memperkuat ajaran Islam. Sebaliknya sinkretisme dapat berkonotasi negatif apabila membawa dampak negatif bagi pelakunya menjadi pelaku bidah.

⁴⁸¹ A. Kholil, "Agama dan Ritual Slametan: Deskripsi Antropologis Keberagaman Masyarakat Jawa," dalam *Jurnal el-Harakah*, Vol. 11, No. 1, Tahun 2009, hal. 92.

⁴⁸² Kuntowijoyo, *Paradigma Islam Interpretasi Untuk Aksi...*, hal. 268.

⁴⁸³ Soepanto,dkk, *Upacara Tradisional Sekaten Daerah Istimewa Yogyakarta*, Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1991, hal. 60.

⁴⁸⁴ Sa`ad Yusuf Abu Aziz, *Buku Pintar Sunnah dan Bid`ah...*, hal. 30.



BAB IV

SAKRALISASI SIMBOL TAUHID PADA MASA RASULULLAH SAW

A. Simbol Teologis sebelum dan setelah Kenabian Muhammad

Pembahasan tentang simbol teologis sebelum dan setelah kenabian Muhammad berdasarkan pada pernyataan Emile Durkheim yang menyebutkan bahwa sepanjang sejarah keberagamaan manusia sangat terikat dengan sistem simboliknya.¹ Keterikatan tersebut dalam teori simbol Ernst Cassirer sebagai penciptaan simbol secara empirik dalam bentuk mitos dan agama.² Agama sebagai sistem simbol menurut Clifford Geertz secara otomatis akan melahirkan berbagai simbol teologis.³ Simbol-simbol teologis bagi Mircea Eliade dapat menjadi media khusus bagi pemeluknya untuk mengetahui lebih tentang hakikat agama yang dianutnya.⁴

Adapun beberapa anak sub dalam pembahasan mengenai simbol teologis sebelum dan setelah kenabian Muhammad di

¹ Emile Durkheim, *The Elementary Forms of The Religious Life*, New York: Pree Press, 1995, hal. 23.

² Ernst Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*, New Haven: Yale University Press, 1953, hal. 9. Lihat juga: Ernst Cassirer, *Manusia dan Kebudayaan: Sebuah Esei Tentang Manusia* (terjemahan Alois A. Nugroho), Jakarta: Gramedia, 1987, hal. 37.

³ Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, New York: Basic Books, 1973, hal. 89.

⁴ Mircea Eliade, *The Sacred & The Profane The Nature of Religion*, New York: A Harvest Book Jovanovich, 1987, hal. 36. Lihat juga: John A. Saliba, *Homo Religiosus in Mircea Eliade*, Leiden: E.J. Brill, 1976, hal. 57.

antaranya adalah sistem simbol doktrin teologis paganisme pra-Islam; *tahannuth* Muhammad sakralisasi simbol teologis; koherensi simbol teologis monoteisme dengan bahasa; dan simbol verbal tauhid setelah kenabian Muhammad. Berikut di bawah ini penjelasannya masing-masing.

1. Sistem Simbol Doktrin Teologis Paganisme Pra-Islam

Simbol doktrin teologis yang dimaksud dalam pembahasan ini mengacu pada batasan yang dikemukakan oleh Turner dan Berger yaitu bahwa simbol teologis merupakan berbagai simbol yang terbentuk karena adanya perasaan, suasana hati, dan nilai yang dimiliki pemeluk suatu agama dan kemudian menjadi kekuatan untuk mengarahkan suatu keyakinan, pikiran, perilaku sehari-hari, dan bahkan ritual keagamaan yang hadir dalam setiap panggung sejarah manusia dengan agamanya.⁵

Dari pandangan Turner dan Berger terhadap simbol teologis tersebut, maka pembahasan pada anak sub bab ini merumuskan adanya variasi bentuk simbol teologis dan sistem simboliknya pada setiap pemeluk agama, termasuk pemeluk paganisme pra-Islam.⁶ Sedangkan paganisme pra-Islam yang dimaksud dalam pembahasan ini adalah sistem kepercayaan dan ritual penyembahan berhala yang berlaku dalam masyarakat Arab di Semenanjung atau Jazirah Arab sebelum Islam disebarkan oleh Nabi Muhammad SAW.⁷

Kondisi masyarakat Arab pra-Islam dalam pembahasan ini dibatasi pada beberapa hal pokok di antaranya adalah letak geografis Jazirah Arab; susunan masyarakat dan karakternya; keagamaan masyarakat Arab pra-Islam; serta sistem

⁵ B.S. Turner, *Religion and Social Theory: A Materialist Perspective*, London: Heinemann Educational Books, 1983, hal. 57. Lihat juga: A. A. Berger, *Pengantar Semiotika: Tanda-tanda Dalam Kebudayaan Kontemporer* (terjemahan M. Dwi Mariantono), Yogyakarta: Tiara Wacana, 2010, hal. 29.

⁶ Nur Syam, *Madzhab-Madzhab Antropologi*, Yogyakarta: LKiS, 2007, hal. 14.

⁷ Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2008, hal. 97.

kepercayaan dan ritual paganisme masyarakat Arab pra-Islam di Jazirah Arab.⁸

Jazirah Arab merupakan suatu pulau yang berupa gunung pasir atau sahara.⁹ Secara geografis bentuknya meskipun memanjang namun tidak bersegi empat. Sedangkan letaknya, jika menghadap ke sebelah utara adalah negeri Palestina dan Syam, menghadap ke selatan ada Samudra Hindia dan Teluk Aden, menghadap ke sebelah timur terdapat Hira, Tigris, Furat dan Teluk Persia, dan selanjutnya jika menghadap ke barat ada Laut Merah.¹⁰

Letak Jazirah Arab yang dibatasi oleh lautan dan dilingkungi oleh padang sahara tersebut dipandang Muhammad Husain Haekal sebagai daerah yang sulit untuk disinggahi dan kurang diminati, selain memang alasan lainnya karena tandusnya daerah tersebut yang luar biasa, alamnya gersang, lembah-lembah yang tandus, tidak ada sungai mengalir, hanya gunung-gunung, dan dataran-dataran tinggi yang panas.¹¹ Kondisi objektif Jazirah Arab yang tandus seperti ini, menurut Moenawar Chalil menjadi faktor penyebab masyarakat Arab pra-Islam sering berpindah-pindah tempat atau mengembara (*rahlah*), sehingga mereka disebut sebagai bangsa pengembara

⁸ Jazirah Arab dalam bahasa Arab terdiri dari dua kata yakni jazirah (جزيرة) yang berarti kepulauan dan arab (عرب) yang berarti gurun pasir, sahara, atau juga ada yang mengartikannya *rahlah* yakni kembara (bangsa pengembara). Lihat: Khoiriyah, *Reorientasi Sejarah Peradaban Islam: Dari Arab Sebelum Islam hingga Dinasti-Dinasti Islam*, Yogyakarta: Teras, 2012, hal. 5. Lihat juga: Moenawar Chalil, *Kelengkapan Tarikh Nabi Muhammad Shallallahu Alaihi Wasallam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1993, , hal. 21.

⁹ Fatah Syukur NC, *Sejarah Peradaban Islam*, Semarang: PT Pustaka Rizki Putra, 2002, hal.13. Lihat juga: Moenawar Chalil, *Kelengkapan Tarikh Nabi SAW*, Jakarta: Gema Insani Press, 2001, Jilid 1, hal.13.

¹⁰ Khoiriyah, *Reorientasi Sejarah Peradaban Islam: Dari Arab Sebelum Islam hingga Dinasti-Dinasti Islam...*, hal. 6.

¹¹ Muhammad Husain Haekal, *Hayat Muhammad*, Qāhīrah: Dār al-Ma`ārif, 1965, hal. 4. Lihat juga: Muhammad Husain Haekal, *Sejarah Hidup Muhammad* (terjemahan Ali Audah), Jakarta: Litera Antar Nusa, 2009, hal. 7. Meskipun secara umum Haekal menyebutkan Jazirah Arab sebagai daerah yang tandus, namun masih ada beberapa daerah di Jazirah Arab yang subur seperti Yaman, Hijaz, Handramaut, dan Oman. Dan lihat: Fatah Syukur NC, *Sejarah Peradaban Islam...*, hal. 14.

(*nomad*).¹²

Masyarakat Arab pra-Islam yang nomaden dalam keterangan Shafiyur Rahman terbagi menjadi tiga silsilah atau keturunan sebagaimana yang diklasifikasi oleh para sejarawan. Ketiga silsilah atau keturunan tersebut yaitu, *Pertama*, Arab Ba`idah yakni masyarakat Arab atau suatu kaum yang ada di masa lampau dan sulit sekali diketahui secara rinci sejarah mereka, seperti kaum Ad dan Tsamud. *Kedua*, Arab Aribah (Arab Qathaniyah) yakni suatu kaum atau masyarakat Arab pra-Islam yang berasal dari keturunan Ya`rub Yasyjub bin Qathan. *Ketiga*, Arab Musta`rabah (Arab Adhaniyah) yakni masyarakat Arab pra-Islam yang berasal dari keturunan Isma`il.¹³

Ketiga silsilah atau keturunan masyarakat Arab pra-Islam yang disebutkan di atas, secara garis besar dikelompokkan oleh Chalil menjadi dua kelompok yaitu kelompok masyarakat kota dan kelompok masyarakat desa (Arab Badwi).¹⁴ Menurut Badri Yatim kedua kelompok ini, baik yang di kota maupun yang di desa, baik yang nomadik maupun yang menetap mereka semuanya hidup dalam tradisi budaya kesukuan.¹⁵ Maksudnya adalah bahwa struktur sosial masyarakat Arab pada saat itu pada dasarnya bersifat kesukuan yang berlebihan (fanatisme kesukuan) atau dalam istilah Islam yaitu *aṣḥābiyah* atau *ta'āsub*.¹⁶

Ikatan kesukuan yang disebut *ta'āsub* ini, mengisyaratkan orang harus berpihak kepada saudara sesukunya tanpa perlu

¹² Moenawar Chalil, *Kelengkapan Tarikh Nabi Muhammad Shallallahu Alaihi Wasallam...*, hal. 23.

¹³ Shafiyur Rahman Al-Mubarakfury, *Sirah Nabawiyah* (terjemahan Kathur Suhardi), Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2012, hal. 2.

¹⁴ Moenawar Chalil, *Kelengkapan Tarikh Nabi Muhammad Shallallahu Alaihi Wasallam...*, hal. 24.

¹⁵ Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam*, Jakarta: Rajawali Pers, 2014, hal. 11.

¹⁶ Moenawar Chalil, *Kelengkapan Tarikh Nabi Muhammad Shallallahu Alaihi Wasallam...*, hal. 25.

memperhatikan apakah dia berada di pihak yang salah atau benar; mencintai sukunya sendiri; dan memandang rendah orang yang bukan berasal dari sukunya.¹⁷ Budaya kesukuan disini dinilai sebagai tingkat solidaritas yang tinggi terhadap suku atau kabilah yang mengikat setiap warganya dengan ikatan kekeluargaan atau nasab dan darah atau keturunan. Dengan rasa solidaritas yang tinggi terhadap kabilah, setiap warga mengharapkan perlindungan baik jiwa maupun hartanya dari kabilah tersebut.¹⁸

Meskipun rasa solidaritas yang kuat terhadap sesama anggota kabilah tertentu pada masyarakat Arab pra-Islam ini terjadi, namun disayangkan tidak adanya rasa solidaritas dan persaudaraan terhadap kabilah atau suku lain, sehingga seringkali terjadi permusuhan bahkan sampai pada peperangan yang berkepanjangan dilakukan karena merebutkan sarana penghidupan, mata air, atau merebutkan kehormatan kabilah dan kepemimpinan.¹⁹ Pada saat antar kabilah atau suku saling bermusuhan memperebutkan hegemoni, bersamaan dengan itu moralitas masyarakat Arab pra-Islam sangat buruk seperti perlakuan semena-mena kepada kaum hawa, kebiasaan memperdaya yang lemah, atau yang kaya memperbudak yang miskin, serta banyak lagi perilaku yang menyimpang dan negatif lainnya hingga sampai pada masa yang disebut dengan zaman jahiliyah.²⁰

Di zaman jahiliyah tersebut secara teologis pada umumnya karakter utama masyarakat Arab pra-Islam adalah percaya adanya Tuhan (Allah) dan prinsip dasar kepercayaan mereka mengikuti dakwah ajaran Nabi Isma`il AS yang bersifat

¹⁷ Toshihiko Izutsu, *Etika Beragama dalam Qur'an* (terjemahan Mansuruddin Djoely), Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993, hal. 82.

¹⁸ Fatikhah, *Sejarah Peradaban Islam*, Pekalongan: STAIN Pekalongan Press, 2012, hal. 22.

¹⁹ Hasan Ibrahim Hasan, *Sejarah kebudayaan Islam*, Jakarta: Kalam Mulia, 1979, hal. 114.

²⁰ Samsul Munir Amin, *Sejarah Peradaban Islam*, Jakarta: Sinar Grafika Offset, 2010, hal. 47.

monoteistis (tauhid), namun setelah kurun waktu tertentu mereka menyimpangkan ajaran tauhid tersebut.²¹ Kemudian akhirnya mereka semakin tidak mengenal Tuhan (Allah) yang sebenarnya serta tidak mengikuti kebenaran dan kebaikan yang diajarkan oleh Tuhan.²² Dalam penjelasan yang serupa dikemukakan bahwa masyarakat Arab pra-Islam meskipun mengenal Tuhan (Allah), akan tetapi kepercayaan mereka terhadap Allah tersebut disertai dengan membuat sekutu kepada-Nya (syirik).²³ Karakter keagamaan masyarakat Arab di zaman jahiliyah pra-Islam digambarkan oleh Chalil sebagai karakter masyarakat yang sudah mengenal Allah sebagai Tuhan semenjak kedatangan para Nabi sebelum Nabi Muhammad SAW, namun meskipun demikian menurut Chalil mereka menyimpang dalam peribadatan yang berujung pada penyembahan kepada para malaikat, jin, ruh, hantu, bintang-bintang, dan berhala-berhala dari batu.²⁴

Kepercayaan terhadap Allah yang menyimpang pada masyarakat Arab pra-Islam saat itu termasuk ke dalam katagori paganisme, yaitu suatu sistem kepercayaan dan praktek ritual penyembahan terhadap berhala.²⁵ Sistem kepercayaan dan ritual paganisme masyarakat Arab juga termasuk yang melibatkan sistem simbol untuk mengutarakan atau mengekspresikan sesuatu yang bersifat spirit seperti emosi, imajinasi, kerinduan, kecemasan, keyakinan, rasa cinta dan fantasi terhadap Tuhan sehingga keberagamaan mereka bisa dikatakan tidak bisa lepas dari sistem simboliknya.²⁶ Hal

²¹ Shafiyur Rahman Al-Mubarakfury, *Sirah Nabawiyah ...*, hal. 21.

²² Muhammad Quthb, *Perlukah Menulis Ulang Sejarah Islam?*, Jakarta: Gema Insani Press, 1995, hal. 53.

²³ Ibnu Taimiyyah, *al-Fatwā al-Hamawiyah al-Kubrā*, al-Qōhirah: al-Salāfiyah, t.t, hal. 303.

²⁴ Moenawar Chalil, *Kelengkapan Tarikh Nabi Muhammad Shallallahu Alaihi Wasallam...*, hal. 25-29.

²⁵ Khoiriyah, *Reorientasi Sejarah Peradaban Islam: Dari Arab Sebelum Islam hingga Dinasti-Dinasti Islam...*, hal. 23.

²⁶ Ernst Cassirer, *Manusia dan Kebudayaan: Sebuah Esei Tentang Manusia...*, hal. 38.

demikian membuktikan apa yang dirumuskan oleh Durkheim bahwa sepanjang sejarah keyakinan atau kepercayaan manusia terhadap Tuhan sangat terikat dengan sistem simboliknya.²⁷

Sistem simbol paganisme ternyata mampu memformulasikan simbol secara empirik dalam bentuk mitos dan agama sebagaimana yang diungkap oleh Cassirer,²⁸ atau secara sosiologis paganisme melahirkan berbagai macam simbol teologis.²⁹ Adapun simbol teologis paganisme yang tercipta adalah patung berhala yang bervariasi bentuk dan asalnya sebagai simbol Tuhan yang dipercayai mempunyai kekuatan super hingga terjadilah proses sakralisasi terhadapnya.

Proses sakralisasi terhadap patung berhala hingga menjadi Tuhan bagi masyarakat Arab saat itu, menurut keterangan Muhammad bin Abdul Wahhab dimulai oleh peristiwa yang dilakukan oleh Amr bin Luhay pemimpin Bani Khuza'ah yang membawa berhala Hubal ke dalam Ka'bah setelah pulang dari negeri Syam. Kemudian Amr bin Luhay mengajak masyarakat Arab penduduk Mekah saat itu untuk menyembah patung Hubal tersebut sebagai persekutuan terhadap Allah.³⁰ Sedangkan menurut Chalil dalam penjelasannya bahwa sakralisasi terhadap patung berhala hingga menjadi simbol Tuhan bagi masyarakat Arab pra-Islam terjadi pada mulanya mereka hanya membawa batu-batu kecil dari Ka'bah di Mekah saat beribadah haji sebagai ungkapan rasa memuliakan bangunan Ka'bah dan ibadah haji tersebut. Namun kemudian proses sakralisasi terhadap batu-batu yang mereka bawa itu terjadi dan dilakukan secara berlebihan hingga akhirnya

²⁷ Emile Durkheim, *The Elementary Forms of The Religious Life...*, hal. 23.

²⁸ Ernst Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms...*, hal. 9. Lihat juga: Ernst Cassirer, *Manusia dan Kebudayaan: Sebuah Esei Tentang Manusia...*, hal. 37.

²⁹ Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays...*, hal. 89.

³⁰ Muḥammad bin `Abdul Wahhab Al-Tamimī Al-Najdī, *Mukhtaṣar Sirat Al-Rasūl Ṣallallāhu `Alaihi Wassallam*, Riyāḍ: t.p, 1375 H, hal. 12. Lihat juga: Shafiyur Rahman Al-Mubarakfury, *Sirat Nabawiyah...*, hal. 21.

mereka terlena menjadikannya sebagai berhala untuk wasilah atau perantara mendekatkan diri kepada Allah Tuhan Ka`bah.³¹

Proses sakralisasi simbol teologis masyarakat Arab di atas memang sepertinya berawal dari bentuk sakral yang termanifestasi oleh Tuhan.³² Manifestasi dari Tuhan maksudnya adalah tampak pada ibadah haji yang mereka lakukan atas dasar wahyu Tuhan. Atau juga tampak pada bangunan Ka`bah yang diyakini kesakralan atau kesuciannya berdiri atas dasar perintah dari wahyu Tuhan yang dibangun oleh Nabi Ibrahim AS dan Nabi Isma`il AS yang menjunjung tinggi ajaran monoteisme (agama hanif). Namun kemudian, secara historis proses sakralisasi simbol teologis masyarakat Arab berubah menjadi sakral yang tercipta.³³ Sakral yang tercipta oleh masyarakat Arab saat itu maksudnya adalah mereka menjadikan batu-batu kecil dari Ka`bah pada saat ibadah haji sebagai batu sakral atau suci hingga kemudian keyakinan ini dalam prosesnya berubah menjadi penciptaan patung berhala dari batu sebagai perantara mendekatkan diri pada Tuhan hingga akhirnya terbentuklah sistem simbol teologis paganisme.

Di antara contoh paganisme yang begitu tampak sekali adalah adanya empat berhala yang mewakili simbol Tuhan. Keempat berhala yang menjadi simbol Tuhan yaitu, *Pertama*, berhala Şanam yang berbentuk manusia. *Kedua*, berhala Waţan yang terbuat dari batu. *Ketiga*, berhala Nuşub merupakan seponggah batu karang tanpa bentuk tertentu. *Keempat*, berhala Hūbal yang berbentuk seperti manusia yang tangannya pernah patah kemudian diganti dengan emas. Berhala Hūbal pada dasarnya terbuat dari batu akik merah serta menjadi simbol Tuhan yang paling besar yang diletakkan di dalam

³¹ Moenawar Chalil, *Kelengkapan Tarikh Nabi Muhammad Shallallahu Alaihi Wasallam...*, hal. 28.

³² Mircea Eliade, *The Sacred & The Profane The Nature of Religion...*, hal. 37.

³³ Emile Durkheim, *The Elementary Forms of The Religious Life...*, hal. 26

Ka`bah di Mekah.³⁴

Contoh berhala-berhala lain yang disembah masyarakat paganisme Arab pra-Islam dalam keterangan yang berbeda berjumlah sepuluh, yaitu tujuh di antaranya merupakan berhala yang menjadi simbol Tuhan yang bersifat maskulin seperti berhala Wād yang banyak disembah oleh masyarakat suku Kalb; berhala Suwa` yang disembah oleh masyarakat suku Yanbu; berhala Yaghuth yang disembah oleh masyarakat suku Madhij; berhala Ya`uq yang disembah oleh masyarakat suku Khiwan; dan berhala Nasr yang disembah oleh penduduk di Yaman dan Himyar. Sedangkan tiga di antaranya adalah berhala sebagai simbol Tuhan yang bersifat feminim seperti Lattā, Uzzah, dan Manāt. Ketiganya berada di Mekah, Ṭaif, Nakhlā, dan Qudaid.³⁵

Bahkan menurut Chalil jumlah berhala di Mekah yang disembah dan diletakkan di sekeliling Ka`bah oleh masyarakat paganisme Arab saat itu, berkisar tiga ratus buah dengan berbagai variasi dan terbuat dari benda atau logam yang berbeda pula seperti ada yang dari batu atau kayu, ada juga yang terbuat dari emas atau perak.³⁶ Sedangkan dalam keterangan Shafiyur Rahman berhala yang berada di sekitar Ka`bah tersebut sampai pada jumlah tiga ratus enam puluh.³⁷

Semua variasi berhala yang ada, mereka sembah dengan cara yang berbeda-beda pula dalam sistem ritual yang mereka lakukan. Perbedaan ritual terhadap berhala tersebut karena bagi mereka masing-masing berhala mempunyai tingkatan atau derajat yang berbeda-beda. Ritual terhadap berhala juga

³⁴ Ali Mufrodi, *Islam di Kawasan Kebudayaan Arab*, Jakarta: Logos, 1997, hal. 6. Lihat juga: Dedi Supriyadi, *Sejarah Peradaban Islam*, Bandung: Pustaka Setia, 2008, hal. 54.

³⁵ Muhammad In'am Esha, *Percikan Filsafat Sejarah dan Peradaban Islam*, Malang: UIN-Maliki Press, 2009, hal. 67.

³⁶ Moenawar Chalil, *Kelengkapan Tarikh Nabi Muhammad Shallallahu Alaihi Wasallam...*, hal. 29.

³⁷ Shafiyur Rahman Al-Mubarakfury, *Sirah Nabawiyah...*, hal. 22.

ditentukan oleh kabilah atau suku masing-masing dengan cara sembahyang dan kurban-kurban yang dipersembahkan di hadapan berhala baik secara umum maupun pribadi di rumah mereka masing-masing.³⁸

Secara umum ada beberapa ritual yang mereka lakukan dengan teratur seperti, *Pertama*, mereka mengitari atau mengelilingi berhala sambil membaca mantra atau doa yang tujuannya untuk meminta pertolongan atau perlindungan. *Kedua*, melakukan ibadah haji disertai dengan thawaf mengelilingi berhala, sujud dan merunduk kepada berhala. *Ketiga*, seringkali kurban atau ritual penyembelihan binatang ternak dilakukan dihadapan berhala dan ditujukan untuk berhala. *Keempat*, menyajikan hidangan makanan dan minuman untuk berhala sebagai sesajen. *Kelima*, seringkali mereka bernazar untuk menyajikan sebagian hasil tanaman dan ternak untuk berhala.³⁹

Ritual mereka terhadap berhala selanjutnya yang dilakukan di rumah, misalnya mereka mengelilingi berhala setiap kali mereka akan berpergian. Bahkan mereka membawa berhala yang diyakini dapat menolong mereka saat dalam perjalanan.⁴⁰ Mereka juga sering melakukan ritual mengundi nasib saat akan berpergian, menikah, dan melakukan kegiatan lainnya. Pengundian nasib dilakukan dengan tiga anak panah yang tidak berbulu (*azlām*), anak panah pertama ditandai dengan kata `ya`, yang kedua ditandai dengan kata `tidak`, dan yang ketiga ditandai dengan berbagai macam kepentingan yang berbeda sebagai pilihan ketiga seperti tanda air, tebusan,

³⁸ Muhammad Husain Haekal, *Sejarah Hidup Muhammad...*, hal. 19-20.

³⁹ Muhammad bin `Abdul Wahhab Al-Tamimī Al-Najdī, *Mukhtaṣar Sirat Al-Rasūl Ṣallāllāhu `Alaihi Wassallam*, hal. 13. Lihat juga: Shafiyur Rahman Al-Mubarakfury, *Sirah Nabawiyah...*, hal. 22-23.

⁴⁰ Moenawar Chalil, *Kelengkapan Tarikh Nabi Muhammad Ṣhallāllāhu `Alaihi Wassallam...*, hal. 25. Lihat juga: Muhammad Husain Haekal, *Sejarah Hidup Muhammad...*, hal. 19-20.

dari golongan kalian, bukan dari golongan kalian, atau anak angkat. Jika yang keluar anak panah yang bertanda `ya`, maka itu berarti mereka boleh berpergian atau melakukan kegiatan lainnya. Namun sebaliknya, jika yang keluar anak panah yang bertanda `tidak` maka mereka tidak boleh melakukannya. Dan jika keluar anak panah yang ketiga, maka mereka mencari alternatif penggantinya sesuai dengan tanda yang keluar tersebut.⁴¹

Semua contoh berhala yang dipercayai dan disembah oleh masyarakat Arab tersebut di atas bisa dikatakan sebagai sistem simbol doktrin teologis paganisme masyarakat Arab pra-Islam. Pernyataan ini berdasarkan pada batasan yang dikemukakan oleh Geertz dalam teorinya yang mengkasifikasi simbol agama menjadi dua bentuk yaitu simbol yang bersifat doktriner teologis dan simbol yang bersifat sosio-kultural hasil dari interpretasi simbol teologis.⁴²

Pada bentuk yang pertama, simbol agama bisa bersifat ideologis sebagai tanda yang trasenden dan wajib diterima oleh setiap pemeluknya, misalnya formulasi berhala yang dilakukan masyarakat paganisme Arab pra-Islam sebagai simbol Tuhan yang wajib diimani dan disembah. Pada bentuk pertama ini, simbol teologis masyarakat Arab pra-Islam termasuk ke dalam model simbol arkais yang menyimbolkan Tuhan dengan patung dari batu.⁴³ Sedangkan pada bentuk yang kedua simbol agama bersifat inklusif atau terbuka untuk ditafsir ulang secara sosiologis, misalnya berbagai macam formulasi berhala yang dicipta oleh masyarakat paganisme Arab pra-Islam dari berbagai macam benda atau logam serta berbagai macam nama berbeda yang mewakili keberadaan Tuhan yang diyakini dan

⁴¹ Shafiyur Rahman Al-Mubarakfury, *Sirah Nabawiyah...*, hal. 24.

⁴² Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays...*, hal. 111.

⁴³ Hazrat Inayat Khan, *Kesatuan Ideal Agama*, Yogyakarta: Putra Langit, 1999, hal. 202.

disembah.⁴⁴ Pada bentuk kedua ini artinya juga bahwa secara sosiologis adanya variasi bentuk simbol Tuhan yang diyakini dan disembah dalam sistem simbol doktrin teologis paganisme masyarakat Arab pra-Islam.⁴⁵

Namun demikian, sistem simbol doktrin teologis paganisme yang memformulasikan berbagai macam variasi simbol Tuhan yang berkisar sebanyak tiga ratus berhala bukanlah satu-satunya sistem kepercayaan yang ada pada masyarakat Arab pra-Islam saat itu, akan tetapi sistem kepercayaan ini ada berdampingan dengan sistem kepercayaan agama Yahudi dan Kristen yang berkembang ajaran keduanya di daerah Jazirah Arab, dan bahkan pada saat itu pula sedang terjadi hegemoni antara agama Kristen di Roma dan agama Majusi di Persia.⁴⁶

Selain sistem kepercayaan agama Yahudi, Kristen, dan Majusi yang ada berdampingan dengan paganisme masyarakat Arab pra-Islam, juga terdapat sistem kepercayaan lainnya seperti agama Shabi`ah, fatalisme dan agama hanif (monoteisme) yang masih dianut oleh sebagian kecil masyarakat Arab pra-Islam.⁴⁷ Salah satu contoh di antara ritual agama hanif yang dianut sebagian kecil atau kelompok pemikir dalam masyarakat Arab pada saat itu adalah kebiasaan mereka menyendiri, bertapa atau berkhawatir selama beberapa waktu pada setiap tahun. Kebiasaan menyendiri ini mereka sering sebut sebagai *tahannuth*.⁴⁸

⁴⁴ Y. A. Piliang, *Hipersemiotika: Tafsir Cultural Studies Atas Matinya Makna*, Yogyakarta: Jalasutra, 2003, hal. 308.

⁴⁵ Nur Syam, *Madzhab-Madzhab Antropologi...*, hal. 14.

⁴⁶ Muhammad Husain Haekal, *Sejarah Hidup Muhammad...*, hal. 8.

⁴⁷ Agama Shabi`ah berkembang di Iraq dan dianggap sebagai agama kaum Ibrahim Chaldeans. Lihat: Shafiur Rahman Al-Mubarakfury, *Sirah Nabawiyah...*, hal. 28. Fatalisme pada masyarakat Arab pra-Islam adalah kepercayaan terhadap waktu, kematian dan rezeki sebagai manifestasi Tuhan. Sedangkan monoteisme saat itu adalah kepercayaan terhadap agama hanif yang berasal dari Nabi Ibrahim dan Nabi-Nabi sebelum Nabi Muhammad yang masih diyakini oleh sebagian kecil masyarakat Arab pra-Islam. Lihat: Muhammad In'am Esha, *Percikan Filsafat Sejarah dan Peradaban Islam...*, hal. 64-68.

⁴⁸ Muhammad Husain Haekal, *Sejarah Hidup Muhammad...*, hal. 77.

Dari uraian di atas tentang sistem simbol doktrin teologis paganisme masyarakat Arab pra-Islam dapat ditarik kesimpulan bahwa simbol teologis masyarakat Arab pra-Islam di Jazirah Arab yang paganisme termasuk ke dalam model simbol arkais yang menyimbolkan Tuhan dengan berhala yang bervariasi bentuk, asal, dan bermacam-macam namanya seperti Şanam, Waţan, Nuşub, Lattā, Uzzah, Manāt, Ḥubal, Wād, Suwa`, Yaghuth, dan Ya`uq. Sistem simbol teologis masyarakat Arab pra-Islam ini sebagai sakralisasi simbol teologis yang tercipta oleh tradisi masyarakat Arab, bukan dari adanya manifestasi Tuhan. Meskipun sakralisasi simbol teologis mereka dipengaruhi oleh karakter keagamaannya yang memang sudah mengenal Allah sebagai Tuhan, namun kepercayaan mereka terhadap Allah disertai dengan penyimpangan dalam bentuk membuat sekutu kepada-Nya (syirik).

2. *Taḥannuth* Muhammad Sakralisasi Simbol Teologis

Secara etimologis kata *taḥannuth* (تَحَنُّتٌ) berakar kata *ḥinth* (حِنْتُ). Arti kata *ḥinth* (حِنْتُ) dalam *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap* adalah dosa. Sedangkan arti kata *taḥannuth* (تَحَنُّتٌ) itu sendiri adalah menjauhkan diri dari berbuat dosa.⁴⁹ Sebagian ahli bahasa memaknai kata *taḥannuth* (تَحَنُّتٌ) sebagai sikap penghambaan.⁵⁰ Dari pengertian ini, maka kata *taḥannuth* (تَحَنُّتٌ) bisa berarti beribadah yang dilakukan untuk membersihkan dosa-dosa yang telah dilakukan seseorang.

Sedangkan secara terminologis *taḥannuth* menurut M. Quraish Shihab adalah menyendiri atau menyepi ke suatu tempat yang sunyi untuk beribadah.⁵¹ Sedangkan menurut Ibnu Hajar, *taḥannuth* memiliki dua pengertian yaitu, *Pertama*, bisa

⁴⁹ A.W. Munawwir, *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap*, Yogyakarta: t.p., 1984, hal. 326.

⁵⁰ Ibnu Athir, *al-Kāmil fī Tarīkh*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1998, Jilid 2, hal. 48.

⁵¹ M. Quraish Shihab, *Membaca Sirah Nabi Muhammad Saw dalam Sorotan Al-Qur'an dan Hadits Shahih*, Jakarta: Lentera Hati, 2011, hal. 45.

bermakna *tahannuf* yang maksudnya adalah mengikuti agama hanif atau ajaran Nabi Ibrahim AS yang bersifat monoteisme. *Kedua*, bisa juga bermakna *tahannuth* yang artinya beribadah kepada Tuhan dengan meninggalkan penyembahan berhala serta menjauhkan diri dari perbuatan dosa.⁵²

Dari dua pengertian yang dikemukakan oleh Ibnu Hajar di atas, Haekal mensintesis keduanya. Menurutnya bahwa *tahannuth* dalam arti *tahannuf* memang menjadi kebiasaan positif yang sering dilakukan oleh sekelompok orang yang mau berfikir jernih pada masa Arab pra-Islam saat itu yang paganisme. Mereka melakukan *tahannuth* atau *tahannuf* sebagai kecendrungan kepada kebenaran sekaligus kritik teologis terhadap penyimpangan simbol-simbol Tuhan yang irasional. Sedangkan *tahannuth* sebagai ritual atau ibadah, Haekal menjelaskan bahwa *tahannuth* ini mereka lakukan sebagai upaya meninggalkan penyembahan berhala dan kembali beribadah hanya kepada Tuhan semata. *Tahannuth* tersebut mereka lakukan selama beberapa waktu, biasanya di bulan Ramadhan dalam tiap tahun dengan cara menjauhkan diri dari keramaian atau berkhalwat di suatu tempat tersembunyi dengan tujuan mendekatkan diri kepada Tuhan yang sesungguhnya serta memohon segala kebaikan, kebenaran dan ilmu pengetahuan dari sisi-Nya.⁵³

Jika keberadaan *tahannuth* atau *tahannuf* sebagai sistem kepercayaan monoteisme yang mengikuti agama hanif atau ajaran Nabi Ibrahim AS sebelum adanya sistem paganisme pada masyarakat Arab pra-Islam sebagaimana yang dikemukakan oleh Ibnu Hajar dan Moenawar Chalil pada pembahasan terdahulu, maka paganisme pada masyarakat Arab pra-Islam bisa dikatakan sebagai fenomena sinkretisme yakni proses

⁵² Ibnu Hajar al- Asqālanī, *Fathul Bari*, Beirut: Dārul Ma'rifah, 1379 H, Jilid 1, hal. 23.

⁵³ Muhammad Husain Haekal, *Sejarah Hidup Muhammad...*, hal. 77.

percampuran unsur agama hanif yang mengenal Allah dengan unsur tradisi masyarakat Arab jahiliyah yang menyimpang (syirik) hingga berdampak desakralisasi simbol Tuhan yang sesungguhnya.⁵⁴ Fenomena sinkretisme seperti ini sebagaimana yang menjadi konsep Colpe yang menyebutkan bahwa seluruh kepercayaan sebagai sinkretik dan kecenderungannya selalu berproses menjadi sinkretik atau menghilangkan sinkretisme yang ada.⁵⁵ Fenomena tersebut juga membuktikan apa yang dikatakan oleh Andre Droogers bahwa kemunculan sinkretisme biasa terjadi pada permulaan dan perkembangan setiap agama atau pada suatu sistem kepercayaan.⁵⁶

Selain *tahannuth* sebagai sistem kepercayaan, juga ia termasuk ke dalam sistem ritual. *Tahannuth* dikatakan sebagai sistem ritual, karena *tahannuth* adalah suatu ibadah yang berupaya untuk menjauhkan diri dari menyembah berhala; menjauhkan diri dari perbuatan dosa; serta suatu ibadah tertentu yang dilakukan di malam hari dalam beberapa waktu, serta di tempat tertentu dengan tata cara tertentu.⁵⁷ Alasan tersebut juga didasari dengan batasan ritual yang disebutkan oleh Alfred North Withehead, Kingsley Davis, dan Koentjaningrat. Menurut Alfred ritual selalu tampil seiring dengan sistem kepercayaan dan dilakukannya secara teratur.⁵⁸ Selain dilakukan secara teratur, menurut Kingsley Davis ritual

⁵⁴ A. Belford, *The Encyclopedia Americana International Edition*, Connecticut: Grolier Incorporated, 1996, hal. 179.

⁵⁵ Carsten Colpe, "Syncretism", dalam Eliade, Mircea. ed., *The Encyclopedia of Religion*, New York: Simon & Schuster Macmillan, 1987, hal. 219.

⁵⁶ Andre Droogers, "Syncretism, Power, Play," dalam Anita Maria Leopold & Jeppe Sinding Jensen, ed., *Syncretism in Religion*, New York: Routledge, 2004, hal. 219.

⁵⁷ Adapun tata cara tertentu dalam *tahannuth*, sebagian ulama ada yang mengatakan dengan menggunakan syari'at Nabi Nuh AS, ada juga yang mengatakan dengan syari'at Nabi Ibrahim AS, ada yang mengatakan dengan syari'at Nabi Musa AS, ada juga yang mengatakan dengan syariat Nabi Isa AS. Namun demikian, menurut Haekal yang lebih tepat adalah menganut syari'at tertentu yang berlaku saat itu dan diamalkan secara benar. Lihat: Muhammad Husain Haekal, *Sejarah Hidup Mubammad...*, hal. 77.

⁵⁸ Alfred North Withehead, *Religion in the Making*, Newyork: Macmilan, 1926, hal. 10.

juga dilakukan dengan pakaian khusus, waktu khusus, tempat khusus, serta dengan berdoa atau bersemedi.⁵⁹ Batasan ritual yang dikemukakan oleh Davis serupa dengan Koentjaningrat, hanya saja Koentjaningrat menambahkan batasan ritual sebagai acara keramat atau sakral.⁶⁰

Kesakralan ritual *tahannuth* tampak jelas tergambar dalam batasannya yang telah disebutkan oleh Ibnu Hajar terdahulu. *Tahannuth* sebagai sistem ritual dan sistem kepercayaan monoteisme yang dianggap masih menganut agama hanif yang bersumber dari ajaran Nabi Ibrahim AS, merupakan suatu upaya meresakralisasi simbol Tuhan yang telah disimpangkan oleh sistem kepercayaan dan ritual paganisme yang irasional. Keirasionalan sistem kepercayaan dan ritual paganisme masyarakat Arab pra-Islam tampak jelas sekali dalam pemujaan patung berhala. Pemujaan seperti ini disebut sebagai pemujaan yang tidak masuk akal oleh Malinowski.⁶¹ Jika ditinjau dari sudut pandang E. Bethe, maka pemujaan yang dilakukan masyarakat Arab pra-Islam termasuk ke dalam bentuk pemujaan yang berasal dari mitos yang tidak masuk akal.⁶²

Adanya rasionalitas atau pertanggung jawaban rasional dalam kepercayaan bagi Alfred North Withehead memang merupakan puncak tertinggi penilaian bagi suatu sistem kepercayaan. Jika suatu sistem kepercayaan mampu tampil dengan pertanggung jawaban yang dapat diterima oleh rasio, maka menurutnya sistem kepercayaan tersebut mampu bertahan lama diyakini oleh penganutnya.⁶³ Namun dalam paganisme poin ini nyaris hilang, sehingga muncul sekelompok

⁵⁹ Kingsley Davis, *Human Society*, New York: The Macmillan Company, 1949, hal. 532.

⁶⁰ Koentjaningrat, *Beberapa Pokok Antropologi Sosial*, Jakarta: Dian Rakyat, 1985, hal. 56.

⁶¹ Charles W. Morris, *Mind, Self and Society*, Chicago: University of Chicago Press, 1934, hal. 144.

⁶² Thomas F. O'Dea, *Sosiologi Agama; Suatu Pengantar Awal*, Jakarta: Raja Wali Press, 1990, hal. 38.

⁶³ Alfred North Withehead, *Religion in the Making...*, hal. 9.

masyarakat Arab yang berfikir untuk menolak dan menentang paganisme dalam bentuk *tahannuth*. *Tahannuth* inilah yang bisa dikatakan tampil sebagai resistensi terhadap paganisme masyarakat Arab pra-Islam.⁶⁴

Tahannuth hadir dalam format sistem kepercayaan dan ritual yang memenuhi kriteria dapat dipertanggungjawabkan secara rasional (rasionalitas), selain dari kriteria kesaksian iman seperti yang disebutkan oleh Alfred.⁶⁵

Kesaksian iman memang menjadi kriteria pertama yang ada dalam *tahannuth* sebagaimana yang telah dimaknai oleh Ibnu Hajar bahwa *tahannuth* bisa berarti *tahannuf* yaitu kepercayaan pada Tuhan secara hanif (monoteisme) oleh sebagian masyarakat Arab pra-Islam yang sesuai dengan ajaran Nabi Ibrahim AS. Sedangkan rasionalitas dalam *tahannuth* diakui oleh sebagian kelompok pemikir Quraisy untuk menentang penyembahan terhadap berhala yang tidak masuk akal, tidak punya tujuan, dan berada dalam kesesatan. Mereka itu di antaranya seperti Zaid bin Amr, Usman bin al-Huwairis, Ubaidullah bin Jahsy dan Waraqah bin Naufal.⁶⁶

Rasionalitas dalam *tahannuth* yang disertai dengan kesaksian iman sebagian kelompok pemikir Quraisy juga menjadi tradisi keluarga Abdul Muthalib yang memegang kekuasaan di Mekah sekaligus sebagai penjaga bangunan Ka'bah sekitar tahun 570 M.⁶⁷ Tradisi keluarga Abdul Muthalib ini berlanjut sampai pada *tahannuth* atau *khalwat* yang dilakukan oleh cucunya yang bernama Muhammad. Muhammad yang dimaksud disini adalah Muhammad yang lahir di kota Mekah pada Tahun Gajah (570 M), berikut nama dan nasabnya yaitu

⁶⁴ Muhammad In'am Esha, *Percikan Filsafat Sejarah dan Peradaban Islam...*, hal. 67.

⁶⁵ Alfred North Withehead, *Religion in the Making...*, hal. 10.

⁶⁶ Muhammad Husain Haekal, *Sejarah Hidup Muhammad...*, hal. 77.

⁶⁷ Moenawar Chalil, *Kelengkapan Tarikh Nabi Muhammad Shallallahu Alaihi Wasallam...*, hal. 61.

Muhammad bin Abdullah bin Abdul Muthalib bin Hasyim bin Abdi Manaf bin Qushay bin Kilab bin Murrah bin Ka`ab bin Lu`ai bin Ghalib bin Fihri bin Malik bin An-Nadhr bin Kinanah bin Khuzaimah bin Mudrikah bin Ilyas bin Mudhar bin Nizar bin Ma`ad bin Adnan.⁶⁸

Tahannuth Muhammad penting disebutkan disini, karena dari *tahannuth* Muhammad inilah dimulai proses terjadinya resakralisasi simbol Tuhan secara monoteistik dalam bingkai kenabian atau sistem kepercayaan dan ritual yang berdasarkan pada wahyu Tuhan.⁶⁹ *Tahannuth* atau khalwat yang dilakukan Muhammad pada usia 40 tahun di puncak gunung Hira sejauh kira-kira tiga setengah mil (5,7 KM) sebelah utara kota Mekah, tepatnya di sebuah gua yang bernama gua Hira. Muhammad melakukan *tahannuth* dalam waktu yang cukup lama. Kebiasaan yang dilakukan sebelum *tahannuth* adalah mempersiapkan bekal yang cukup dari rumah. Biasanya *tahannuth* yang dilakukan olehnya pada bulan Ramadhan setiap tahun, yang dilakukan selama satu bulan penuh dengan cara bangun tengah malam dan berpuasa di siang hari.⁷⁰

Tahannuth Muhammad dalam pandangan M. Quraish Shihab merupakan kesinambungan dari aktivitas atau kegiatan ibadah yang mengantar kepada kehanifan atau menuju agama hanif yang sesuai dengan ajaran Nabi Ibrahim AS yang lurus, benar, tidak bengkok, serta tidak menyimpang. Dan Shihab menambahkan komentarnya bahwa *tahannuth* tersebut

⁶⁸ Silsilah atau nasab Nabi Muhammad SAW, lihat: Ibnu Hisham, *Al-Sirah Nabawiyah li Ibnī Hisham*, Bairūt: Dār al-Fikri, 1415 H/ 1994 M, hal. 94. Lihat juga: Ibnu Hisyam, *Sirah Nabawiyah Ibnu Hisyam* (terjemahan Fadhli Bakri), Jakarta: Darul Falah, 2001, Buku Pertama, hal. 54. Dan lihat: Moenawar Chalil, *Kelengkapan Tarikh Nabi Muhammad Shallallahu Alaihi Wasallam...*, hal. 73. Lihat juga: Muhammad Husain Haekal, *Sejarah Hidup Muhammad...*, hal. 47. Lihat juga: Ibnu Qayyim Al-Jauziyah, *Zadul Ma`ad Bekal Perjalanan Akhirat*, Bogor: Griya Ilmu, 2006, Jilid 1, hal. 79,

⁶⁹ Hamdani Bakran Adz-Dzakiey, *Prophetic Intelligence Kecerdasan Kenabian*, Yogyakarta: Islamika, 2004, hal. 213.

⁷⁰ Muhammad Husain Haekal, *Sejarah Hidup Muhammad...*, hal. 77-80.

dilakukan dengan cara berfikir, merenung, *tadabbur*, dan berdzikir.⁷¹ Tata cara *tahannuth* yang disebutkan oleh Shihab ini secara umum disebutkan oleh Haekal dengan menyatakan bahwa tata cara *tahannuth* yang dilakukan oleh Muhammad saat itu menganut syari`at tertentu yang berlaku kebenarannya, walaupun dalam keterangannya Haekal menyebutkan adanya sebagian ulama yang mengatakan dengan syari`at Nabi Nuh AS, atau syari`at Nabi Ibrahim AS, atau ada juga sebagian ulama yang mengatakan dengan syari`at Nabi Musa AS, atau dengan syari`at Nabi Isa AS.⁷²

Tahannuth Muhammad sebagai sistem ritual juga mempunyai tujuan seperti halnya ritual lain, sebagaimana yang diungkap oleh A. G. Honig JR bahwa tujuan ritual yang dilakukan secara simbolis sudah barang tentu mempunyai makna penting bagi pelakunya.⁷³ Menurut Victor Turner di antara tujuan diadakannya ritual adalah memberikan motivasi baru bagi pelakunya dalam kehidupan sehari-hari.⁷⁴ Bagi Bustanuddin Agus bahwa maksud diadakannya ritual adalah agar mendapatkan keselamatan dari Tuhan.⁷⁵ Sedangkan menurut Koentjaraningrat maksud diadakannya ritual adalah untuk berkomunikasi dengan Tuhan.⁷⁶

Tujuan ritual sebagai media komunikasi dengan Tuhan seperti yang diungkap oleh Koentjaraningrat sejalan dengan tujuan *tahannuth* Muhammad yang dikemukakan oleh Muhammad Said Ramadan al-Buthi yakni bahwa *tahannuth* yang dilakukan oleh Muhammad bertujuan untuk memikirkan

⁷¹ M. Quraish Shihab, *Membaca Sirah Nabi Muhammad Saw dalam Sorotan Al-Qur`an dan Hadits Shabih...*, hal. 48.

⁷² Muhammad Husain Haekal, *Sejarah Hidup Muhammad...*, hal. 77.

⁷³ A. G. Honig JR, *Ilmu Agama*, Jakarta: PT. BPK Gunung Mulia, 1988, hal. 157.

⁷⁴ Y. W. Wartajaya Winangun, *Mayarakat Bebas Struktur, Limitas dan Komunitas Menurut Victor Turner*, Yogyakarta: Kanisius, 1990, hal. 66.

⁷⁵ Bustanuddin Agus, *Agama Dalam Kehidupan Manusia*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2007, hal. 94.

⁷⁶ Koentjaraningrat, *Sejarah Teori Antropologi*, Jakarta: UI Press, 1987, hal. 80.

esensi penciptaan manusia termasuk dirinya sendiri dan juga untuk memohon pertolongan serta taufik dari Tuhan yang sesungguhnya.⁷⁷ Shafiyur Rahman mengatakan bahwa tujuan *tahannuth* yang dilakukan oleh Muhammad adalah untuk mentadaburi alam semesta dan sekitarnya, serta juga untuk memikirkan keagungan dan kekuasaan Tuhan.⁷⁸ Dalam narasi yang serupa juga dikemukakan oleh Antonie Wesseles bahwa tujuan *tahannuth* Muhammad adalah untuk mencapai insan kamil atau manusia sempurna yang dalam jiwanya mengenal hakikat Tuhan yang sesungguhnya.⁷⁹

Dapat mengenal hakikat Tuhan yang sesungguhnya dirumuskan oleh Haekal menjadi tujuan untuk mencari kebenaran dalam *tahannuth* yang dilakukan oleh Muhammad.⁸⁰ Tujuan seperti ini bisa diartikan sebagai motivasi baru yang dapat mentransformasi nilai keburukan menjadi kebenaran sebagaimana yang dikemukakan oleh Turner.⁸¹ Jika dikatakan tujuan *tahannuth* Muhammad mentransformasi nilai keburukan menjadi nilai kebenaran, maka artinya transformasi terjadi dari sistem paganisme yang mendesakralisasi simbol Tuhan menuju sakralisasi simbol Tuhan yang sesungguhnya sebagaimana yang dinyatakan oleh M. Quraish Shihab bahwa tujuan *tahannuth* yang dilakukan oleh Muhammad yaitu untuk mensucikan nama Tuhan dan kebesaran-Nya.⁸²

Dengan demikian, maka pada akhirnya bisa diungkapkan bahwa tujuan *tahannuth* yang dilakukan oleh Muhammad

⁷⁷ Muhammad Said Ramadhan al-Buthi, *Fiqhus Sirah al-Nabawiyah*, Beirut: Dārul Fikr, 1999, hal. 92.

⁷⁸ Shafiyur Rahman Al-Mubarakfury, *Sirah Nabawiyah...*, hal. 57.

⁷⁹ Antonie Wessels, *Biografi Muhammad dalam Penulisan Bahasa Arab Masa Kimi*, Bogor: Pustaka Litera Antar Nusa, 2006, hal. 129.

⁸⁰ Muhammad Husain Haekal, *Sejarah Hidup Muhammad...*, hal. 78.

⁸¹ Y. W. Wartajaya Winangun, *Mayarakat Bebas Struktur, Liminitas dan Komunitas Menurut Victor Turner...*, hal. 68.

⁸² M. Quraish Shihab, *Membaca Sirah Nabi Muhammad Saw dalam Sorotan Al-Qur'an dan Hadits Shahih...*, hal. 48.

mempunyai tendensi yang suci sebagai resakralisasi simbol Tuhan yang disimpangkan oleh paganisme masyarakat Arab pra-Islam dalam bentuk simbol arkais yang menyimbolkan Tuhan dengan patung berhala yang bervariasi. Resakralisasi simbol Tuhan dalam *tahannuth* Muhammad mampu mentransformasikan model simbol Tuhan yang bersifat politeistis dan berbentuk arkais menjadi simbol Tuhan yang bersifat monoteistis (tauhid) dan berbentuk transenden yang menyimbolkan Tuhan dengan sifat ketuhanan yang murni.⁸³

Dari pembahasan mengenai *tahannuth* Muhammad sakralisasi simbol teologis, maka dapat disebutkan bahwa *tahannuth* Muhammad merupakan sistem kepercayaan yang bersumber dari agama hanif yang sesuai dengan ajaran Nabi Ibrahim AS, sehingga *tahannuth* Muhammad termasuk sistem ritual yang lurus dan tidak menyimpang yang dilakukan dengan cara berfikir, bertadabur, dan berzikir. Selain *tahannuth* Muhammad sebagai resistensi terhadap paganisme masyarakat Arab pra-Islam yang bersifat politeistis, *tahannuth* Muhammad juga bertujuan untuk sakralisasi simbol Tuhan ke dalam bentuk transenden yang bersifat monoteistis (tauhid).

3. Koherensi Simbol Teologis Monoteisme dengan Bahasa

Pembahasan tentang koherensi simbol teologis monoteisme dengan bahasa dilatarbelakangi oleh adanya perbedaan model dan bentuk simbol teologis yang dimiliki sistem kepercayaan paganisme dan monoteisme sebagaimana yang dikemukakan sebelumnya pada pembahasan sistem simbol doktrin teologis paganisme pra-Islam dan *tahannuth* muhammad sakralisasi simbol teologis. Meskipun model dan bentuk simbol teologis keduanya berbeda namun keduanya sama-sama berkoherensi dengan bahasa tempat mereka berkembang yaitu bahasa Arab.

⁸³ Hazrat Inayat Khan, *Kesatuan Ideal Agama...*, hal. 203.

Misalnya, keduanya menggunakan kata Allah (الله) dalam bahasa Arab yang artinya Tuhan.⁸⁴

Dari kata Allah (الله) yang mereka gunakan ini tercermin simbol Tuhan secara bahasa yang mereka sepakati bersama. Meskipun kemudian simbol Tuhan dalam kata Allah (الله) ini disimpangkan atau diselewengkan oleh sistem kepercayaan paganisme menjadi kata *Lattā* (الَلَّت).⁸⁵ Kata *Lattā* (الَلَّت) ini seperti disebutkan dalam Surah al-Najm/19 :53, bagi kaum paganisme Arab di Mekah saat itu menjadi simbol Tuhan yang bersifat feminim dalam rupa berhala yang bernama *Lattā*.⁸⁶

Penyimpangan yang dilakukan kaum paganisme Arab di Mekah terhadap simbol Tuhan dalam bahasa mereka, menjadikan alasan wahyu pertama menggunakan kata baru bagi simbol Tuhan agar tidak berkonotasi negatif terhadap keesaan Allah SWT. Kata baru yang dimaksud adalah kata *rabb* (رَبِّ) dalam bahasa Arab yang artinya Yang Maha Mengurus dan Yang Maha Memelihara alam semesta beserta isinya.⁸⁷ Pada saat inilah simbol teologis monoteisme dimulai keterkaitannya dengan bahasa Arab yang digunakan oleh seluruh masyarakat Arab di Mekah umumnya. Kemudian selanjutnya bahasa Arab menjadi bahasa wahyu guna menjelaskan simbol Tuhan dengan berbagai bentuk nama dan sifat-sifat-Nya.⁸⁸

Keterkaitan simbol teologis monoteisme di Mekah dengan bahasa Arab yang dirumuskan menjadi koherensi simbol

⁸⁴ Moehamad Thahir Badsrie, *Syarah Kitab Al-Tauhid Muhammad bin Abdul Wahab*, Jakarta: PT. Pustaka Manjimas, 1984, hal. 24.

⁸⁵ Khoiriyah, *Reorientasi Sejarah Peradaban Islam: Dari Arab Sebelum Islam hingga Dinasti-Dinasti Islam...*, hal. 24.

⁸⁶ Muhammad In'am Esha, *Percikan Filsafat Sejarah dan Peradaban Islam...*, hal. 67.

⁸⁷ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*, Bandung: Mizan, 1996, hal. 17.

⁸⁸ Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of Worldview of Islam*, Kuala Lumpur: ISTAC, 1995, hal. 88.

teologis monoteisme dengan bahasa merupakan realitas dari sistem simbolik yang terjadi karena faktor budaya setempat yang tidak bisa dilepaskan guna memberikan makna yang melekat pada simbol.⁸⁹ Sehingga makna simbol yang disebutkan dalam bahasa Arab tersebut dapat dengan mudah dimengerti.⁹⁰ Dengan demikian simbol teologis di Mekah pada awal kenabian Muhammad sangat bergantung atau berkoherensi dengan bahasa Arab.

Adapun tujuan bahasa Arab bagi simbol teologis monoteisme saat itu agar dapat dengan mudah dimengerti makna simbol ketuhanan yang dimaksud, karena memang biasanya simbol teologis seringkali masih bersifat abstrak.⁹¹ Koherensi di antara keduanya ini juga menjadikan bahasa Arab sebagai sistem tanda atau lambang yang bersifat arbitrer.⁹² Meski bersifat arbitrer, bahasa Arab dalam konteks ini, bisa menjadi luas pengertiannya ketimbang simbol, jika simbol teologis monoteisme dijadikan sebatas bagian dari bahasa Arab.⁹³

Semua karakter bahasa Arab yang berkoherensi dengan simbol teologis monoteisme di Mekah tersebut di atas secara umum bisa dikatakan sebagai jalinan yang sangat dekat yang terjadi di antara keduanya sehingga menjadikan sistem simbol teologisnya semakin kompleks terhadap pemaknaan yang rapih, teratur, dan sempurna.⁹⁴ Koherensi keduanya yang dekat dan harmonis ini kemudian memformulasikan sebuah perangkat simbol teologis dengan aturan tertentu yang

⁸⁹ Ernst Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms...*, hal. 12.

⁹⁰ A. Chaedar Alwasilah, *Filsafat Bahasa dan Pendidikan*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2010, hal. 11.

⁹¹ Tzvetan Todorov, *Symbolisme and Interpretation* (terjemahan Catherine Porter), London: Routledge & Kegan Paul, 1983, hal. 122.

⁹² Harimurti Kridalaksana, *Kamus Linguistik*, Jakarta: PT Gramedia, 1983, hal. 178.

⁹³ A. Teeuw, *Sastra dan Ilmu Sastra, Pengantar Ilmu Sastra*, Jakarta: Pustaka Jaya, 1984, hal. 48.

⁹⁴ S. Hayakawa, *Language and Thought and Action*, New York: Harcourt, Brace & World Inc., 1949, hal. 27.

digunakan dan dipahami secara tertentu pula.⁹⁵ Maksudnya adalah simbol teologis monoteisme yang berbentuk wahyu Allah dengan menggunakan bahasa Arab yang turun kepada Nabi Muhammad SAW secara bertahap kemudian menjadi seperangkat kitab suci yang bernama Al-Qur`an.⁹⁶

Al-Qur`an dalam bahasa Arab yang menyebutkan berbagai macam simbol ketuhanan, menjadi contoh konkrit keterikatan simbol teologis kepercayaan monoteisme atau ajaran tauhid dengan bahasa. Kalimat inilah yang mengakhiri pembahasan tentang koherensi simbol teologis monoteisme dengan bahasa. Sebagai kelanjutan yang lebih rinci mengenai koherensi simbol monoteisme dengan wahyu Allah yang terikat dengan bahasa Arab, maka pembahasan berikutnya akan mendeskripsikan tentang simbol verbal tauhid dalam wahyu Allah dengan bahasa Arab yang terbentuk setelah kenabian Muhammad.

4. Simbol Verbal Tauhid setelah Kenabian Muhammad

Simbol verbal tauhid dirumuskan atas dasar bahwa ajaran tauhid memformulasikan berbagai macam simbol yang mengikat keberagamaan pemeluknya.⁹⁷ Keterikatan dengan simbol verbal nampak jelas sekali penggunaannya seperti dalam ibadah yang dijadikan media interaksi dengan Allah, karena terdapat jarak antara yang disimbolkan (Allah) dengan seorang hamba.⁹⁸ Rumusan ini juga tidak terlepas dari pengertian simbol secara umum sebagai objek apapun yang bermakna dengan menggunakan lambang tertentu,⁹⁹ sebagai metafora atau perumpamaan yang bersifat spesial, serta memiliki makna

⁹⁵ Deddy Mulyana, *Ilmu Komunikasi: Suatu Pengantar*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2005, hal. 79.

⁹⁶ Supriyadi, "Bahasa, Simbol, dan Religi," dalam *Jurnal Humaniora*, Vol. 11, No. 1, Tahun 1999, hal. 52.

⁹⁷ Nur Syam, *Madzhab-Madzhab Antropologi...*, hal. 14.

⁹⁸ M. Banton, ed., *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, London: Tavistock. 1966, hal. 98.

⁹⁹ John A. Saliba, *Homo Religiosus in Mircea Eliade...*, hal. 84.

yang sangat variatif.¹⁰⁰ Namun secara khusus simbol verbal tauhid dibatasi oleh definisi simbol sebagai lambang yang bisa berupa kata-kata (verbal).¹⁰¹

Jika batasan simbol verbal tauhid secara khusus merupakan lambang yang bisa berupa kata-kata (verbal), maka simbol verbal tauhid sangat berkoherensi dengan bahasa (bahasa Arab).¹⁰² Bahasa adalah semua kalimat yang dibuat sesuai dengan peraturan tata bahasa yang ada, dan berfungsi sebagai alat yang dimiliki bersama untuk mengungkapkan segala gagasan yang ada.¹⁰³ Bahasa Arab dalam konteks simbol verbal tauhid ini berguna untuk memaknai simbol tauhid yang masih bersifat abstrak.¹⁰⁴ Atau bahasa juga bisa menjadi seperangkat simbol itu sendiri dengan aturan tertentu yang digunakan dan dapat dipahami.¹⁰⁵ Bahasa sebagai seperangkat simbol itu sendiri tampak jelas sekali pada kitab suci seperti Al-Qur`an.¹⁰⁶

Selain Al-Qur`an sebagai seperangkat simbol itu sendiri, juga ia menyebutkan berbagai simbol-simbol yang bermakna.¹⁰⁷ Dalam Al-Qur`an disebutkan beberapa contoh simbol verbal tauhid yang terkait dengan sistem kepercayaan kepada Tuhan. Misalnya simbol verbal tauhid yang pertama kali disebutkan dalam wahyu pertama. Simbol verbal tauhid terkait dengan simbol Tuhan yang muncul pertama pada wahyu pertama ini merupakan kelanjutan dari uraian tentang *tahannuth* Muhammad yang bertujuan untuk sakralisasi simbol Tuhan ke

¹⁰⁰ A. Berger, *Pengantar Semiotika: Tanda-tanda Dalam Kebudayaan Kontemporer* (terjemahan M. Dwi Marianto), Yogyakarta: Tiara Wacana, 2010, hal. 30.

¹⁰¹ Deddy Mulyana, *Ilmu Komunikasi Suatu Pengantar*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2000, hal. 92.

¹⁰² Ernst Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms...*, hal. 10.

¹⁰³ Jalaludin Rakhmat, *Psikologi Komunikasi*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 1994, hal. 77.

¹⁰⁴ Tzvetan Todorov, *Symbolisme and Interpretation...*, hal. 122.

¹⁰⁵ Deddy Mulyana, *Ilmu Komunikasi: Suatu Pengantar*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2005, hal. 79.

¹⁰⁶ Supriyadi, "Bahasa, Simbol, dan Religi," dalam *Jurnal Humaniora...*, hal. 49.

¹⁰⁷ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam Interpretasi Untuk Aksi*, Bandung: Mizan, 1994, Cetakan VI, hal. 229.

dalam bentuk transenden yang bersifat monoteistis. Pada saat *tahannuth* inilah Muhammad mendapatkan wahyu pertama yang terangkum dalam Surah al-`Alaq/96: 1-5.¹⁰⁸

Masa setelah wahyu pertama ini bisa juga dikatakan sebagai masa setelah kenabian Muhammad, sehingga rumusan simbol verbal tauhid setelah kenabian Muhammad yang dimaksud disini adalah simbol-simbol verbal tauhid yang terkait dengan simbol Tuhan setelah wahyu pertama turun kepada Nabi Muhammad SAW. Berbagai macam simbol verbal tauhid tersebut muncul sebagai media interaksi antara seorang hamba dengan Tuhan. Artinya juga bahwa simbol-simbol verbal tauhid hanya sebagai lambang eksistensi perwujudan Tuhan semata, bukan sebagai wujud Tuhan itu sendiri.¹⁰⁹

Contoh simbol verbal tauhid selain kata Allah (الله) di dalam Al-Qur`an yang berjumlah sekitar 2697, juga disebutkan kata *rabb* (رَبِّ).¹¹⁰ Secara etimologis kata *rabb* (رَبِّ) memiliki arti mengurus sesuatu dan memperbaiki.¹¹¹ Arti kata *rabb* (رَبِّ) tersebut sejalan dengan arti yang dikemukakan oleh Al-Utsaimin yaitu bahwa kata *rabb* (رَبِّ) berarti Tuhan Yang Maha Mengurus dan Yang Maha Memelihara alam semesta beserta isinya.¹¹²

Menurut Muḥammad Ibnu Jarīr Al-Ṭabarī, kata *rabb* (رَبِّ) diambil dari bahasa Arab yang memiliki beberapa arti yang disesuaikan dengan konteks penggunaannya, misalnya bisa berarti penguasa yang harus ditaati jika terkait dengan kepemimpinan. Bisa juga berarti orang yang mempunyai sesuatu atau orang yang memperbaiki sesuatu. Jika dikaitkan

¹⁰⁸ Ibnu Qayyim Al-Jauziyah, *Zadul Ma`ad Bekal Perjalanan Akhirat*, hal. 88. Lihat juga: Muhammad Husain Haekal, *Sejarah Hidup Muhammad...*, hal. 79. Dan lihat: Moenawar Chalil, *Kelengkapan Tarikh Nabi Muhammad Shallallahu Alaihi Wasallam...*, hal. 164-165.

¹⁰⁹ M. Banton, ed., *Anthropological Approaches to the Study of Religion...*, hal. 98.

¹¹⁰ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur`an Tafsir Maudhu`i atas Pelbagai Persoalan Umat...*, hal. 15.

¹¹¹ Abi Husain bin Faris Zarkazi, *Maqōyisu Al-Lughoh*, Bairūt: Dār Al-Fikri, 390 H, hal. 313.

¹¹² Abdullah Haiḍir Al-Uthaimin, *Sharhul Arba`in Al-Nawāwīyah*, t.kp: Maktabah Jaliyat Rabwah, 1997, hal. 43.

dengan Tuhan, maka kata *rabb* (رَبِّ) berarti Allah Yang Maha Kuasa, Yang Maha Pengatur, dan Yang Maha Memiliki kekuasaan mutlak terhadap alam semesta beserta isinya.¹¹³ Sedangkan menurut M. Quraish Shihab, kata *rabb* (رَبِّ) berarti Tuhan yang maksudnya adalah Allah sebagai Tuhan Yang Maha Mendidik seluruh ciptaan-Nya. Pendidikan yang diberikan Allah meliputi pengembangan, peningkatan, dan perbaikan seluruh ciptaan-Nya.¹¹⁴

Dari beberapa arti kata *rabb* (رَبِّ) di atas, satu di antaranya yang berarti Allah sebagai Tuhan Yang Maha Memelihara alam semesta beserta isinya dan sekaligus Yang Maha Mendidik, inilah yang memungkinkan untuk bisa dikatakan sebagai ide atau gagasan pertama yang mewakili simbol verbal tauhid pada wahyu pertama sampai wahyu kedelapan belas.¹¹⁵ Simbol verbal tauhid dalam kata *rabb* (رَبِّ) ini sesuai pula dengan pengertian simbol bukanlah sesuatu yang substansi melainkan sebagai metafora dan bersifat spesial (khusus).¹¹⁶

Kekhususan kata *rabb* (رَبِّ) sebagai simbol verbal Tuhan disebutkan sangat jelas sekali pada wahyu pertama Surah al-`Ala`/96 tepatnya di ayat kesatu dan ketiga. Padahal saat itu simbol Tuhan secara verbal yang sering diucapkan oleh masyarakat Arab pra-Islam adalah kata Allah (الله).¹¹⁷ Mereka

¹¹³ Muḥammad Ibnu Jarīr Al-Ṭabarī, *Tafsīr Al-Ṭabarī*, Al-Qohirah: Maktabah Ibnu Taimiyah, 1340 H, hal. 89.

¹¹⁴ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an Volume 15*, Jakarta: Lentera Hati, 2002, hal. 457.

¹¹⁵ Simbol tauhid pertama pada wahyu pertama dalam kata *rabb* (رَبِّ) terkait dengan pengertian simbol yang disebutkan oleh Collin Cobuild yaitu bahwa secara mendasar simbol dimaknai sebagai suatu bentuk yang mewakili ide atau gagasan. Lihat: Collin Cobuild, *English Language Dictionary*, London: Collin Publisher, 1987, hal. 1481. Kata *rabb* (رَبِّ) dalam Al-Qur'an muncul sebagai simbol Allah pada wahyu pertama sampai wahyu yang kedelapan belas. Lihat: M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat...*, hal. 23.

¹¹⁶ Dorothy B. Fritz, *The Use of Symbolism in Christian Education*, United States of America: Mcmlxi W. L. Jenkins, 1952, hal. 109.

¹¹⁷ Moehamad Thahir Badsrie, *Syarah Kitab Al-Tauhid Muhammad bin Abdul Wahab...*, hal. 24.

mengaku mengenal Allah dan seringkali bersumpah dengan menggunakan kata Allah (الله) ini.¹¹⁸ Artinya kekhususan kata *rabb* (رَبِّ) yang muncul sebagai simbol verbal Tuhan bukan kata Allah (الله) pada wahyu pertama ini dimaksudkan kepada Nabi Muhammad SAW mengenai simbol Tuhan yang berbeda dengan simbol Tuhan paganisme masyarakat Arab saat itu. Atau dengan kata lain kata *rabb* (رَبِّ) maksudnya adalah Tuhan Muhammad dan bukan Tuhan yang dipercayai dan disembah oleh masyarakat paganisme Arab yang percaya kepada Allah (الله) namun menjadikan-Nya sekutu dengan patung berhala (syirik).¹¹⁹ Singkatnya simbol verbal tauhid dalam kata *rabb* (رَبِّ) pada wahyu pertama berfungsi untuk meluruskan keyakinan menyimpang yang dimiliki masyarakat paganisme Arab kepada Allah (الله).

Keyakinan masyarakat paganisme Arab kepada Allah (الله) yang disertai dengan syirik sangat jauh berbeda dengan keyakinan yang dihayati oleh Nabi Muhammad SAW, bagi Shihab alasan inilah yang memunculkan kata *rabb* (رَبِّ) pada wahyu pertama sebagai simbol verbal Tuhan pertama bukan kata Allah (الله). Menurutnnya pula kata *rabb* (رَبِّ) berikutnya tampil beriringan sebagai simbol verbal Tuhan di awal kenabian Muhammad yaitu pada wahyu kedua dalam beberapa ayat di Surah al-Qalam/68; pada wahyu yang ketiga di ayat kedelapan dan kesembilan dari Surah al-Muzammil/73 yang turun di Mekah; pada wahyu keempat di ayat ketiga dan ketujuh dari Surah al-Mudathir/74; wahyu kelima Surah al-Lahab/111 tidak ditemui kata *rabb* (رَبِّ) ataupun kata Allah (الله); pada wahyu keenam di ayat kedua puluh sembilan dari Surah al-Takwīr/81;

¹¹⁸ Shahih Bin Fauzan Bin Al-Fauzan, *At-Tauid li al-Shaf al-Awwal al-Ali*, Kitab *Taubid* (terjemahan Zaini), Solo: Pustaka Arofah, 2015, hal. 38.

¹¹⁹ Sayyid Qutb, *Fi Zilal Al-Qur'an*, Beirut: Dār Al-Shurūq, 1412 H/ 1992 M, Jilid VI, hal. 207. Lihat juga: Sayyid Qutb, *Tafsir Fi Zhilalil Qur'an Di Bawah Naungan Al-Qur'an* (terjemahan As'ad Yasin dan Abdul Aziz Salim Basyarahil), Depok: Gema Insani, 2017, Jilid 12, hal. 354.

pada wahyu ketujuh dalam Surah al-A`lā/87, kata *rabb* (رَبِّ) dan kata Allah (اللَّهِ) disebutkan pertama kalinya bersamaan; pada wahyu yang kedelapan di ayat terakhir dari Surah al-Inshirah/94; wahyu kesembilan Surah al-`Aṣr tidak ditemukan kata *rabb* (رَبِّ) ataupun kata Allah (اللَّهِ); pada wahyu kesepuluh di beberapa ayat dari Surah al-Fajr/89; pada wahyu kesebelas di ayat ketiga dan kelima dari Surah al-Ḍuhā/93; pada wahyu kedua belas di ayat kedua puluh dari Surah al-Lail/92; pada wahyu ketiga belas di ayat keenam dari Surah al-`Āḍiyāt/100; pada wahyu keempat belas di ayat kedua dari Surah al-Kauthar/108; pada wahyu kelima belas Surah al-Takwīr/81 hanya di ayat ke-29; wahyu keenam belas Surah al-Takāthur/102 tidak ditemukan kata *rabb* (رَبِّ) ataupun kata Allah (اللَّهِ); wahyu ketujuh belas Surah al-Mā`ūn/107 tidak ditemukan kata *rabb* (رَبِّ) ataupun kata Allah (اللَّهِ); dan pada wahyu yang kedelapan belas di ayat pertama dari Surah al-Fil/105.¹²⁰

Dari wahyu pertama sampai kedelapan belas yang menyebutkan kata *rabb* (رَبِّ) sebagai contoh simbol verbal tauhid tersebut diatas, mayoritas turun di Mekah yang penduduknya saat itu memiliki kepercayaan paganisme yang dicampuri dengan kepercayaan pada Tuhan yang mereka sebut dengan kata Allah (اللَّهِ).¹²¹ Fakta ini sebagai proses awal bagi Nabi Muhammad untuk simbolisasi ketuhanan secara verbal yang bersifat doktriner teologis,¹²² serta pemodelan simbol ketuhanan secara transenden yang berlawanan dengan pemodelan simbol paganisme masyarakat Arab saat itu.¹²³ Simbolisasi pada proses awal seperti ini bagi Nabi merupakan

¹²⁰ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur`an Tafsir Maudhu`i atas Pelbagai Persoalan Umat...*, hal. 23-24.

¹²¹ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an Voume 15...*, hal. 457.

¹²² Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays...*, hal. 111.

¹²³ M. Husein A. Wahab, "Simbol-Simbol Agama," dalam *Jurnal Substantia*, Vol. 12, No. 1, Tahun 2011, hal. 80.

media atau perangkat khusus untuk mengetahui lebih tentang esensi Tuhan yang sesungguhnya.¹²⁴

Pengetahuan tentang esensi Tuhan yang diperoleh Nabi Muhammad merupakan manifestasi dari Allah sebagai Tuhan Yang Maha Mendidik atau Allah sebagai *rabb* (رَبِّ), sehingga Nabi mengalami perbaikan dan peningkatan pengetahuan yang berkenaan dengan simbol Tuhan.¹²⁵

Terkait dengan perihal di atas, misalnya diceritakan oleh Haekal dan Shafiyur Rahman tentang bagaimana didikan Allah sebagai *rabb* (رَبِّ) kepada Nabi setelah menerima wahyu pertama yang diiringi turunnya Surah al-Mudathir/74 ayat ketiga dan pada Surah al-Ḍuḥā/93 ayat ketiga dan kelima. Menurut keduanya di saat suasana hati Nabi dalam ketakutan setelah menerima wahyu pertama, diturunkanlah kepadanya Surah al-Mudathir/74 yang menyebutkan kembali kata *rabb* (رَبِّ) pada ayat ketiga sebagai pengajaran tambahan untuknya agar berdakwah pada orang terdekat mengajak mereka untuk mengagungkan dan mensucikan nama Allah. Selang beberapa waktu, disaat Nabi merasa terasing dan merasa ditinggalkan oleh Tuhannya, karena wahyu tak kunjung datang, maka kemudian Allah menurunkan Surah al-Ḍuḥā/93 yang menyebutkan kembali kata *rabb* (رَبِّ) pada ayat ketiga dan kelima sebagai manifestasi dari Allah sebagai Tuhan Yang Maha Mendidik Nabi sehingga memperoleh kebenaran dan terlepas dari kesesatan.¹²⁶

Pendidikan Allah kepada Nabi-Nya di atas merupakan manifestasi Allah sebagai Tuhan Yang Maha Mendidik yang tercakup dalam fungsi simbol verbal Tuhan pada kata *rabb*

¹²⁴ Mircea Eliade, *The Sacred & The Profane The Nature of Religion...*, hal. 36. Lihat juga: John A. Saliba, *Homo Religiosus in Mircea Eliade...*, hal. 57.

¹²⁵ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an Volume 15...*, hal. 457.

¹²⁶ Muhammad Husain Haekal, *Sejarah Hidup Muhammad...*, hal. 80-90. Lihat juga: Shafiyur Rahman Al-Mubarakfury, *Sirah Nabawiyah...*, hal. 59-65.

(رَبِّ). Dengan demikian, maka fungsi representasi simbol verbal tauhid pada kata *rabb* (رَبِّ) menjadi terpenuhi sebagai fungsi intuisi atau *intuition function* yakni fungsi simbol sebagai pemicu bagi manusia akan hakikat adanya Tuhan yang sebenarnya.¹²⁷ Artinya juga bahwa fungsi religius simbol pada kata *rabb* (رَبِّ) menjadi sempurna sebagai media penting untuk dapat mengenal Allah.¹²⁸ Serta dengan simbol verbal tauhid pada kata *rabb* (رَبِّ) dapat lebih mengetahui kesakralan atau kesucian Tuhan yang sesungguhnya.¹²⁹

Terjadinya sakralisasi simbol tauhid pada kata *rabb* (رَبِّ) dimaksudkan sebagai dasar perintah untuk beriman kepada Allah semata dan mengikhlaskan diri untuk menyembah-Nya tanpa menyekutukan-Nya.¹³⁰ Kemudian simbol verbal tauhid ini menjadi resakralisasi simbol verbal Tuhan dalam kata Allah (الله) yang disimpangkan maknanya oleh paganisme masyarakat Arab pra-Islam dalam bentuk syirik dan menyifati-Nya dengan yang tidak layak.¹³¹

Sebagai resakralisasi simbol verbal Tuhan dalam kata Allah (الله) yang disimpangkan oleh paganisme masyarakat Arab pra-Islam muncul kembali simbol verbal tauhid dalam kata *ahad* (أَحَدٌ). Kata ini terulang di dalam Al-Qur`an sebanyak 85 kali. Kata *ahad* (أَحَدٌ) diartikan esa yang maksudnya adalah Allah Maha Esa dalam zat-Nya, sifat-Nya, perbuatan-Nya, dan Maha Esa dalam menyembah-Nya. Jika kata *rabb* (رَبِّ) tampil pada wahyu pertama sampai wahyu yang kedelapan belas sebagai simbol verbal tauhid pertama, maka kata *ahad* (أَحَدٌ)

¹²⁷ Ernst Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms...*, hal. 56.

¹²⁸ Hari Susanto, *Mitos Menurut Pengertian Mircea Eliade*, Yogyakarta: Kanisius, 1987, hal. 61.

¹²⁹ John A. Saliba, *Homo Religiosus in Mircea Eliade...*, hal. 54-57.

¹³⁰ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an Volume 15...*, hal. 457.

¹³¹ Yusuf Al-Qaradhawi, *Akidah Salaf dan Kholaf* (terjemahan Ahmad Jazuli), Jakarta: Pustaka Al-Kausar, 2006, hal. 14.

juga tampil sebagai simbol verbal tauhid yang berikutnya pada wahyu yang kesembilan belas yakni di ayat kesatu dan keempat dari Surah al-Ikhlāṣ/112.¹³²

Kata *aḥad* (أَحَدٌ) dalam Surah al-Ikhlāṣ/112 disebutkan oleh Shihab bisa berfungsi sebagai nama dan sifat. Namun jika kata *aḥad* (أَحَدٌ) dijadikan sebagai sifat, maka menurutnya kata *aḥad* (أَحَدٌ) tersebut hanya diperuntukan Allah saja. Maksudnya adalah hanya Allah saja yang mempunyai sifat *aḥad* (أَحَدٌ) atau bersifat tersendiri. Sehingga tujuan utama dari kata *aḥad* (أَحَدٌ) yang disebutkan dalam Surah al-Ikhlāṣ/112 ini menjadi jelas untuk memperkenalkan Allah sebagai Tuhan Yang Maha Esa kepada Nabi Muhammad dan menyampaikannya kembali kepada manusia agar mengimaninya dan menjadikan-Nya satu-satunya Tuhan yang disembah.¹³³

Pada kata *aḥad* (أَحَدٌ) dari Surah al-Ikhlāṣ/112 tergambar simbol verbal di dalamnya yang bermakna keesaan wujud bagi Allah, keesaan sifat hanya bagi-Nya, keesaan perbuatan hanya bagi-Nya, dan keesaan beribadah juga hanya bagi-Nya.¹³⁴ Keesaan wujud atau zat hanya bagi Allah maksudnya adalah meyakini bahwa Allah bukanlah susunan dari berbagai macam unsur atau bagian-bagian, karena Dia tidak membutuhkan unsur-unsur tersebut sebagai syarat eksistensi wujud-Nya. Sedangkan keesaan sifat hanya bagi Allah maksudnya adalah bahwa sifat-sifat Allah tidak sama dengan sifat-sifat ciptaan-Nya baik dari segi substansi maupun kapasitas-Nya. Adapun keesaan perbuatan hanya bagi Allah maksudnya adalah meyakini bahwa semua yang ada di alam semesta ini baik sistem maupun bentuk dan sebab-sebab kejadiannya merupakan

¹³² M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat...*, hal. 24-33.

¹³³ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an Volume 15...*, hal. 714-716.

¹³⁴ Sayyid Quthb, *Fi Zilāl Al-Qur'ān Jilid VI...*, hal. 219. Lihat juga: Sayyid Quthb, *Tafsir Fi Zhilālil Qur'an Di Bawah Naungan Al-Qur'an Jilid 12...*, hal. 375.

hasil dari perbuatan Allah semata. Dan selanjutnya keesaan beribadah hanya kepada Allah maksudnya adalah beribadah secara ikhlas hanya kepada Allah saja sebagai manifestasi dari keesaan wujud atau zat hanya bagi Allah, keesaan sifat hanya bagi Allah, dan keesaan perbuatan hanya bagi Allah.¹³⁵

Adapun fungsi intuisi atau fungsi religius simbol verbal tauhid pada kata *aḥad* (أَحَدٌ) sama dengan fungsi intuisi atau fungsi religius simbol verbal tauhid pada kata *rabb* (رَبِّ). Secara umum bisa dikatakan bahwa simbol verbal tauhid pada kata *aḥad* (أَحَدٌ) juga hanya sebagai lambang eksistensi perwujudan Tuhan semata, bukan sebagai wujud Tuhan itu sendiri.¹³⁶

Selain sebagai lambang eksistensi perwujudan Tuhan, simbol verbal tauhid dalam kata *aḥad* (أَحَدٌ) secara religius berfungsi menjadi sumber pedoman sistem kepercayaan untuk menggantungkan segala doa dan harapan hanya kepada-Nya; menerima segala kehendak yang ditentukan oleh-Nya; atau menjadi sumber pedoman sistem ritual atau beribadah dalam segala bentuk sebagai upaya mendekatkan diri hanya kepada-Nya; menjadi sumber pedoman untuk menjalani kehidupan dengan rasa cinta kasih dan damai kepada semua manusia sebagai ciptaan-Nya; serta menjadi sumber pedoman dalam bentuk peribadatan yang dilakukan secara ikhlas hanya untuk-Nya. Hingga akhirnya dari semua itu benar-benar terlepas dari segala ikatan selain Allah.¹³⁷

Terlepas dari segala ikatan selain Allah ini bagi Quthb merupakan kemerdekaan yang didambakan oleh setiap diri manusia yang mengharapakan hidup mulia.¹³⁸ Artinya secara sosiologis arus balik dari simbol verbal tauhid pada kata *aḥad*

¹³⁵ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an Volume 15...*, hal. 717-719.

¹³⁶ M. Banton, ed., *Anthropological Approaches to the Study of Religion...*, hal. 98.

¹³⁷ Sayyid Quthb, *Fi Zilāl Al-Qur'ān Jilid VI...*, hal. 220. Lihat juga: Sayyid Quthb, *Tafsir Fi Zbilalil Qur'an Di Bawah Naungan Al-Qur'an Jilid 12...*, hal. 375-376.

¹³⁸ Sayyid Quthb, *Keadilan Sosial dalam Islam*, Bandung: Pustaka, 1994, hal. 43.

(أَحَدٌ) sangat berdampak positif bagi kepentingan manusia itu sendiri.¹³⁹ Dampak positif yang berupa terlepas dari segala ikatan selain Allah semacam ini merupakan bagian dari proses resakralisasi simbol tauhid secara teologis yang dilakukan oleh Nabi Muhammad dan pengikutnya di saat berhadapan langsung dengan sistem paganisme masyarakat Arab yang memformulasikan simbol-simbol Tuhan yang banyak bentuk dan variasinya.

Resakralisasi simbol verbal tauhid pada kata *aḥad* (أَحَدٌ) yang berhadapan langsung dengan paganisme dianggap ancaman oleh masyarakat Arab saat itu, sehingga kemudian mereka memusuhi Nabi dan para pengikutnya.¹⁴⁰ Meskipun demikian proses resakralisasi simbol verbal tauhid pada kata *aḥad* (أَحَدٌ) justru semakin kuat keberadaan dan maknanya. Nabi dan juga pengikutnya semakin menampakkan perbedaan simbol Tuhan dengan mereka. Apalagi setelah peristiwa penyiksaan Bilal seorang budak dari Abisinia yang dilakukan oleh majikannya karena keimanan Bilal terhadap ajaran Nabi dan meninggalkan kepercayaan paganisme. Peristiwa ini semakin menampakkan simbol teologis yang kontras antara pengikut Nabi dengan masyarakat Arab yang pagan, karena meskipun Bilal disiksa agar meninggalkan ajaran Nabi, ia tetap berpegang teguh sambil mengucapkan kata *aḥad* (أَحَدٌ) yang memberikan isyarat bahwa ia lebih memilih Tuhan Yang Maha Esa ketimbang berhala-berhala majikannya.¹⁴¹

Dari pembahasan mengenai simbol verbal tauhid setelah kenabian Muhammad di atas, maka dapat diungkap bahwa simbol verbal tauhid ialah simbol ajaran tauhid dengan menggunakan lambang yang berupa kata-kata (verbal) sebagai

¹³⁹ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam Interpretasi Untuk Aksi...*, hal. 167.

¹⁴⁰ Shafiyur Rahman Al-Mubarakfury, *Sirah Nabawiyah...*, hal. 74.

¹⁴¹ Muhammad Husain Haekal, *Sejarah Hidup Muhammad...*, hal. 101.

metafora yang bersifat spesial serta memiliki makna yang sangat variatif. Di antara contoh simbol verbal tauhid setelah kenabian Muhammad seperti kata *rabb* (رَبِّ) yang artinya Tuhan Yang Maha Mendidik dan kata *aḥad* (أَحَدٌ) yang artinya Tuhan Yang Maha Esa yang meliputi keesaan wujud atau zat-Nya, keesaan sifat-sifat-Nya, keesaan perbuatan-Nya, dan keesaan beribadah hanya kepada-Nya. Secara intuitif keduanya berfungsi sebagai lambang keberadaan Allah dan juga secara religius sebagai resakralisasi simbol verbal Tuhan dalam kata Allah (الله) yang disimpangkan oleh paganisme masyarakat Arab pra-Islam.

B. Simbolisasi Tauhid di Mekah sebelum Hijrah Rasulullah SAW

Sub bab pembahasan simbolisasi tauhid di Mekah sebelum hijrah Rasulullah ini akan menjelaskan proses simbolisasi ajaran tauhid yang terjadi di Mekah sebelum hijrahnya Rasulullah SAW dan berujung pada penilaian sakral terhadap simbol tauhid tersebut. Proses simbolisasi ini secara historis termasuk ke dalam pemodelan simbol agama yang permanen dan bersifat sakral.¹⁴²

Adapun pembahasannya meliputi: *Pertama*, simbolisasi tauhid dalam dua kalimat syahadat; *Kedua*, simbolisasi tauhid hasil dialektika antara Al-Qur`an dan sosial-budaya di Mekah; dan *Ketiga*, simbolisasi tauhid di Mekah sebagai simbol sakral. Berikut di bawah ini penjelasannya masing-masing.

1. Simbolisasi Tauhid dalam Dua Kalimat Syahadat

Apabila simbolisasi dimaknai sebagai proses simbolik yang menciptakan simbol ke dalam suatu bentuk yang digunakan untuk mewakili sesuatu seperti ide atau gagasan, atau suatu

¹⁴² N. K. Ridwan, *Agama Borjuis: Kritik Atas Nalar Islam Murni*, Yogyakarta: Ar Ruzz, 2004, hal. 131. Lihat juga: Achmad Fedyani Saiffudin, *Antropologi Kontemporer: Suatu Pengantar Kritis Mengenai Paradigma*, Jakarta: Prenada Media, 2005, hal. 295.

bentuk yang digunakan sebagai perwakilan satu aspek tertentu yang ada dalam suatu masyarakat seperti aspek keagamaannya, maka simbolisasi tauhid dalam dua kalimat syahadat bisa menjadi contoh dari pengertian simbolisasi tersebut.¹⁴³

Sesuatu yang mewakili ide atau gagasan yang bisa dijadikan simbol disini adalah dua kalimat syahadat yang berbunyi *ashhadu an lailaha illallah wa ashadu anna Muhammadan rasulullah* (أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ). Disebut dua kalimat syahadat karena di dalamnya ada dua unsur utama yakni *Pertama*, unsur syahadat tauhid yang maksudnya adalah menyaksikan atau mengakui keesaan Allah SWT, terdapat dalam kalimat pertamanya yakni *ashhadu an lailaha illallah* (أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ). Kalimat pertama ini bisa dikatakan sebagai kalimat vertikal yang menghubungkan pengucapnya kepada Allah. *Kedua*, unsur syahadat rasul yang maksudnya adalah untuk mengakui kerasulan Nabi Muhammad SAW. Adapun yang diucapkan dalam kalimat kedua yakni *wa ashadu anna Muhammadan rasulullah* (وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ). Kalimat kedua ini menjadi kalimat horisontal yang menghubungkan pengucapnya kepada seorang nabi dan utusan Allah.¹⁴⁴

Dua kalimat syahadat ini juga merupakan simbol verbal menjadi perwakilan dari aspek keagamaan yang dimiliki sebagian kelompok kecil masyarakat Arab pada masa awal Islam yang hidup bersama mayoritas masyarakat Kuraisy di Mekah yang belum mengakui simbol tersebut. Dua kalimat syahadat bagi mereka yang mengimaninya saat itu, merupakan sarana pembawa makna atau buah pikiran dari sikap keberagaman mereka terhadap ajaran tauhid, selain sebagai syarat menjadi seorang muslim.¹⁴⁵

¹⁴³ Collin Cobuild, *English Language Dictionary...*, hal. 1482.

¹⁴⁴ Zaim Elmubarak, *Mengenal Islam*, Semarang: UPT MKU UNNES, 2008, hal. 5.

¹⁴⁵ John A. Saliba, *Homo Religiosus in Mircea Eliade...*, hal. 83.

Sikap keberagamaan seorang muslim di Mekah saat itu diawali dengan mengucapkan dua kalimat syahadat setelah menerima dakwah Nabi Muhamad SAW.¹⁴⁶ Secara historis pengucapan simbol tauhid dalam kalimat ini yang menjadi perwakilan sikap memeluk ajaran tauhid atau memeluk Islam diceritakan dalam beberapa riwayat hadits Nabi Muhammad SAW, salah satu contohnya adalah sebagai berikut:

عَنْ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَيْضًا قَالَ : بَيْنَمَا نَحْنُ جُلُوسٌ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَاتَ يَوْمٍ إِذْ طَلَعَ عَلَيْنَا رَجُلٌ شَدِيدٌ بَيَاضَ الثِّيَابِ شَدِيدٌ سَوَادِ الشَّعْرِ لَا يُرَى عَلَيْهِ أَثَرُ السَّفَرِ وَلَا يَعْرِفُهُ مِنَّا أَحَدٌ حَتَّى جَلَسَ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَسْنَدَ رُكْبَتَيْهِ إِلَى رُكْبَتَيْهِ وَوَضَعَ كَفَّيْهِ عَلَى فَخْذَيْهِ وَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ أَخْبِرْنِي عَنِ الْإِسْلَامِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: الْإِسْلَامُ أَنْ تَشْهَدَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ وَتُقِيمَ الصَّلَاةَ وَتُؤْتِيَ الزَّكَاةَ وَتَصُومَ رَمَضَانَ وَتُحَاجَّ النِّبْتَ إِنْ اسْتَطَعْتَ إِلَيْهِ سَبِيلًا. قَالَ: صَدَقْتَ. قَالَ: فَعَجَبْنَا لَهُ بِسَأَلِهِ وَبُصْدَقِهِ، قَالَ: فَأَخْبِرْنِي عَنِ الْإِيمَانِ. قَالَ: أَنْ تُؤْمِنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَتُؤْمِنَ بِالْقَدَرِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ. قَالَ: صَدَقْتَ. قَالَ: فَأَخْبِرْنِي عَنِ الْإِحْسَانِ قَالَ: أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ. قَالَ: فَأَخْبِرْنِي عَنِ السَّاعَةِ. قَالَ: مَا الْمَسْئُولُ عَنْهَا بِأَعْلَمَ مِنَ السَّائِلِ. قَالَ: فَأَخْبِرْنِي عَنِ أَمَارَاتِهَا. قَالَ: أَنْ تَلِدَ الْأُمَّةُ رَبَّتَهَا وَأَنْ تَرَى الْخِطَابَةَ الْعَرَاءَةَ الْعَالَةَ رِعَاءَ الشَّيْءِ يَتَطَاوَلُونَ فِي الْبُنْيَانِ. قَالَ: ثُمَّ انْطَلَقَ فَلَبِثْتُ مَلِيًّا. ثُمَّ قَالَ لِي: يَا عُمَرُ أَتَدْرِي مَنِ السَّائِلُ قُلْتُ: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ. قَالَ: فَإِنَّهُ جِبْرِيلُ أَتَاكُمْ يُعَلِّمُكُمْ دِينَكُمْ.¹⁴⁷

Dari Umar RA, ia berkata: “Pada suatu hari disaat kami sedang duduk bersama dengan Rasulullah SAW, tiba-tiba datang seseorang berbaju sangat putih dan rambutnya sangat hitam, tidak terlihat darinya bekas perjalanan jauh dan tidak ada satu orang pun dari kami yang mengenalnya. Kemudian orang tersebut duduk di hadapan baginda Rasulullah SAW lalu menempelkan kedua lututnya kepada lutut Rasulullah SAW dan meletakkan kedua telapak tangannya di paha Rasulullah SAW, sambil berkata: “Wahai Muhammad, beritahukanlah kepadaku mengenai Islam?.” Rasulullah SAW menjawab: “Islam yakni

¹⁴⁶ Muhammad Husain Haekal, *Sejarah Hidup Muhammad*..., hal. 77.

¹⁴⁷ Muslim Ibnu al-Hajjaj, *Shāḥih Muslim*, Beirut: Dār al-Fikr, 1420 H, Juz 1, hal. 102, no. hadis 20, bab *Bayān Arkān al-Islām*.

kamu bersaksi bahwa tidak ada Tuhan yang berhak disembah selain Allah, dan juga bersaksi bahwa Muhammad itu adalah utusan Allah, mendirikan shalat, menunaikan zakat, berpuasa di bulan Ramadhan, dan berhaji bagi yang mampu melaksanakannya, lelaki itu berkata: "Tuan benar!." Kami merasa heran karena dia yang bertanya dia pula yang membenarkan. Kemudian lelaki itu bertanya kembali: "Beritahukanlah kepadaku tentang iman!" Rasulullah SAW menjawab: "Iman itu berarti harus percaya kepada Allah, malaikat-malaikat Allah, kitab-kitab Allah, rasul-rasul Allah, dan hari kiamat, serta engkau harus percaya kepada takdir baik dan takdir buruk." Orang itu berkata: "Tuan benar!", lalu lelaki itu bertanya lagi: "Beritahukanlah kepadaku tentang ihsan?." Rasulullah SAW Rasulullah SAW kembali menjawab: "Hendaklah engkau menyembah Allah seakan-akan engkau melihat-Nya, sebab sekali pun engkau tidak melihat-Nya, maka Dia akan melihatmu." Kemudian lelaki itu bertanya: "Sekarang beritahukanlah kepadaku tentang hari kiamat?." Rasulullah SAW menjawab: "Orang yang ditanya tidak lebih mengetahui dari orang yang bertanya." Lelaki itu bertanya lagi: "Beritahukanlah kepadaku tentang tanda-tandanya saja." Beliau menjawab: "Apabila ada seorang budak wanita melahirkan tuannya, dan apabila ada seseorang yang mulanya hidup melarat, berpakaian compang-camping, dan tanpa alas kaki sebagai pengembala kambing, lalu tiba-tiba menjadi kaya hingga berlomba-lomba dalam membangun rumah." Kemudian lelaki itu pergi. Dan Rasulullah SAW bertanya kepadaku: "Hai, Umar! Tahukah engkau siapa yang bertanya tadi?" Saya menjawab: "Allah dan Rasul-Nya yang lebih tahu." Beliau lalu menjelaskan: "Itulah Jibril yang datang kepada kalian untuk mengajarkan tentang agama kalian." (HR. Muslim dari Umar RA)

Asbābul wurūd atau sebab terjadinya hadits di atas adalah bahwa suatu ketika telah datang sorang asing yang tidak dikenal oleh para sahabat Rasulullah SAW. Tiba-tiba orang asing yang mempunyai paras yang tampan, gagah dan berambut hitam tersebut duduk berdampingan dengan menempelkan

kedua lututnya dengan kedua lutut Rasulullah SAW sambil menanyakan tentang iman, Islam, dan ihsan seperti dalam hadits di atas. *Asbābul wurūd* atau sebab terjadinya hadits tersebut sebagaimana yang dikemukakan oleh Muslim Ibnu al-Ḥajjaj dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*.

Dari hadits di atas, dapat diketahui bahwa dua kalimat syahadat tersebut diucapkan sebagai langkah pertama yang harus dilakukan oleh seseorang dalam memeluk Islam. Pengucapan kalimat ini tentu atas dasar keimanan yang tulus kepada ajaran yang terkandung di dalamnya. Pengucapannya secara simbolis mengandung makna deklarasi untuk sungguh-sungguh meyakini keesaan Allah dan mematuhi segala perintahnya serta mengakui Nabi Muhammad SAW sebagai utusan-Nya.¹⁴⁸ Deklarasi, berawal dari Istri Nabi Muhamad SAW yang kemudian dilanjutkan oleh orang-orang lain, kalimat tersebut diucapkan dihadapan Nabi sebagai persaksian bahwa Allah adalah Tuhan yang patut disembah dan Muhammad adalah utusan Allah.¹⁴⁹

Proses simbolisasi tauhid yang terjadi dengan pengucapan dua kalimat syahadat oleh orang-orang yang mau memeluk Islam adalah kegiatan praktis keberagamaan yang menjadi bukti awal adanya validitasi simbol tauhid dan keberlakuannya yang digunakan atas dasar kesepakatan bersama atau tidak ada paksaan.¹⁵⁰ Dikatakan bukti awal yang disepakati bersama, karena pada awalnya ide atau gagasan ajaran tauhid yang disimbolkan dengan dua kalimat syahadat tersebut bersifat sangat individual sekali yaitu diwahyukan untuk Nabi Muhammad SAW. Namun kemudian menjadi bersifat sosial

¹⁴⁸ Abul A'la al-Maududi, *Prinsip-prinsip Islam* (terjemahan Abdullah Suhaili), Bandung: al-Ma'arif, 1975, hal. 68.

¹⁴⁹ Ibnu Hisham, *Al-Sirah Nabawiyah li Ibni Hisbam Jilid 1...*, hal. 245-262. Lihat juga: Muhammad Husain Haekal, *Sejarah Hidup Muhammad...*, hal. 84-114.

¹⁵⁰ Alvonsas Savickas, *The Concept of Symbol in the Psychology of C.G. Jung*, Innsbruck: Resch Verlack, 1980, hal. 2-3.

ketika perlu persaksian setiap orang yang mengimaninya melalui deklarasi secara umum baik di depan Nabi itu sendiri maupun di hadapan saudara-saudara seimannya yang lain.¹⁵¹

Deklarasi keimanan kepada Allah SWT dan Muhammad sebagai utusan-Nya yang diucapkan dengan dua kalimat syahadat secara verbal menjadi simpul akhir pembahasan tentang simbolisasi tauhid dalam dua kalimat syahadat.

Jika pada pembahasan mengenai simbol verbal tauhid setelah kenabian Muhammad terdahulu mengungkap beberapa simbol verbal ajaran tauhid dalam sebuah kata seperti kata Allah (اللَّهُ), kata *rabb* (رَبُّ), dan kata *aḥad* (أَحَدٌ), maka dalam pembahasan tentang simbolisasi tauhid dalam dua kalimat syahadat ini mengungkap simbol verbal ajaran tauhid dalam kalimat seperti dua kalimat syahadat yakni *ashhadu an lā ilāha illallāh* (أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ). Baik simbol verbal tauhid dalam sebuah kata maupun kalimat, keduanya terjadi dari hasil dialektika antara wahyu dan sosial-budaya di Mekah. Pembahasan dialektika tersebut, berikut uraiannya di bawah ini.

2. Simbolisasi Tauhid Hasil Dialektika antara Al-Qur`an dan Sosial-Budaya di Mekah

Proses simbolisasi tauhid yang menghasilkan berbagai macam simbol verbal tauhid seperti kata Allah (اللَّهُ), kata *rabb* (رَبُّ) dan kata *aḥad* (أَحَدٌ) yang disebutkan dalam Al-Qur`an pada periode wahyu pertama yang turun di Mekah sebagaimana dalam pembahasan terdahulu, jika ditinjau ulang dari aspek budaya dengan pendekatan antropologis, maka simbolisasi tauhid termasuk upaya untuk menghadirkan sesuatu dengan menggunakan simbol dalam kehidupan sosial dan agama,¹⁵²

¹⁵¹ Komaruddin Hidayat, *Menaafsirkan Kehendak Tuhan*, Jakarta: TERAJU, 2004, Cetakan II, hal. 190.

¹⁵² Y. A. Piliang, *Post Realitas: Realitas Kebudayaan dalam Era Post Metafisika*, Yogyakarta: Jalasutra, 2010, hal. 21.

yang tidak bisa lepas dari kondisi sosial dan budaya masyarakat Arab di Mekah saat itu.¹⁵³ Dari tinjauan ini, maka dapat dirumuskan bahwa simbolisasi tauhid merupakan hasil dari dialektika yang terjadi antara Al-Qur`an dan sosial-budaya di Mekah.

Dialektika antara Al-Qur`an dan sosial-budaya di Mekah merupakan dialog dua arah dalam proses komunikasi.¹⁵⁴ Dialektika atau dialog dua arah tersebut dimulai dari pemahaman bahwa wahyu Allah (Al-Qur`an) sebagai proses komunikasi yang melibatkan Allah sebagai pemberi pesan (komunikator), malaikat Jibril sebagai perantara atau pembawa pesan, Nabi Muhammad SAW sebagai penerima pesan (komunikan), dan wahyunya atau teks Al-Qur`an sebagai pesan atau simbol.¹⁵⁵

Al-Qur`an sebagai proses komunikasi yang menjadikan Allah sebagai komunikator dan Nabi Muhammad SAW sebagai komunikan pertama juga merupakan dialog pertama yang mengomentari keadaan Nabi Muhammad SAW atau menjawab permasalahan yang dihadapinya secara individual. Misalnya pada wahyu pertama dalam Surah al-`Alaq/96: 1-5 yang menjadi jawaban dari permasalahan ketuhanan yang dihadapinya setelah *bertahanuth*, karena ingin melepaskan diri dari kepercayaan paganisme masyarakat Arab saat itu. Contoh lain pada wahyu yang ketiga dalam Surah al-Muzammil/73 dan pada wahyu keempat dalam Surah al-Mudathir/74, keduanya mengomentari keadaan Nabi dan apa yang harus dilakukannya setelah menerima wahyu pertama. Contoh berikutnya adalah pada wahyu kesebelas dalam Surah al-Ḍuhā/93, pada wahyu ini dialog terjadi antara Allah dengan Nabi secara individual mengomentari keadaan Nabi sebelum datangnya

¹⁵³ J. Van Baal, *Sejarah dan Pertumbuhan Teori Antropologi Budaya Hingga Dekade 1970* (terjemahan J. Pery), Jakarta: Gramedia, 1987, hal. 15.

¹⁵⁴ Jalaludin Rakhmat, *Psikologi Komunikasi...*, hal. 87.

¹⁵⁵ Deddy Mulyana, *Ilmu Komunikasi Suatu Pengantar...*, hal. 34

wahyu sebagai anak yatim dan merasa terasing atau merasa ditinggalkan Tuhan karena wahyu Tuhan terhenti sejenak setelah turun wahyu pertama. Sekaligus juga memberikan jawaban spritual kepada Nabi atas rasa keterasingannya itu.¹⁵⁶ Jadi dialog pada beberapa wahyu priode pertama ini lebih banyak mengomentari keadaan Nabi Muhammad SAW dan menjawab permasalahan individualnya, karena memang Nabi saat itu menjadi komunikan pertama.

Nabi Muhammad SAW sebagai komunikan pertama pada fase Al-Qur`an sebagai proses komunikasi mempertegas terjadinya dialog antara Tuhan dengan manusia.¹⁵⁷ Fase ini memberikan pemahaman berikutnya mengenai dialektika yang terjadi antara Al-Qur`an dan sosial-budaya di Mekah, yaitu bahwa Nabi Muhammad dalam konteks dialog dengan Allah menjadi penerima teks wahyu pertama sekaligus juga merupakan seorang manusia yang tidak bisa lepas dari masyarakat dan realitas sosial-budaya di Mekah saat itu.¹⁵⁸ Artinya pada fase pertama dialektika antara Al-Qur`an dan sosial-budaya di Mekah menjadikan Al-Qur`an sebagai proses komunikasi, dan kemudian pada fase keduanya menjadikan teks Al-Qur`an (wahyu) berkesesuaian dengan keadaan Nabi Muhammad SAW sebagai penerimanya dan sekaligus sebagai seorang individu dari masyarakat Arab yang tinggal di Mekah saat itu.¹⁵⁹

Nabi Muhammad SAW sebagai seorang individu dari bagian masyarakat Arab yang mempunyai status sosial dan budaya sebagaimana yang dimiliki oleh masyarakat Arab lain. Nabi hidup dan berkembang sebagaimana layaknya masyarakat

¹⁵⁶ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur`an Tafsir Maudhu`i atas Pelbagai Persoalan Umat...*, hal. 23-24.

¹⁵⁷ John A. Saliba, *Homo Religiosus in Mircea Eliade...*, hal. 54-57.

¹⁵⁸ Komaruddin Hidayat, *Menafsirkan Kehendak Tuhan...*, hal. 190.

¹⁵⁹ Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas Al-Qur`an Kritik terhadap Ulumul Qur`an* (terjemahan Khoiron Nahdliyin), Yogyakarta: LKiS, 2001, hal. 92.

Arab lainnya dengan tradisi, sistem budaya, dan sistem sosial yang berlaku. Mulai dari kelahiran sampai perkawinannya tidak bisa lepas dari tradisi atau budaya yang ada. Misalnya kebiasaan atau tradisi bangsawan-bangsawan Arab di Mekah saat itu menyerahkan anak bayinya untuk disusukan kepada penduduk pedalaman dan kemudian setelah umur delapan tahun dikembalikan lagi ke kota. Tradisi seperti ini juga dialami oleh Nabi Muhammad di masa kecilnya. Nabi Muhammad pernah menjadi pengembala kambing, pernah menjadi pedagang seperti kebanyakan yang dilakukan oleh masyarakat Arab saat itu. Pernah juga ikut perang *fijar*, mengikuti perjanjian *hif al-fudul* bersama masyarakat Arab sebelum kenabian. Contoh lainnya juga sebelum kenabian Muhammad ikut serta dalam musyawarah peletakan *hajar aswad* di Ka'bah. Melakukan *tahanuth* seperti yang dilakukan oleh sebagian kecil masyarakat Arab sebagai ritual agama hanif.¹⁶⁰

Tradisi *tahanuth* bagi kenabian Muhammad menjadi cerminan fase kedua dalam dialektika antara Al-Qur'an dan sosial-budaya Arab di Mekah yang merumuskan wahyu turun sesuai dengan kondisi individu Nabi saat *bertahanuth*. Fenomena ini awalnya memang menjadi kebutuhan individual bagi Nabi sebagai penerima wahyu pertama, namun kemudian selanjutnya menjadi kebutuhan sosial yang disesuaikan dengan kondisi sosial-budaya tempat turunnya wahyu tersebut.¹⁶¹ Fenomena wahyu yang menjadi kebutuhan dan disesuaikan dengan sosial inilah yang kemudian menjadi fase ketiga dalam dialektika antara Al-Qur'an dan sosial-budaya Arab di Mekah yang ada dan mengikat dakwah Nabi sebagai pembawa risalah Tuhan.¹⁶²

¹⁶⁰ Muhammad Husain Haekal, *Sejarah Hidup Muhammad...*, hal. 48-82.

¹⁶¹ Komaruddin Hidayat, *Menafsirkan Kehendak Tuhan...*, hal. 190.

¹⁶² Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas Al-Qur'an Kritik terhadap Ulumul Qur'an...*, hal. 92.

Jika pada fenomena wahyu pertama menjadikan Nabi Muhammad SAW sebagai komunikan pertama yang bersifat individual, maka pada fenomena beberapa wahyu berikutnya dalam fase wahyu turun sesuai dengan kondisi sosial-budayanya ini menjadikan umat Nabi Muhammad sebagai komunikan berikutnya sehingga dilektika atau dialog Al-Qur`an selanjutnya mengomentari kondisi objektif mereka, menceritakan berbagai peristiwa yang mereka pernah alami, dan menjawab segala problematika kehidupan yang mereka hadapi.¹⁶³ Misalnya dalam Surah al-Lahab/111 yang menceritakan kejahatan Abu Lahab atau Abdul `Uzza bin Abdul Muthalib dan istrinya yang bernama Ummu Jamil terhadap dakwah Nabi saat di Mekah pada awal kenabian. Salah satu contoh kejahatan mereka berdua terhadap Nabi adalah menghalang-halangi orang lain mengikuti ajakan Nabi disamping menghalangi Nabi untuk berdakwah. Keduanya pernah menaburkan duri-duri yang sangat tajam dan berbahaya di jalan yang akan dilintasi oleh Nabi. Surah ini mengomentari kejahatan mereka sekaligus memberikan ancaman siksa yang pedih bagi mereka berdua.¹⁶⁴

Contoh lain yang terkait dengan fase wahyu turun sesuai dengan kondisi sosial-budayanya adalah turunnya wahyu yang terhimpun dalam Surah al-Fil/105. Surah ini menceritakan kembali suatu peristiwa sejarah yang sangat populer di kalangan masyarakat Arab sebelum masa kenabian yakni peristiwa kegagalan ekspansi yang dilakukan oleh raja Abraha Al-Asyram Al-Habsy dari arah Yaman dengan pasukan gajah untuk menghancurkan Ka`bah di Mekah yang diakhiri dengan kebinasaan mereka dan tetap terjaga kesucian Ka`bah tersebut

¹⁶³ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur`an Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 1993, hal. 23.

¹⁶⁴ Sayyid Quthb, *Fi Zilal Al-Qur`an Jilid VI...*, hal. 210. Lihat juga: Sayyid Quthb, *Tafsir Fi Zhilal Qur`an Di Bawah Naungan Al-Qur`an Jilid 12...*, hal. 372. Juga lihat: Jalaluddin As-Suyuthi, *Sebab Turunya Ayat Al-Qur`an* (terjemahan Tim Abdul Hayyie), Depok: Gema Insani, 2009, hal. 648.

atas pertolongan Allah.¹⁶⁵

Kondisi sosial-budaya yang disebutkan Al-Qur`an sebagai contoh berikut yang terkait dengan fase wahyu turun sesuai dengan kondisi sosial-budayanya ialah pada Surah al-Takāthur/102. Surah ini begitu jelas mengomentari sekaligus mengkritik tegas tata cara kehidupan sosial masyarakat Arab saat itu yang sangat membangga-banggakan harta dan kedudukan sehingga melupakan kehidupan setelah mati di alam kibur.¹⁶⁶ Dan contoh selanjutnya adalah pada wahyu kesembilan belas dalam Surah al-Ikhlāṣ/112 yang turun di Mekah menjawab permasalahan ketuhanan yang mereka perselisihkan satu sama lain di masa awal kenabian Muhammad.¹⁶⁷

Semua contoh di atas yang terkait dengan fase wahyu turun sesuai dengan kondisi sosial-budayanya, hampir semuanya turun di Mekah. Dengan demikian, maka secara historis semua contoh tersebut membuktikan bahwa fenomena wahyu (Al-Qur`an) tidak bisa lepas dari proses dialektika dengan sosial-budaya di Mekah.¹⁶⁸

Dialektika antara Al-Qur`an dan sosial-budaya di Mekah sebagaimana yang terurai di atas ke dalam tiga fase yaitu, Pertama fase wahyu sebagai proses komunikasi. *Kedua*, fase wahyu turun sesuai dengan kondisi Nabi Muhammad secara individual yang terikat dengan sosial-budaya masyarakatnya. *Ketiga*, fase wahyu turun sesuai dengan kondisi sosial-budaya di Mekah. Ketiga fase ini pada awalnya menjadikan teks Al-Qur`an terikat dengan sosial-budaya tempat turunnya sehingga ia membentuk dan mengkonstruksikan dirinya secara struktural

¹⁶⁵ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an Volume 15...*, hal. 613. Lihat juga: Sayyid Quthb, *Tafsir Fi Zhilalil Qur`an Di Bawah Naungan Al-Qur`an Jilid 12...*, hal. 345.

¹⁶⁶ Jalaluddin As-Suyuthi, *Sebab Turunya Ayat Al-Qur`an...*, hal. 639.

¹⁶⁷ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur`an Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat...*, hal. 31.

¹⁶⁸ Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas Al-Qur`an Kritik terhadap Ulumul Qur`an...*, hal. 72.

dalam sistem sosial-budaya yang melatarinya.¹⁶⁹ Disamping itu, teks Al-Qur`an juga bersifat aktif dan mampu mentransformasi suatu sistem sosial-budaya yang ada mampu atau menciptakan kehidupan sosial-budaya baru yang lebih dinamis.¹⁷⁰

Terciptanya kehidupan sosial-budaya baru yang lebih dinamis oleh dialektika Al-Qur`an dan sosial-budaya di Mekah salah satu bentuknya adalah simbolisasi tauhid yang memiliki sistem ide atau gagasan, memiliki tindakan sebagai proses, dan memiliki hasil atau produk.¹⁷¹ Simbolisasi tauhid ini berkoherensi dengan sistem simbol yang bersifat kognitif, normatif, ekspresif dan konstitutif.¹⁷²

Apabila simbolisasi tauhid di Mekah berkoherensi dengan sistem simbol kognitif yang terkait dengan ilmu pengetahuan, maka simbolisasi tauhid sebagai sistem ide atau gagasan yang memiliki hasil atau produk mampu memformulasikan simbol-simbol pengetahuan yang di ambil dari wahyu seperti simbol pena (الْقَلَمُ) yang terdapat pada wahyu pertama dalam Surah al-`Alaq/96 ayat keempat. Ayat keempat ini yang menyebutkan kata pena (الْقَلَمُ) memberikan penjelasan tentang cara memperoleh ilmu pengetahuan melalui pena atau tulisan yang harus dibaca.¹⁷³

Sedangkan simbolisasi tauhid di Mekah yang berkoherensi dengan sistem simbol moral akan membentuk berbagai ketentuan hukum yang bersifat normatif.¹⁷⁴ Formulasi simbol

¹⁶⁹ Sahiron Syamsuddin, dkk, *Hermeneutika al-Qur`an Mazhab Yogya*, Yogyakarta: Islamika, 2003, hal. 103. Lihat juga: Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas Al-Qur`an Kritik terhadap Ulumul Qur`an...*, hal. 31.

¹⁷⁰ Sahiron Syamsuddin, dkk, *Hermeneutika al-Qur`an Mazhab Yogya...*, hal. 112-113.

¹⁷¹ Clifford Geertz, *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa* (terjemahan Aswab Mahasin), Jakarta: Pustaka Jaya, 1983, hal. 178.

¹⁷² Sumandiyo, *Seni Dalam Ritual Agama*, Yogyakarta: Pustaka, 2006, hal. 27.

¹⁷³ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an Volume 15...*, hal. 465-466.

¹⁷⁴ M. Sastrapratedja, dkk, *Manusia Multi Dimensional; sebuah Renungan Filsafat*, Jakarta: PT. Gramedia, 1983, hal. 69.

yang tercipta dari koherensi antara simbolisasi tauhid di Mekah dan sistem simbol moral adalah konsep *amar ma`ruf nahiy munkar* (perintah untuk menyeru kepada kebaikan dan mencegah kemunkaran). Formulasi simbol *amar ma`ruf nahiy munkar* ini berorientasi pada upaya membebaskan manusia dari kegelapan (*dzulumat*) termasuk di dalamnya membebaskan masyarakat Mekah saat itu dan seluruh manusia umumnya dari syirik.¹⁷⁵ Orientasi simbol *amar ma`ruf nahiy munkar* yang bertujuan untuk membebaskan manusia dari syirik salah satu contohnya disebutkan dalam Surah Quraish/106 yang turun di Mekah.¹⁷⁶ Pada ayat ketiga yang menyebutkan kalimat *rabba hadzal bait* (رَبِّ هَذَا الْبَيْتِ) yang artinya Tuhan pemilik rumah ini. Kalimat ini merupakan simbol Allah yang maksudnya secara normatif adalah perintah untuk menyembah Allah semata bukan untuk menyembah Ka`bah atau rumahnya itu.¹⁷⁷

Perintah untuk menyembah Allah semata (ibadah) sebagai sistem ritual dalam simbolisasi tauhid di Mekah berkoherensi pula dengan sistem simbol ekspresif yang memformulasikan simbol-simbol nonverbal yang diperagakan oleh Nabi Muhammad SAW di Mekah sebelum hijrahnya.¹⁷⁸ Misalnya shalat yang dilakukan Nabi di waktu pagi dan petang sebanyak dua rakaat sebagai formulasi simbol nonverbal yang terambil dari perintah Allah dalam Surah al-Mu`min/40: 55, yang redaksi ayatnya perintah untuk bertasbih memuji Allah di waktu pagi dan petang. Shalat dua rakaat di pagi dan petang hari ini diperintahkan oleh Allah tepatnya pada masa permulaan Islam sebelum ada perintah shalat wajib lima waktu.¹⁷⁹

¹⁷⁵ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam Interpretasi Untuk Aksi...*, hal. 229.

¹⁷⁶ Jalaluddin As-Suyuthi, *Sebab Turunya Ayat Al-Qur`an...*, hal. 641.

¹⁷⁷ Sayyid Quthb, *Tafsir Fi Zhilalil Qur`an Di Bawah Naungan Al-Qur`an Jilid 12...*, hal. 355.

¹⁷⁸ Deddy Mulyana, *Ilmu Komunikasi Suatu Pengantar...*, hal. 92.

¹⁷⁹ Shafiyur Rahman Al-Mubarakfury, *Sirah Nabawiyah...*, hal. 73.

Shalat menjadi contoh simbol nonverbal dalam sistem simbol ekspresif yang berkoherensi dengan simbolisasi tauhid di Mekah secara fungsional terstruktur dari sistem ritual dan keyakinan.¹⁸⁰ Maksudnya adalah simbol shalat menghimpun sistem ritual (ibadah) dan keyakinan kepada Allah sebagai Tuhan yang patut disembah. Keyakinan kepada Allah sebagai Tuhan merupakan bagian dari sistem simbol konstitutif yang bersifat mutlak dan dogmatis.¹⁸¹ Apabila simbolisasi tauhid di Mekah yang memiliki sistem ide atau gagasan berkoherensi dengan sistem simbol konstitutif, maka formulasi simbol yang tampil dari keyakinan kepada Allah sebagai Tuhan tersebut berbentuk simbol verbal dalam kalimat tauhid yakni *lā ilāha illallāh* (لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ).¹⁸²

Kalimat *lā ilāha illallāh* (لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ) sebagai simbol tauhid yang melambangkan keyakinan kepada Allah sebagai Tuhan yang patut disembah juga menjadi kalimat deklarasi yang membedakan ajaran tauhid dengan paganisme masyarakat Arab di Mekah pada awal kenabian Muhammad.¹⁸³ Simbolisasi tauhid ini secara individual dimulai dari Nabi Muhammad yang kemudian diikuti oleh istrinya yang bernama Khadijah binti Khuwailid, saudara sepupunya yang bernama Ali bin Abi Thalib, budaknya yang bernama Zaid bin Harisah, dan teman terdekatnya yang bernama Abu Bakr bin Abi Quhafah. Tiga tahun kemudian setelah itu simbolisasi tauhid tidak lagi secara individual, melainkan secara sosial disebarkan kepada masyarakat luas di Mekah setelah turun wahyu pada Surah al-Shu`arā/216-214 :26.¹⁸⁴

¹⁸⁰ M. Husein A. Wahab, "Simbol-Simbol Agama," dalam *Jurnal Substantia...*, hal. 80.

¹⁸¹ Roland Robertson, *Agama dalam Analisa dan Interpretasi Sosiologis* (terjemahan A. Fedyani Saifuddin), Jakarta: CV. Rajawali, 1992, hal. 35.

¹⁸² Jubaran Mas'ūd, *Raid al-Tullāb*, Beirut: Dār al-`Ilmi, 1967, hal. 972.

¹⁸³ Abul A`la al-Maududi, *Prinsip-prinsip Islam...*, hal. 68.

¹⁸⁴ Muhammad Husain Haekal, *Sejarah Hidup Muhammad...*, hal. 92-93. Lihat juga: Jalaluddin As-Suyuthi, *Sebab Turunya Ayat Al-Qur`an...*, hal. 419.

Beberapa contoh simbolisasi tauhid di Mekah yang berkoherensi dengan sistem simbol kognitif, normatif, ekspresif dan konstitutif tersebut di atas mengakhiri pembahasan mengenai simbolisasi tauhid hasil dialektika antara Al-Qur`an dan sosial-budaya di Mekah.

Dengan demikian, maka dapat dikemukakan bahwa simbolisasi tauhid hasil dialektika antara Al-Qur`an dan sosial-budaya di Mekah merupakan proses komunikasi yang menjadikan Allah sebagai komunikator, Nabi Muhammad SAW dan umatnya sebagai komunikan, serta wahyu sebagai pesan yang turun sesuai dengan kondisi objektif Nabi secara individual dan sesuai dengan kondisi umatnya secara sosial-budaya. Dialektika ini pada awalnya menjadikan wahyu terikat dengan sosial-budaya tempat turunnya yang mengkontruksikan dirinya secara struktural, namun selanjutnya dialektika ini menjadikan wahyu bersifat aktif dan mampu mentransformasi atau menciptakan suatu sistem sosial-budaya yang ada menjadi lebih dinamis. Misalnya melahirkan simbol tauhid yang bersifat kognitif seperti simbol pena (الْقَلَمُ) sebagai lambang ilmu pengetahuan. Melahirkan simbol tauhid yang bersifat normatif seperti *amar ma`ruf nahi munkar*. Memformulasikan simbol tauhid yang bersifat ekspresif seperti shalat. Dan memformulasikan simbol tauhid yang bersifat konstitutif seperti kalimat tauhid.

3. Simbolisasi Tauhid di Mekah sebagai Simbol Sakral

Simbolisasi tauhid yang terjadi di Mekah setelah kenabian Muhammad SAW merupakan bagian dari proses simbolik yang meliputi kegiatan berfikir, berperasaan, bersikap, dan bertindak.¹⁸⁵ Simbolisasi tauhid tersebut merupakan proses

¹⁸⁵ Ernst Cassirer, *An Essay on Man; an Introduction to a Philosophy of Human Culture*, New York: New Heaven, 1994, hal. 23.

simbolik yang tidak bisa lepas dari sistem simbol yang ada pada umumnya sebagaimana yang terjadi dalam sepanjang sejarah manusia.¹⁸⁶

Apabila simbolisasi diartikan sebagai upaya untuk menghadirkan sesuatu dengan menggunakan simbol dalam kehidupan beragama,¹⁸⁷ maka simbolisasi tauhid di Mekah juga termasuk ke dalam upaya tersebut. Dan jika simbolisasi dimaknai sebagai proses simbolik yang dapat memformulasikan atau bisa menciptakan simbol-simbol dengan nilai-nilai tertentu dan juga dapat memungkinkan untuk membuat suatu simbol tertentu bagi simbol lainnya yang sudah ada,¹⁸⁸ maka begitupun demikian dengan simbolisasi tauhid yang terjadi di Mekah. Proses simbolik dalam ajaran tauhid di Mekah ini juga menciptakan simbol-simbol ajarannya yang percaya kepada Allah sebagai Tuhan yang patut disembah yang disertai dengan menghadirkan simbol-simbol ekspresif sebagai perwakilan sistem ritual atau ibadah hanya kepada-Nya.

Simbolisasi tauhid di Mekah yang menciptakan simbol ketuhanan dan simbol ritual merupakan suatu proses formalisasi nilai-nilai ajaran tauhid yang diajarkan Nabi Muhammad SAW kepada pengikutnya.¹⁸⁹ Formalisasi nilai-nilai ajaran tauhid dalam simbol-simbol tauhid bukanlah suatu proses simbolik yang bersifat absurditas atau irasional, akan tetapi justru merupakan proses rasionalisasi yang kemunculannya dilatarbelakangi oleh adanya sistem simbol kaum paganisme di Mekah saat itu yang tidak masuk akal.¹⁹⁰

¹⁸⁶ Ernst Cassirer, *Manusia dan Kebudayaan: Sebuah Esei Tentang Manusia...*, hal. 38.

¹⁸⁷ Y. A. Piliang, *Post Realitas: Realitas Kebudayaan dalam Era Post Metafisika...*, hal. 21.

¹⁸⁸ Alvonsas Savickas, *The Concept of Symbol in the Psychology of C.G. Jung...*, hal. 2-3.

¹⁸⁹ Eko Punto Hendro, "Simbol: Arti, Fungsi, dan Implikasi Metodologisnya," dalam *Jurnal Endogami: Jurnal Ilmiah Kajian Antropologi*, Vol. 3, No. 2, Tahun 2020, hal. 160.

¹⁹⁰ Harun Nasution, *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran*, Bandung: Mizan, 1998, hal. 116. Lihat juga: Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, Jakarta: UI Press, 2002, hal. 23.

Rasionalitas dalam simbolisasi tauhid di Mekah saat itu menggantikan paradigma mitos kaum paganisme di Mekah yang mempercayai banyak dewa. Paradigma mitos mereka tergantikan oleh simbolisasi tauhid dengan paradigma logos yang mempercayai hanya satu Tuhan. Meskipun telah menjadi paradigma logos, simbolisasi tauhid tetap mengakui esensi simbol ajarannya sebagai yang sakral bukan hanya menganggapnya sekedar yang profan seperti anggapan Nietzsche yang tidak lagi mengakui adanya sakral bahkan pada Tuhan, karena menurutnya manusia dan sejarahnya yang profan berkembang tanpa melibatkan sedikitpun nilai sakral atau Tuhan.¹⁹¹ Juga simbolisasi tauhid berparadigma logos bersifat logis atau rasional yang tetap mengakui yang sakral ada pada simbolnya, menolak apa yang dikatakan oleh Marx bahwa sakral hanya kebutuhan ilusi manusia.¹⁹² Dan juga simbolisasi tauhid yang rasional menolak keras pandangan Feuerbach yang menyatakan Tuhan sebagai ilusi bagi manusia yang diciptakannya sendiri.¹⁹³

Tuhan tercipta oleh manusia bagi Feuerbach, maksudnya Tuhan yang diciptakan dengan ilusi hingga mewujudkan simbol-Nya dalam bentuk sesuatu yang sebenarnya profan bukan sakral. Landasan pandangan ini adalah teori agama Marx yang menyatakan bahwa manusia sejak lahir tidak mencari Tuhan yang sakral akan tetapi mencari yang profan seperti makanan dan minuman.¹⁹⁴ Untuk menjawab pandangan ini, simbolisasi tauhid di Mekah meskipun berparadigma logos, namun tetap bersifat sakral dan terikat dengan yang profan, karena

¹⁹¹ Michel Foucault, *Order of Thing, Arkeologi Ilmu-Ilmu Kemanusiaan* (terjemahan Saiful Anwar), Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007, hal. 364.

¹⁹² Doyl Paul Johnson, *Teori Sosiologi Klasik dan Modern* (terjemahan Alex F. Andi), Jakarta: Gramedia, 1988, hal. 142.

¹⁹³ Daniel L. Pals, *Seven Theories of Religion*, New York: Oxford University Press, 1996, hal. 139.

¹⁹⁴ Doyl Paul Johnson, *Teori Sosiologi Klasik dan Modern...*, hal. 141.

simbolisasi tauhid ini berusaha mempertahankan keduanya secara rasional, objektif dan universal berusaha memisahkan yang sakral dari yang profan sesuai dengan proporsinya masing-masing.¹⁹⁵

Simbolisasi tauhid di Mekah bukan berarti menciptakan Tuhan secara ilusi dengan simbol tertentu seperti yang dianggap oleh Feuerbach. Akan tetapi proses simbolisasinya dilakukan secara ketat oleh Nabi Muhammad SAW secara individual dan juga oleh para pengikutnya secara komunal yang menjadi kegiatan spritual dalam berfikir, berperasaan, bersikap, dan bertindak.¹⁹⁶ Kegiatan spritual Nabi dan pengikutnya ini menjadi elemen yang paling mendasar dalam kehidupan sehari-hari mereka dengan model sistem simbol ketuhanan yang sangat jauh berbeda dari sistem simbol ketuhanan yang digunakan masyarakat Mekah saat itu.¹⁹⁷

Model simbol ketuhanan ajaran tauhid dalam simbolisasi tauhid di Mekah tersebut, kemunculannya melibatkan sistem kepercayaan yang sudah berkembang pada masyarakat Mekah saat itu, yakni suatu sistem kepercayaan terhadap adanya kekuatan gaib yang melebihi kemampuan manusia. Misalnya pada saat itu berkembang kepercayaan kepada kekuatan yang dahsyat dari para malaikat, jin, ruh, hantu, bintang-bintang, dan berhala-berhala dari batu.¹⁹⁸

Dengan kepercayaan yang sudah ada seperti ini, maka mempermudah sebagian masyarakat Mekah yang beriman kepada kenabian Muhammad untuk meyakini yang sakral,

¹⁹⁵ Antonius Subianto Bunyamin, "Sakral dan Profan dalam Kaitan dengan Ritus dan Tubuh: Suatu Telaah Filsafati Melalui Agama dan Konsep Diri," dalam *Jurnal Melintas*, Vol. 28, No. 1, Tahun 2012, hal. 26.

¹⁹⁶ Karen Armstrong, *A History of God: The 4000-Year Quest of Judaism, Christianity and Islam*, New York: Ballantine Books, 1993, hal. 7.

¹⁹⁷ Philip H. Ashby, *History and Future of Religious Thought: Christianity, Hinduism, Buddhism, Islam*, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, Inc., 1963, hal. 1.

¹⁹⁸ Moenawar Chalil, *Kelengkapan Tarikh Nabi Muhammad Shallallahu Alaihi Wasallam...*, hal. 25-29.

misalnya percaya kehadiran malaikat Jibril AS sebagai yang sakral turun dari langit menemui Nabi Muhammad SAW membawa wahyu. Kepercayaan ini mudah dimengerti atau diimani oleh masyarakat Mekah yang menerima saat itu, karena memang yang sedang berkembang saat itu adalah kepercayaan kepada kekuatan gaib dan sakral yang dilambangkan misalnya dengan kehadiran jin kepada para dukun untuk memberikan informasi nasib baik dan buruk bagi orang yang diramal.¹⁹⁹

Contoh kepercayaan masyarakat Mekah seperti di atas, membawa pengaruh mudahnya sebagian orang di Mekah menerima konsep wahyu yang disampaikan Jibril kepada Nabi. Ini berarti kepercayaan terhadap wahyu yang turun di Mekah kepada Nabi menjadi bagian dari kepercayaan adanya kekuatan gaib yang bersifat sakral.²⁰⁰ Kepercayaan seperti ini menurut Max Muller yang menyebabkan alam semesta seperti matahari, bulan, gunung, langit, laut dan badai menjadi sakral bagi sebagian manusia.²⁰¹ Dan kepercayaan seperti inilah bagi J.G. Frazer yang menjadi dasar adanya yang sakral.²⁰² Singkatnya kepercayaan terhadap yang sakral terjadi dalam simbolisasi tauhid di Mekah.

Adanya yang sakral dalam simbolisasi tauhid di Mekah ini sesuai dengan pandangan teologis Eliade dan diperkuat dengan tinjauan sosiologis Durkheim. Secara teologis, Eliade menyatakan bahwa yang sakral adalah supernatural satu person sebagai Tuhan dan segala sesuatu termasuk manusia

¹⁹⁹ Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas Al-Qur'an Kritik terhadap Ulumul Qur'an...*, hal. 95.

²⁰⁰ Gopi Krishna, Ruth Nanda Anshen, ed., *The Biological Basis of Religion and Genius*, New York: Harper & Row Publishers, 1971, hal. 55.

²⁰¹ Brian Morris, *Antropologi Agama: Kritik Teori-Teori Agama Kontemporer*, Yogyakarta: AK. Group, 2003, hal. 140-141.

²⁰² Daniel L. Pals, *Dekonstruksi Kebenaran Kritik Tujuh Teori Agama*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2001, hal. 167 dan 260.

yang termanifestasi oleh-Nya.²⁰³ Sakral yang ada pada simbol tauhid secara teologis ini seperti kata *rabb* (رَبِّ) yang menjadi lambang sakral bagi satu person sebagai Tuhan (Allah), dan Al-Qur`an dalam bahasa Arab yang awalnya profan kemudian jadi sakral karena termanifestasi oleh-Nya. Sedangkan secara sosiologis, Durkheim menyatakan bahwa yang sakral adalah masyarakat dan kesepakatannya secara kolektif terhadap nilai sakralnya sesuatu.²⁰⁴ Contohnya adalah pengakuan secara kolektif dari penduduk Mekah terhadap Muhammad sebagai nabi dan rasul atau utusan Tuhan setelah dakwah dilakukan.

Dari uraian di atas, maka dapat disimpulkan bahwa simbolisasi tauhid atau formulasi simbol-simbol ajaran tauhid yang terjadi di Mekah dapat menciptakan simbol sakral tauhid yang bersifat teologis dan sosiologis. Simbol sakral tauhid ini merupakan lambang yang mewakili kehadiran Allah SWT dan manifestasi-Nya kepada sesuatu atau manusia seperti Nabi Muhammad SAW yang disertai adanya pengakuan secara kolektif yang disepakati oleh masyarakat Mekah setelah dakwah dilakukan.

C. Fungsi Profetik Simbol Sakral Tauhid

Simbol sakral tauhid yang terjadi karena adanya manifestasi dari wahyu Allah secara teologis menjadikannya sebagai simbol yang bersifat doktriner yang wajib diterima. Namun ia juga merupakan hasil dari dialektika antara wahyu Allah dengan sosial-budaya tempat turunnya di Mekah dan Madinah sehingga bersifat sosio-kultural.²⁰⁵ Kenyataan ini menjadikan simbol sakral tauhid bisa diinterpretasi secara sosiologis serta

²⁰³ Mircea Eliade, *Pattern in Comparative Religion*, Lincoln and London: University of Nebraska Press, 1996, hal. 176. Lihat juga: Aning Ayu Kusumawati, "Nyadran sebagai Realitas yang Sakral: Perspektif Mircea Eliade," dalam *Jurnal Thaqa'ifiyyat*, Vol. 14, No. 1, Tahun 2013, hal. 151.

²⁰⁴ Emile Durkheim, *The Elementary Forms of The Religious Life...*, hal. 36.

²⁰⁵ Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays...*, hal. 111.

dapat difungsikan untuk kepentingan sosial-budaya.²⁰⁶

Secara teologis simbol sakral tauhid bersifat normatif, sedangkan secara sosiologis bersifat adaptif dan akomodatif.²⁰⁷ Atas dasar kedua tinjauan ini, maka dirumuskan fungsi profetik simbol sakral tauhid yang bersifat normatif, adaptif, dan akomodatif. Rumusan ini bisa menjadi jawaban terhadap kritik terhadap sakralisasi simbol tauhid yang berlebihan melampaui batas proporsinya.²⁰⁸

Pembahasannya diinterkoneksi dengan sistem simbol kognitif yang berkoherensi dengan ilmu pengetahuan; dengan sistem simbol moral yang berkoherensi dengan hukum yang bersifat normatif; dengan sistem simbol ekspresif yang berkoherensi dengan ritual atau peribadatan; dan juga dengan sistem simbol konstitutif yang berkoherensi dengan keimanan atau keyakinan yang bersifat dogmatis.²⁰⁹

²⁰⁶ Y. A. Piliang, *Hipersemiotika: Tafsir Cultural Studies Atas Matinya Makna...*, hal. 308.

²⁰⁷ Bryan S. Turner, *Sosiologi Agama* (terjemahan Daryatno), Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013, hal. 635.

²⁰⁸ Profetik sebagai kata sifat di dalam KBBI artinya adalah yang berkenaan dengan kenabian atau yang bersifat kenabian. Sedangkan maksud fungsi profetik adalah suatu fungsi yang terkait dengan realitas sifat-sifat yang sempurna atau ideal kenabian (dalam konteks ini Nabi Muhammad SAW) yang mempunyai muatan nilai-nilai kemanusiaan (humanistik) demi keberlangsungan hidup seluruh manusia secara damai sebagai *rahmatan lil 'alamin* (kasih sayang bagi alam semesta). Lihat: Khoiron Rasyadi, *Pendidikan Profetik*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004, hal. 304. Fungsi profetik diimplementasikan oleh Kuntowijoyo ke dalam *amar ma'ruf nabi munkar* (perintah untuk menyeru kepada kebaikan dan mencegah kemunkaran) yang mengacu pada Surah Ali Imrān/3: 110. Lihat: Kuntowijoyo, *Paradigma Islam Interpretasi Untuk Aksi...*, hal. 289, dan lihat juga: Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006, hal. 87. Fungsi profetik yang juga bersifat transformatif dengan misi utama Islam yakni menjunjung tinggi nilai kemanusiaan. Lihat: Moeslim Abdurrahman, *Islam Transformatif*, Jakarta: PT. Pustaka Firdaus, 2007, hal. 40.

²⁰⁹ Untuk sistem simbol kognitif, sistem simbol moral, sistem simbol ekspresif, dan sistem simbol konstitutif, lihat: Sumandiyo, *Seni Dalam Ritual Agama...*, hal. 27. Sedangkan untuk koherensi sistem simbol kognitif dengan ilmu pengetahuan dan koherensi sistem simbol moral dengan hukum yang bersifat normatif, lihat dalam: M. Sastrapratedja, dkk, *Manusia Multi Dimensional; sebuah Renungan Filsafat*, Jakarta: PT. Gramedia, 1983, hal. 69. Adapun untuk koherensi sistem simbol ekspresif dengan ritual atau peribadatan serta koherensi sistem simbol konstitutif dengan keimanan atau keyakinan yang bersifat dogmatis, lihat dalam: Roland Robertson, *Agama dalam Analisa dan Interpretasi Sosiologis...*, hal. 35.

Adapun pembahasannya berkisar pada simbol sakral tauhid sebagai realitas kebenaran Tuhan, keberadaan alam semesta, dan eksistensi manusia; fungsi sosiologis simbol sakral tauhid; fungsi simbol sakral tauhid secara teologis; dan fungsi profetik simbol sakral tauhid dalam dua kalimat syahadat. Berikut di bawah ini penjelasannya masing-masing.

1. Simbol Sakral Tauhid sebagai Realitas Kebenaran Tuhan, Keberadaan Alam Semesta, dan Eksistensi Manusia

Tuhan, alam semesta, dan manusia dalam konsep teologi Seyyed Hossein Nasr sebagai relasi atau hubungan yang saling meliputi dan harmonis. Hubungan tersebut menjadikan Tuhan sebagai realitas tertinggi yang bersifat transenden dan juga imanen. Dalam konteks Tuhan sebagai realitas imanen, maka segala ciptaan-Nya termasuk alam semesta dan manusia merupakan manifestasi dari sifat-sifat Tuhan sehingga ada di dalam keduanya nilai sakral.²¹⁰

Adanya nilai sakral pada alam semesta dan juga manusia dalam konsep teologi Hossein Nasr sebagai jawaban dari terjadinya krisis spritual manusia modern yang memandang alam semesta sebatas sesuatu yang profan.²¹¹ Hossein Nasr menyangkan terjadinya desakralisasi semacam ini, yaitu ketika alam hanya dijadikan sesuatu yang profan oleh manusia modern tanpa melihat sisi sakralnya, maka alam dipandang sebelah mata hanya sebatas dijadikan sebagai objek arogansi

²¹⁰ Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981, hal. 168-169. Lihat juga: Seyyed Hossein Nasr, *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam* (terjemahan Rahmani Astuti), Bandung: Mizan, 2002, Buku Pertama, hal. 417. Dan juga: Seyyed Hossein Nasr, *Islam dan Nestapa Manusia Modern* (terjemahan Anas), Bandung: Pustaka, 1983, hal. 9. Juga lihat: Anne Marieke Schwencke, "Seyyed Hossein Nasr Traditionalism, Islamic Esotericism & Environmental Ethics," *Disertasi*, Netherlands: University Leiden, 2009, hal. 90.

²¹¹ Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*, London: Mandala Unwin Paperbacks, 1968, hal. 3-4. Lihat juga: Seyyed Hossein Nasr, *Islam dan Nestapa Manusia Modern...*, hal. 9.

manusia untuk mengeksploitasinya demi memenuhi kebutuhan mereka.²¹²

Eksplorasi oleh manusia terhadap alam di atas menjadi proses desakralisasi yang berlanjut kepada sekularisasi sehingga kesakralan simbol agama dianggap tidak berlaku lagi.²¹³ Disisi lain terdapat suatu pandangan terhadap keberlakuan simbol agama secara berlebihan hingga melahirkan gerakan ideologis keagamaan yang menfungsikan simbol ideologinya menjadi sakral sebagai kehendak Tuhan yang wajib direalisasikan secara politis.²¹⁴ Dari kenyataan ini, maka pembahasan tentang simbol sakral tauhid sebagai realitas kebenaran Tuhan, keberadaan alam semesta, dan eksistensi manusia penting dilakukan sebagai upaya menjembatani dua kelompok yang berbeda pandangan tersebut.

Simbol sakral tauhid sebagai realitas kebenaran Tuhan menjadi variabel pertama dan utama terbentuknya simbol sakral dalam ajaran tauhid. Hal ini berdasarkan pada fungsi simbol sakral tauhid secara teologis adalah mentransformasi yang profan menjadi sakral karena adanya manifestasi Allah (wahyu Tuhan).²¹⁵

Manifestasi Allah pada yang profan, misalnya dalam konsep bahwa Allah SWT sebagai realitas tertinggi yang mempunyai sifat *al-Bāṭinu* (نُطْبَابِلْ) artinya Yang Maha Batin (tersembunyi), namun juga bersifat *al-Zāhiru* (زُهَابِلْ), berarti Yang Maha Zahir (tampak) seperti disebutkan dalam Surah al-Ḥadīd/57: 3, secara religius sebagian manusia hanya fokus pada sifat batin (tersembunyi) yang dimiliki Allah, sehingga kehadiran Allah yang diwakilkan oleh sesuatu menjadi tidak

²¹² Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man...*, hal. 4.

²¹³ F. Budi Hardiman, *Melampaui Positivisme dan Modernitas*, Yogyakarta: Kanisius, 2003, hal. 73.

²¹⁴ Komaruddin Hidayat, *Menafsirkan Kebendak Tuhan...*, hal. 193.

²¹⁵ Mircea Eliade, *The Sacred & The Profane The Nature of Religion...*, hal. 37.

tampak sebagai sifat-Nya Yang Maha Zahir. Juga sebagian manusia yang hanya fokus pandangannya kepada alam nyata dan melupakan alam spritual, sehingga lupa bahwa ada Allah Yang Maha Batin (tersembunyi). Padahal dari kedua sifat tersebut saling terkait, apabila manifestasi Allah Yang Maha Batin kepada alam nyata sebagai perwujudan sifat-Nya Yang Maha Zahir dapat dipahami.²¹⁶

Atas dasar konsep manifestasi dari sifat Allah Yang Maha Zahir ini, maka variabel simbol sakral tauhid yang kedua yakni sebagai keberadaan alam semesta dapat dibuktikan. Pada variabel kedua ini tergambar jelas bahwa keberadaan alam menjadi ruang yang dibutuhkan oleh simbol sakral tauhid tersebut. Artinya juga simbol sakral tauhid hadir bukan dalam ruang yang kosong serta tercipta dari sesuatu yang profan serta lahir bukan hanya dari alam gaib.²¹⁷

Meskipun alam merupakan sesuatu yang profan, namun menurut Hossein Nasr, alam mempunyai nilai sakral sebagai yang *teofani* (melihat Tuhan).²¹⁸ Sebagai yang *teofani* maksudnya adalah menjadikan Tuhan sebagai pusat sedangkan alam sebagai manifestasi dari sifat-sifat Tuhan.²¹⁹ Artinya juga meskipun nilai sakral sumbernya berpusat pada Tuhan, namun nilai sakral tersebut juga bisa pada alam semesta karena sebagai cerminan dari kekuasaan Tuhan Yang Maha Sakral.²²⁰

Keberadaan alam semesta sebagai *teofani* sangat berpengaruh bagi simbol sakral tauhid. Alam merupakan universum ciptaan Allah yang bisa disebut dengan beberapa istilah dalam Al-Qur`an seperti *`ālamīn*, *kullu shaiin*, atau

²¹⁶ Seyyed Hossein Nasr, *Islam dan Nestapa Manusia Modern...*, hal. 9.

²¹⁷ Komaruddin Hidayat, *Menafsirkan Kehendak Tuhan...*, hal. 195.

²¹⁸ Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred...*, hal. 168-169.

²¹⁹ Seyyed Hossein Nasr, *Intelegensi dan Spiritualitas Agama-Agama* (terjemahan Abdullah), Depok: Inisiasi Press, 2004, hal. 201.

²²⁰ Seyyed Hossein Nasr, *Antara Tuhan, Manusia dan Alam* (terjemahan Andi), Yogyakarta: IRCiSoD, 2003, hal. 163.

khalqun. Keterlibatan alam dalam keberadaannya bisa menjadikan simbol tauhid sebagai yang sakral, karena di dalamnya ada beberapa nilai sakral di antaranya seperti pada awal penciptaan alam semesta yang dimulai kejadiannya karena hanya firman Allah yang berbunyi كُنْ فَيَكُونُ artinya *jadilah maka jadilah*, yang terdapat dalam Surah Yāsīn/36: 82. Nilai sakral yang ada pada alam semesta lainnya adalah alam diciptakan oleh Allah dengan benar dan sungguh-sungguh menjadi bukti eksistensi-Nya sebagai Tuhan Yang Maha Pencipta, seperti dalam Surah Ibrāhīm/14: 19. Alam juga tercipta dengan sangat sempurna, indah, teratur, dan tidak cacat seperti dijelaskan dalam Surah al-Mulk/67: 3-4. Di alam juga ada nilai sakral bahwa ternyata ia juga tunduk dan patuh serta sujud bertasbih kepada Allah SWT, seperti dikemukakan dalam Surah al-Naḥl/16: 49. Dan selanjutnya semua nilai sakral alam yang diberikan oleh Allah ditujukan untuk kepentingan umat manusia, seperti disebutkan dalam Surah al-Naḥl/16: 14-18.²²¹

Semua nilai sakral alam semesta dan relasinya dengan Tuhan yang menciptakannya berorientasi untuk kepentingan manusia. Relasi ini berhubungan dengan variabel yang ketiga yakni simbol sakral tauhid sebagai eksistensi manusia. Pada variabel ketiga ini menggambarkan keberlakuan simbol sakral tauhid yang sangat memerlukan eksistensi manusia sebagai penggunaannya sekaligus validasinya. Jika simbol sakral tauhid bermula dari manifestasi wahyu Allah kepada seorang nabi atau rasul, maka kemudian keberlakuan simbol tersebut tidak luput dari kesepakatan kolektif sekelompok manusia sebagai validitas.²²²

²²¹ Endang Saifuddin Anshari, *Wawasan Islam Pokok-Pokok Pikiran Tentang Islam dan Umatnya*, Jakarta: CV. Rajawali, 1990, hal. 203-204.

²²² Emile Durkheim, *The Elementary Forms of The Religious Life...*, hal. 67.

Misalnya pada mulanya simbol tauhid hanya diketahui dan diyakini kesakralannya secara individual oleh Nabi Muhammad SAW setelah menerima wahyu atau pada masa awal kenabiannya di Mekah seperti simbol Tuhan dalam kata Allah (اللَّهُ), kata *rabb* (رَبِّ), dan kata *aḥad* (أَحَدٌ), serta dalam kalimat tauhid *lā ilāha illallāh* (لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ).²²³ Namun kemudian simbol-simbol tauhid tersebut secara sosial didakwahkan oleh Nabi Muhammad SAW kepada keluarganya dan masyarakat Mekah lainnya. Pada saat inilah simbol-simbol tersebut perlu pengakuan kesakralannya dari manusia selain Nabi.²²⁴

Apalagi ketika simbol sakral tauhid muncul dalam kalimat *Muḥammadur rasūlullāh* (مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ) yang artinya Muhammad itu adalah utusan Allah, tentu kalimat ini perlu perjuangan untuk diakui kesakralannya secara kolektif oleh sekelompok manusia. Memang secara teologis kalimat *Muḥammadur rasūlullāh* (مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ) menjadi simbol sakral tauhid, karena Nabi Muhammad SAW termanifestasi oleh wahyu Allah. Namun pengakuan secara teologis belum cukup sempurna jika belum ada legitimasi secara kolektif dari sekelompok manusia. Ini berarti simbol sakral tauhid sebagai eksistensi manusia memberikan penjelasan bahwa simbol sakral tauhid selain menjadi simbol doktrin teologis juga sangat terikat dengan sosial-budaya manusia yang bisa diinterpretasi secara sosiologis ke arah fungsi profetiknyanya.²²⁵ Fungsi profetik simbol sakral tauhid secara khusus akan dikemukakan pada anak sub bab kemudian.

Gambaran umumnya yakni simbol sakral tauhid yang berfungsi secara profetik melibatkan ketiga variabel tersebut di atas baik secara teologis maupun sosiologis yang terjalin dalam

²²³ Muhammad Husain Haekal, *Sejarah Hidup Muhammad...*, hal. 93-100.

²²⁴ Komaruddin Hidayat, *Menafsirkan Kehendak Tuhan...*, hal. 190.

²²⁵ Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika...*, hal.87.

satu sistem relasi antara Allah sebagai Tuhan Maha Pencipta dengan alam semesta dan manusia sebagai ciptaan-Nya.²²⁶

Relasi ini tidak menjadikan alam dan juga manusia sebagai profan selamanya seperti anggapan manusia modern. Bahkan relasi ini sulit mereduksi simbol sakral agama menjadi sesuatu yang profan seperti yang dilakukan oleh manusia modern yang mengalami krisis spritual sebagaimana kata Hossein Nasr.²²⁷ Dan relasi ini juga tidak menjadikan simbol agama tersekulerkan kemudian berubah menjadi proses desakralisasi, seperti desakralisasi terhadap alam hingga perlakuan negatif sering dilakukan terhadapnya.²²⁸ Bahkan relasi ini juga tidak menjadikan simbol sakral tauhid hanya sebagai doktrin ideologis demi kepentingan politik sesaat.²²⁹

Akan tetapi justru dengan relasi antara Tuhan, alam, dan manusia dalam bingkai simbol sakral tauhid akan berdampak positif yakni dapat memposisikan alam dan manusia pada tempat yang tepat dan sesuai proporsinya. Misalnya memposisikan alam dan manusia sebagai ciptaan-Nya yang diberikan juga nilai sakral kepada keduanya.²³⁰ Dari sinilah bisa diketahui fungsi profetik simbol sakral tauhid yang bersifat humanisme-teosentris yakni keyakinan bahwa Allah sebagai sentral atau pusat segala sesuatu namun arus sebaliknya untuk kepentingan keberlangsungan hidup seluruh manusia secara damai menjadi *rahmatan lil `alamin* (kasih sayang bagi alam semesta) serta menjunjung tinggi nilai kemanusiaan.²³¹

Dengan demikian, fungsi profetik simbol sakral tauhid

²²⁶ Chan Simon, *Spiritual Theology*, Yogyakarta: Yayasan ANDI, 1998, hal. 67.

²²⁷ Sayyed Hossen Nasr, *Knowledge and The Sacred*, Lahore: Suhail Academy, 1988, hal.111.

²²⁸ F. Budi Hardiman, *Melampaui Positivisme dan Modernitas...*, hal. 73.

²²⁹ Komaruddin Hidayat, *Menafsirkan Kehendak Tuhan...*, hal. 193.

²³⁰ Anne Marieke Schwencke, "Seyyed Hossein Nasr Traditionalism, Islamic Esotericism & Environmental Ethics," *Disertasi...*, hal. 90.

²³¹ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam Interpretasi Untuk Aksi...*, hal. 229-230.

yang bersifat normatif, adaptif dan akomodatif menjadi sangat penting dikemukakan agar relasi antara alam semesta dan manusia tidak menjadikan simbol agama tersekulerkan kemudian berubah menjadi proses desakralisasi, misalnya desakralisasi terhadap alam hingga mengeksploitasinya secara paksa yang kemudian menjadi desakralisasi terhadap simbol agama. Atau juga tidak hanya menjadikan simbol sakral tauhid sebagai doktrin ideologis demi kepentingan politik sesaat. Akan tetapi tujuan memfungsikannya secara profetik adalah menciptakan dan memelihara kehidupan harmonis seluruh manusia sebagai perwujudan misi Islam dalam menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan.

2. Fungsi Teologis Simbol Sakral Tauhid

Fungsi teologis simbol sakral tauhid maksudnya adalah memfungsikan atau menggunakan simbol ketuhanan yang ada di dalam ajaran tauhid dari sudut pandang teologis yang menjadikan ajaran tauhid termasuk ke dalam monoteisme yaitu suatu ajaran ketuhanan yang mempercayai adanya satu Tuhan yang bersifat transenden dan absolut.²³² Sedangkan penjelasan tentang fungsi simbol sakral tauhid secara teologis merujuk pada beberapa fungsi umum yang ada pada simbol agama.

Menurut Geertz fungsi simbol agama adalah untuk membangun suasana hati dan motivasi yang kuat pada pemeluk agama dalam keyakinannya.²³³ Turner juga menyebutkan fungsi simbol agama yang serupa dengan Geertz yaitu bahwa simbol agama berfungsi untuk memperkuat perasaan atau suasana hati seseorang dalam meyakini nilai-nilai tertentu pada agamanya.²³⁴ Berger menambahkan dengan mengatakan bahwa simbol

²³² Louis Leahy, *Dunia, Manusia, dan Tuhan: Antologi Pencerahan Filsafat dan Teologi*, Yogyakarta: Kanisius, 2008, hal. 71. Lihat juga: A. Hanafi, *Pengantar Tauhid Islam*, Jakarta: Pustaka al-Husna Baru, 2003, hal. 1.

²³³ Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays...*, hal. 90.

²³⁴ B.S. Turner, *Religion and Social Theory: A Materialist Perspective...*, hal. 56.

agama berfungsi sebagai kekuatan untuk mengarahkan pikiran pemeluk agama dalam mempertahankan keyakinannya.²³⁵

Secara umum pendapat Geertz, Turner, dan Berger di atas berarti memfungsikan simbol agama sebagai power atau kekuatan bagi pemeluk agama untuk mempertahankan dan lebih meyakini kepercayaan yang dianutnya dengan melibatkan peran perasaan atau intuisi serta melibatkan peran rasio untuk berfikir. Peran intuisi dan rasio ini disebutkan oleh Cassirer dengan beberapa istilah yaitu, *intuition function*, *expression function*, dan *conceptual function*. *Intuition function* atau fungsi intuisi dan *expression function* atau fungsi ekspresi merupakan dua istilah yang memfungsikan simbol agama sebagai pengingat dan pengungkap perasaan di dalam hati pemeluk agama terhadap eksistensi dan esensi Tuhan yang diyakininya. Sedangkan *conceptual function* atau fungsi konseptual merupakan fungsi simbol agama sebagai dasar perilaku kognitif untuk mengembangkan ilmu pengetahuan dan meningkatkan kualitas keimanan pemeluk agama.²³⁶

Conceptual function atau fungsi konseptual pada simbol agama yang dimaksudkan juga untuk meningkatkan kualitas keimanan pemeluk agama, bisa dikatakan sebagai fungsi simbol agama yang bersifat khusus dan paling mendasar sebagaimana yang diungkapkan oleh Eliade. Baginya simbol agama berfungsi sebagai sarana yang mendasar dikhususkan untuk lebih mengenal Tuhan dan lebih meyakini-Nya sehingga dapat lebih dekat kepada-Nya.²³⁷

Fungsi lainnya yang Eliade katakan adalah untuk lebih mengetahui sesuatu yang sakral dan trasenden.²³⁸ Sedangkan yang sakral menurutnya selain Tuhan, bisa juga segala sesuatu

²³⁵ A. A. Berger, *Pengantar Semiotika: Tanda-tanda Dalam Kebudayaan Kontemporer...*, hal. 28.

²³⁶ Ernst Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms...*, hal. 56.

²³⁷ Hari Susanto, *Mitos Menurut Pengertian Mircea Eliade...*, hal. 62.

²³⁸ John A. Saliba, *Homo Religiosus in Mircea Eliade...*, hal. 54-57.

yang termanifestasi dari Tuhan.²³⁹ Ketika yang sakral dalam bentuk selain Tuhan diakui, maka simbol agama memfungsikan dirinya menjadi transformer sesuatu yang profan menjadi yang sakral.²⁴⁰ Sesuatu yang profan menjadi sakral disini seperti tradisi yang menjadi ritual. Ritual menggambarkan simbol agama yang memfungsikan dirinya sebagai pelengkap dan persiapan suatu tindakan praktis yang bersifat teknis.²⁴¹ Sedangkan benda-benda tertentu dan seseorang yang dianggap suci bisa menjadi contoh fenomena transformasi dari profan ke sakral, karena keduanya menyimpan daya magis yang amat dahsyat.²⁴²

Dari uraian tentang fungsi umum dan khusus dari simbol agama yang tersebut di atas, maka dapat dirumuskan tiga fungsi simbol agama yang bisa menjadi tolak ukur untuk fungsi simbol sakral tauhid secara teologis yaitu *Pertama*, simbol sakral tauhid secara teologis dapat berfungsi sebagai alat atau sarana untuk dapat lebih mengenal dan meyakini eksistensi dan esensi Allah SWT. *Kedua*, secara teologis simbol sakral tauhid dapat difungsikan sebagai sarana pelengkap suatu tindakan praktis yang bersifat teknis seperti ritual atau ibadah. Dan *Ketiga*, simbol sakral tauhid secara teologis dapat berfungsi mentransformasikan sesuatu yang profan menjadi sakral karena adanya manifestasi dari Allah. Berikut di bawah ini masing-masing penjelasan dan contoh yang terkait dengan tiga fungsi simbol sakral tauhid secara teologis.

Penjelasan pertama adalah fungsi simbol sakral tauhid secara teologis sebagai alat atau sarana untuk dapat lebih mengenal dan meyakini eksistensi dan esensi Allah SWT. Pada

²³⁹ Mircea Eliade, *The Sacred & The Profane The Nature of Religion...*, hal. 120.

²⁴⁰ Clifford Geertz, *Kebudayaan dan Agama* (terjemahan Francisco Budi Hardiman), Yogyakarta: Kanisius, 1992, hal. 50.

²⁴¹ John A. Saliba, *Homo Religiosus in Mircea Eliade...*, hal. 83-84.

²⁴² Fauzi Fashri, *Penyingkapan Kuasa Simbol, Apropriasi Reflektif Pemikiran Pierre Bourdieu*, Yogyakarta: Juxtapos, 2007, hal. 1.

fungsi yang pertama ini dimulai dari fitrah manusia yang mengakui eksistensi Tuhan yang disertai dengan kesadaran akan adanya Tuhan yang tidak berwujud seperti yang diungkap oleh Shihab. Dalam argumentasinya, Shihab mengemukakan bahwa di dalam semua kitab suci agama-agama samawi termasuk di dalam Al-Qur`an tidak ditemui satu ayat pun di dalamnya yang menguraikan tentang wujud asli Allah.²⁴³ Sedangkan menurut Hidayat bahwa keyakinan tentang eksistensi Tuhan pada dasarnya sangat bersifat abstrak, karena memang tidak bisa dipungkiri keyakinan terhadap adanya wujud Tuhan tidak bisa dibuktikan secara objektif dan empiris. Artinya Tuhan tidak dapat dilihat.²⁴⁴

Meskipun demikian, Shihab yakin betul bahwa wujud Allah dapat dibuktikan eksistensi-Nya dengan melihat kenyataan alam semesta yang sangat jelas sebagai bukti ciptaan-Nya; melalui rasa atau kekuatan intuisi yang dimiliki setiap manusia; dan juga dengan berbagai macam dalil-dalil rasio yang diterima oleh akal. Jadi meskipun wujud Allah tidak tampak oleh manusia, namun kehadiran-Nya dapat dirasakan secara intuitif dan diterima oleh akal.²⁴⁵

Mengakui kehadiran Allah yang juga berarti meyakini eksistensi-Nya, menurut Hidayat dapat dibuktikan dengan bahasa simbol. Bahasa simbol dalam pandangannya termasuk ke dalam bahasa agama seperti halnya bahasa metafisik yakni bahasa yang dipakai untuk menjelaskan sesuatu yang bersifat metafisik seperti mengenai akhirat atau mengenai Tuhan. Dalam konteks mengakui kehadiran Tuhan yang berarti meyakini eksistensi wujud Allah ini, maka bahasa simbol

²⁴³ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur`an Tafsir Maudhu`i atas Pelbagai Persoalan Umat...*, hal. 15.

²⁴⁴ Komaruddin Hidayat, *Menafsirkan Kebendak Tuhan...*, hal. 7.

²⁴⁵ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur`an Tafsir Maudhu`i atas Pelbagai Persoalan Umat...*, hal. 28.

yang dikemukakannya menjadi perlu disebutkan. Menurutnya bahasa simbol berfungsi sebagai wadah atau perwakilan dari realitas yang sangat kompleks dan tidak bisa diungkapkan dengan kata-kata. Dengan kalimat lain simbol berarti mewakili suatu kehadiran yang tidak hadir.²⁴⁶ Jadi kehadiran Allah yang berarti meyakini eksistensi Allah dapat diwakili oleh simbol sakral tauhid yang ada.

Ketika simbol sakral tauhid dapat mewakili kehadiran Allah dan menyatakan eksistensi-Nya, maka pada saat itu terjadilah fungsi simbol sakral tauhid secara teologis sebagai alat atau sarana untuk dapat lebih mengenal eksistensi Allah. Memfungsikan simbol sakral tauhid seperti ini pada masa awal kenabian Muhammad SAW di Mekah sebelum hijrahnya merupakan langkah pertama untuk penetapan akidah bagi umatnya.²⁴⁷ Menurut Al-Qaradhawi pada masa ini, disamping tauhid yang diajarkan untuk mengenal Allah, juga diajarkan untuk menyembah-Nya saja dengan ikhlas yang disertai dengan mensucikan-Nya dari sifat-sifat yang tidak layak.²⁴⁸

Penjelasan tambahan dari Al-Qaradhawi ini menunjukkan adanya fungsi simbol sakral tauhid secara teologis berikutnya sebagai sarana untuk lebih meyakini esensi Allah sebagai Tuhan yang trasenden, tunggal (Maha Esa), absolut, person yang berdiri sendiri, memiliki nama dan sifat-sifat yang etis dan sempurna serta sebagai Tuhan pencipta yang patut disembah dan ditaati segala perintah-Nya. Fungsi ini terkait dengan teologi Islam yang terhimpun dalam konsep Tuhan sebagai *rabb (tauhid rububiyah)*, Tuhan sebagai *ilah (tauhid uluhiyah)*, dan tauhid asma atau nama dan sifat-sifat Allah.²⁴⁹

²⁴⁶ Komaruddin Hidayat, *Menafsirkan Kehendak Tuhan...*, hal. 12.

²⁴⁷ Mulyono dan Bashori, *Studi Ilmu Tauhid/ Kalam*, Malang: UIN Maliki Press, 2010, hal. 35.

²⁴⁸ Yusuf Al-Qaradhawi, *Akidah Salaf dan Kholaf...*, hal. 13.

²⁴⁹ Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysic of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of Worldview of Islam...*, hal. 89.

Tauhid asma atau nama dan sifat-sifat Allah pada konsep di atas bisa menjadi simbol sakral tauhid itu sendiri dan juga sekaligus berfungsi secara teogis sebagai sarana untuk dapat lebih mengenal dan meyakini eksistensi dan esensi Allah SWT, karena konsep ini mencakup dari beberapa fungsi simbol agama seperti fungsi intuisi, fungsi ekspresi, dan fungsi konseptual.²⁵⁰ Fungsi intuisinya adalah bahwa asma atau nama dan sifat-sifat Allah yang sempurna mengingatkan hati akan kemuliaan dan keagungan-Nya. Sedang fungsi ekspresinya adalah berperilaku atau berakhlak dengan nama dan sifat-sifat-Nya yang terpuji. Adapun fungsi konseptualnya adalah semakin dalam pengetahuan tentang *ma`rifah* kepada Allah SWT.²⁵¹ Demikian penjelasan tentang fungsi simbol sakral tauhid secara teologis yang pertama.

Sedangkan penjelasan yang kedua yakni mengenai fungsi simbol sakral tauhid secara teologis sebagai pelengkap suatu tindakan praktis yang bersifat teknis seperti ritual atau ibadah. Pada fungsi simbol sakral tauhid yang kedua ini terkait dengan konsep teologis mengenai *tauhid rububiyah* dan *tauhid uluhiyah*. Maksudnya adalah setelah memfungsikan simbol sakral tauhid pada fungsi yang pertama dalam *tauhid rububiyah* sebagai sarana untuk mengenal Allah sebagai Tuhan Yang Maha Pencipta, maka selanjutnya pada fungsi yang kedua ini simbol sakral tauhid memfungsikan dirinya untuk menjadikan Allah sebagai Tuhan yang harus disembah (*tauhid uluhiyah*).²⁵²

Mengaplikasikan *tauhid uluhiyah* dalam simbol sakral tauhid yang berfungsi sebagai pelengkap suatu ritual tersirat pula di dalamnya mengandung nilai-nilai ibadah hanya

²⁵⁰ Ernst Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms...*, hal. 55.

²⁵¹ *Ma`rifah* merupakan pengetahuan tentang zat dan sifat-sifat Allah. Adapun untuk penjelasan *ma`rifah* yang terkait dengan fungsi konseptual dalam simbol agama yang bersifat kognitif, bisa lihat: Al-'Izz bin `Abdul Salām Al-Sulamī, *Shajaratul Ma`ārif wal Abwāl wa Ṣolihul Aqwāl wal A`māl*, Qōhirah: Muassasah Iqra`, 1426 H/ 2005 M, hal. 18.

²⁵² Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of Worldview of Islam...*, hal. 101.

kepada Allah (*tauhid ubudiyah*).²⁵³ Ketika simbol sakral tauhid difungsikan sebagai pelengkap ibadah, maka bentuk simbol ini bisa jadi lebih bersifat sosio-kultural hasil dari proses sejarah yang panjang dan adanya proses interpretasi simbol teologis yang sudah ada.²⁵⁴ Meskipun demikian, simbol tersebut tetap menjadi simbol atau tanda yang trasenden dan wajib diterima.²⁵⁵ Misalnya simbol sakral tauhid Ka'bah dan Al-Qur'an. Keduanya memungkinkan untuk dijadikan contoh sebagai simbol sakral tauhid secara teologis yang berfungsi sebagai pelengkap suatu ibadah yang ditujukan hanya kepada Allah SWT semata.

Contoh pada simbol sakral tauhid yang berupa Ka'bah atau disebut dengan nama *baitullah* (بَيْتُ اللَّهِ) yang artinya rumah Allah juga sebagai tempat yang wajib dikunjungi untuk ritual atau ibadah haji. Secara teologis Ka'bah berfungsi sebagai pelengkap untuk melakukan ibadah haji. Juga secara teologis Ka'bah yang disebut dengan rumah Allah disini mewakili kehadiran-Nya yang bukan dalam wujud asli.²⁵⁶

Ka'bah juga merupakan kiblat atau arah menghadap ketika melakukan shalat.²⁵⁷ Ka'bah sebagai kiblat shalat, secara teologis dapat memfungsikannya pula menjadi simbol sakral tauhid yang menjadi pelengkap suatu tindakan praktis yang bersifat tekhnis dalam ritual. Shalat menghadap Ka'bah yang dilakukan dengan membaca ayat-ayat Al-Qur'an, seperti keharusan membaca Surah al-Fatihah/1: 1-7, ini juga menjadikan Al-Qur'an sebagai simbol sakral tauhid yang berfungsi secara teologis sebagai pelengkap untuk melakukan ibadah.²⁵⁸ Demikianlah penjelasan tentang fungsi simbol sakral

²⁵³ Yusuf Al-Qaradhawi, *Akidah Salaf dan Kholaf...*, hal. 13.

²⁵⁴ Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays...*, hal. 111.

²⁵⁵ Y. A. Piliang, *Hipersemiotika: Tafsir Cultural Studies Atas Matirnya Makna...*, hal. 309.

²⁵⁶ Komaruddin Hidayat, *Menafsirkan Kehendak Tuhan...*, hal. 12.

²⁵⁷ Maskufa, *Ilmu Falak*, Jakarta: Gaung Persada, 2009, hal. 124. Lihat juga: *Ensiklopedi Islam*, Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 2005, hal. 190.

²⁵⁸ Bustanuddin Agus, *Agama dalam Kehidupan Manusia: Pengantar Antropologi Agama*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2007, hal. 87.

tauhid secara teologis sebagai pelengkap suatu tindakan praktis yang bersifat teknis seperti ritual atau ibadah.

Adapun selanjutnya adalah penjelasan tentang fungsi simbol sakral tauhid secara teologis yang ketiga. Fungsi simbol sakral tauhid secara teologis yang ketiga yaitu dapat mentransformasikan sesuatu yang profan menjadi sakral karena adanya manifestasi dari Allah. Fungsi simbol sakral tauhid yang ketiga ini sangat berhubungan dengan konsep sakral dan profan. Pengertian sakral adalah segala sesuatu yang meliputi pada nilai-nilai transenden yang sangat terkait dengan sistem kepercayaan dan ritual keagamaan dan bersifat keakhiratan, sedangkan pengertian profan adalah segala sesuatu yang berupa nilai-nilai temporal yang terkait dengan sistem kebudayaan dan bersifat keduniaan.²⁵⁹

Dikotomi yang paling mudah dari keduanya adalah bahwa yang sakral esensi sesungguhnya adalah hanya Tuhan, sedangkan yang profan adalah segala sesuatu selain Tuhan.²⁶⁰ Dengan dikotomi ini, maka simbol termasuk sesuatu selain Tuhan atau disebut yang profan, karena simbol merupakan semua objek apapun dari produk atau hasil kebudayaan manusia yang bermakna dengan menggunakan lambang tertentu.²⁶¹ Pengertian simbol ini juga berlaku untuk simbol-simbol sakral tauhid seperti mushaf Al-Qur`an, Ka`bah, Hajarul Aswad (batu hitam di Ka`bah), masjid Haram, dan masjid Aqsho.²⁶²

Meskipun semua contoh simbol tersebut di atas merupakan

²⁵⁹ Mircea Eliade, *The Sacred & The Profane The Nature of Religion...*, hal. 120. Lihat juga: Daniel L. Pals, *Dekonstruksi Kebenaran Kritik Tujuh Teori Agama...*, hal. 221. Dan juga: Mariasusai Dhavamony, *Fenomenologi Agama*, Yogyakarta: Kanisius, 1995, hal. 87.

²⁶⁰ Nurcholish Madjid, *Islam, Kemodernan dan Keindonesiaan*, Jakarta: Paramadina, 1998, hal. 122.

²⁶¹ Collin Cobuild, *English Language Dictionary...*, hal. 1482. Lihat juga: Alvonsas Savickas, *The Concept of Symbol in the Psychology of C.G. Jung...*, hal. 2-3. Dan lihat juga: Dorothy B. Fritz, *The Use of Symbolism in Christian Education...*, hal. 109.

²⁶² Bustanuddin Agus, *Agama dalam Kehidupan Manusia: Pengantar Antropologi Agama...*, hal. 85.

bagian yang profan bukan yang sakral, namun pada proses selanjutnya berubah menjadi yang sakral. Misalnya mushaf Al-Qur`an yang bentuk fisiknya terbuat dari kertas yang berawal sebagai profan kemudian bertransformasi menjadi benda suci atau sakral bagi umat Islam. Begitupun dengan bangunan Ka`bah, batu Hajarul Aswad, masjidil Haram atau masjidil Aqsho yang bentuk fisiknya berasal dari batu atau benda lain juga bagian dari yang profan, namun kemudian berubah menjadi tempat suci atau sakral bagi seluruh umat Islam.²⁶³

Perubahan dari yang profan menjadi sakral ini memfungsikan simbol sakral tauhid secara teologis dapat mentransformasikan sesuatu yang profan menjadi sakral. Hanya saja fungsi teologis tersebut terikat oleh adanya intervensi Tuhan atau terjadinya perubahan simbol sakral tauhid yang profan menjadi sakral karena memang disebabkan adanya manifestasi dari wahyu-wahyu Allah yang menyebutkan kesakralannya. Fungsi simbol sakral tauhid yang ketiga ini merujuk pada konsep sakral yang dikemukakan oleh Eliade dan teori agama yang mendukungnya.

Menurut Eliade kekuatan yang sakral bukan hanya pada person yang tunggal sebagai Tuhan, melainkan juga bisa pada segala sesuatu benda, manusia, atau makhluk gaib yang termanifestasi dari kekuatan Tuhan.²⁶⁴

Kekuatan yang sakral pada selain Tuhan dalam teori agama diakui oleh J.G. Frazer.²⁶⁵ Teori agama lainnya yang mengakui sakral bukan hanya pada Tuhan adalah seperti teori naturisme Max Muller yang percaya adanya kekuatan fenomena alam yang dahsyat dan disakralkan seperti matahari, langit dan badai.²⁶⁶ Fenomena alam yang dahsyat dan disakralkan terkait dengan konsep eksistensi Tuhan dalam struktur alam semesta

²⁶³ Komarudin Hidayat, "Sakral dan Profan," dalam . Diakses pada 18 Agustus 2017.

²⁶⁴ Mircea Eliade, *The Sacred & The Profane The Nature of Religion...*, hal. 120.

²⁶⁵ Daniel L. Pals, *Dekonstruksi Kebenaran Kritik Tujuh Teori Agama...*, hal. 260.

²⁶⁶ Brian Morris, *Antropologi Agama: Kritik Teori-Teori Agama Kontemporer...*, hal. 141.

dan ikut terlibat dalam proses kehidupan manusia di dunia ini serta mengintervensi keduanya.²⁶⁷

Keterlibatan Tuhan dan manifestasi-Nya pada objek tertentu disebut oleh Eliade dengan istilah *hierophany*.²⁶⁸ Dalam konteks pembahasan ini, *hierophany* misalnya sakral pada benda seperti Ka'bah, sakral pada manusia seperti Nabi Muhammad SAW, dan sakral pada makhluk gaib seperti malaikat Jibril AS. Artinya disini fungsi simbol sakral tauhid secara teologis adalah merubah Ka'bah yang profan menjadi sakral; mentransformasikan Muhammad yang mulanya profan sebagai individu manusia biasa berubah menjadi seorang Nabi suci yang mulia; dan menjadikan malaikat Jibril yang awalnya profan karena bukan Tuhan menjadi sakral sebagai malaikat yang dimuliakan oleh umat Islam.

Ka'bah, Nabi Muhammad SAW, dan malaikat Jibril AS yang profan menjadi sakral pada fungsi simbol sakral tauhid yang ketiga tidak bisa lepas dari rasionalitas, objektivitas, dan universalitas yang sesuai dengan proporsinya dalam sistem keyakinan teologis yang ketat.²⁶⁹ Dalam hal ini, yang ketat dimaksud adalah karena adanya manifestasi dari wahyu-wahyu Allah, sebagaimana yang disebutkan contohnya dalam Surah Ali `Imrān/3: 96 yang berlaku untuk kesakralan bagi Ka'bah; pada ayat ke-97 dalam Surah al-Baqarah/2 yang berlaku untuk kemuliaan atau kesakralan malaikat Jibril AS; dan pada Surah al-Fath/48: 29 yang berbunyi *Muhammadur rasūlullāh* (مُحَمَّدٌ) (رَسُولُ اللَّهِ) yang artinya Muhammad itu adalah utusan Allah dan sekaligus ayat ini memberlakukan Nabi Muhammad SAW sebagai orang suci yang sangat dimuliakan oleh umatnya.

Fenomena pada *Muhammadur rasūlullāh* atau Muhammad

²⁶⁷ Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1996, hal. 67.

²⁶⁸ Daniel L. Pals, *Dekonstruksi Kebenaran Kritik Tujuh Teori Agama...*, hal. 229.

²⁶⁹ Mariasusai Dhavamony, *Fenomenologi Agama...*, hal. 89.

utusan Allah ketika simbol sakral tauhid secara teologis berfungsi mentransformasikan yang profan menjadi sakral, terjadi secara objektif dikarenakan berkat adanya hubungan khusus yang dilakukan antara Muhammad dan Tuhan.²⁷⁰ Sehingga hubungan ini wajar bersifat rasional mengakibatkan Nabi Muhammad tercerahkan oleh Allah Yang Maha Sakral serta menjadi bagian dari Yang Maha Sakral tersebut.²⁷¹ Bahkan sangat rasional dengan interaksinya Muhammad dengan Tuhannya secara aktif niscaya memperoleh pancaran dari Tuhan. Interaksi Nabi Muhammad dengan Tuhannya bukan sekedar memperoleh pancaran Tuhan yang menjadikan dia sakral, akan tetapi lebih dari itu, ternyata interaksinya melebur menjadi satu dengan Tuhannya sehingga perilakunya mewakili sifat-sifat Tuhan Yang Maha Sempurna.²⁷² Namun demikian secara ketat dan pengakuan yang universal oleh seluruh umat Islam bahwa kesakralan Nabi Muhammad SAW bukan kesakralan yang menjadikan dirinya sebagai Tuhan.

Konsep *hierophany* Eliade yang terjadi pada kasus Nabi Muhammad SAW di atas mengakhiri pembahasan tentang fungsi simbol sakral tauhid secara teologis yang dapat mentransformasikan sesuatu yang profan menjadi sakral karena adanya manifestasi dari Allah SWT. Tiga fungsi simbol sakral tauhid secara teologis ini contohnya adalah kasus Nabi Muhammad itu sendiri yang berawal dari yang profan sebagai manusia biasa menjadi yang sakral sebagai manusia suci yang dimuliakan. Sedangkan kedua fungsi yang lain yakni sebagai sarana untuk lebih mengenal dan meyakini eksistensi dan esensi Allah SWT, dan sebagai pelengkap ibadah seperti Ka'bah sebagai arah kiblat untuk kesempurnaan ibadah shalat atau haji.

²⁷⁰ William J. Goode, *Religion among the Primitives*, New York, 1964, hal. 43-49.

²⁷¹ Syaifan Nur, *Filsafat Wujud Mullah Sadra*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002, hal. 150.

²⁷² Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages Avicenna-Subrawardi-Ibn 'Arabi*, New York: Aravanbooks Delmar, 1997, hal. 53.

3. Fungsi Sosiologis Simbol Sakral Tauhid

Pembahasan mengenai fungsi sosiologis simbol sakral tauhid disini merupakan bagian dari upaya untuk mengemukakan beberapa fungsi profetik simbol sakral tauhid yang bersifat normatif, adaptif dan akomodatif terhadap kondisi sosial-budaya yang pernah terjadi di Mekah sebelum hijrahnya Rasulullah SAW.

Simbolisasi tauhid di Mekah sebelum hijrah Rasulullah SAW yang memformulasikan simbol sakral tauhid, juga mempunyai fungsi sosiologis yang sangat mempengaruhi kehidupan sosial masyarakat Mekah saat itu.²⁷³ Pernyataan ini tidak lepas dari konsep eksistensi simbol dan fungsinya yang mempunyai peranan penting bagi manusia dalam kehidupan sosialnya.²⁷⁴ Bahkan dalam konteks ini dipertegas bahwa fungsi simbol tampak jelas sekali dalam segala aspek kehidupan manusia.²⁷⁵

Fungsi sosiologis simbol menurut Berger dapat membantu manusia untuk mudah memahami lingkungan sosialnya.²⁷⁶ Menurut Efendi, secara sosiologis simbol dapat berfungsi menciptakan interaksi sosial.²⁷⁷ Bagi Saliba, simbol berfungsi sebagai penguat suatu budaya dan juga berfungsi untuk memelihara identitas suatu komunitas.²⁷⁸ Sedangkan menurut Geertz dan Koentjaraningrat simbol berfungsi sebagai etos kebudayaan suatu masyarakat.²⁷⁹

²⁷³ Muhammad Husain Haekal, *Sejarah Hidup Muhammad...*, hal. 93.

²⁷⁴ Ernest Cassier, *Manusia dan Kebudayaan* (terjemahan Alois A. Nugroho), Jakarta: Gramedia, 1990, hal. 41.

²⁷⁵ F. W. Dilistone, *Daya Kekuatan Simbol* (terjemahan Arif Rusman), Yogyakarta: Kanisius, 2002, hal. 15.

²⁷⁶ A. A. Berger, *Pengantar Semiotika: Tanda-tanda Dalam Kebudayaan Kontemporer...*, hal. 29.

²⁷⁷ Onong Uchjana Effendy, *Ilmu, Teori Dan Filsafat Komunikasi*, Bandung: PT. Citra Aditya Bakti, 2003, hal. 390.

²⁷⁸ John A. Saliba, *Homo Religiosus in Mircea Eliade...*, hal. 83-84.

²⁷⁹ Clifford Geertz, *The Interpretation of Culture*, New York: Basic Books, 1973, hal. 127. Lihat juga: Koentjaraningrat, *Pengantar Antropologi*, Jakarta: Aksara Baru, 1985, hal. 219.

Fungsi sosiologis simbol di atas secara garis besar dapat dirumuskan menjadi beberapa fungsi yaitu, *Pertama*, mempermudah terjadinya interaksi antar setiap individu anggota masyarakat sehingga terciptanya interaksi sosial. *Kedua*, simbol juga dapat merepresentasikan pesan yang akan dikomunikasikan kepada publik atau kepada anggota masyarakat yang lain. *Ketiga*, meningkatkan kemampuan berfikir dan kemampuan untuk menyelesaikan permasalahan yang ada dalam masyarakat secara damai. *Keempat*, mempermudah masyarakat mempersepsikan lingkungannya sehingga dapat menjadi sarana memelihara identitas dan media integrasi sosial.²⁸⁰

Fungsi sosiologis simbol pada poin yang pertama dan yang kedua di atas, memfungsikan simbol sakral tauhid di Mekah sebelum hijrah Rasulullah SAW sebagai media dakwah. Sedangkan pada poin ketiga dan keempat di atas, memfungsikan simbol sakral tauhid tersebut sebagai media integrasi sosial kaum muslimin menjadi satu umat dan sebagai sarana memelihara identitas kaum muslimin. Semua fungsi sosiologis simbol sakral tauhid ini menjadikan simbol sakral tauhid sebagai simbol sakral yang juga bersifat profetik.

Jadi secara sosiologis simbol sakral tauhid yang profetik di Mekah sebelum hijrah Rasulullah SAW yang dapat disebutkan dalam pembahasan ini yaitu, *Pertama*, simbol sakral tauhid berfungsi sebagai media dakwah. *Kedua*, simbol sakral tauhid berfungsi sebagai media integrasi sosial kaum muslimin menjadi satu umat. Dan yang *Ketiga*, simbol sakral tauhid berfungsi sebagai sarana memelihara identitas komunitas kaum muslimin.

Fungsi sosiologis simbol sakral tauhid yang profetik di Mekah sebelum hijrah Rasulullah SAW sebagai media dakwah bisa disebutkan karena alasannya adalah bahwa fungsi dakwah

²⁸⁰ Lelly Arrianie, *Komunikasi Politik*, Bandung: Widya Padjadjaran, 2010, hal. 29.

ini sesuai dengan fungsi sosiologis simbol untuk menciptakan interaksi sosial.²⁸¹ Dan juga fungsi dakwah Rasulullah SAW tersebut dapat merepresentasikan pesan (wahyu) yang akan dikomunikasikan kepada anggota masyarakat yang lain (masyarakat Mekah).²⁸² Kedua alasan ini terkait dengan pengertian dakwah sebagai aktualisasi iman yang berusaha mempengaruhi masyarakat lain untuk mengikutinya dengan cara berinteraksi dalam menyampaikan wahyu atau merepresentasikan pesan yang diyakini kebenarannya.²⁸³

Interaksi sosial yang dilakukan oleh Rasulullah SAW dalam berdakwah kepada masyarakat Mekah mewakili fungsi sosiologis simbol sakral tauhid yang profetik dan berkoherensi dengan simbol moral.²⁸⁴ Adapun formulasi simbol sakral tauhid yang berkoherensi dengan simbol moral adalah simbol *amar ma`ruf nahiy munkar* (perintah untuk menyeru kepada kebaikan dan mencegah kemunkaran) yang berorientasi pada upaya membebaskan manusia dari syirik,²⁸⁵ atau dari segala keyakinan yang menyimpang.²⁸⁶ Formulasi simbol *amar ma`ruf nahiy munkar* (perintah untuk menyeru kepada kebaikan dan mencegah kemunkaran) ini juga menjadi contoh adanya fungsi sosiologis simbol sakral tauhid yang profetik yang dapat merepresentasikan pesan atau wahyu melalui komunikasi kepada publik.²⁸⁷

Merepresentasikan wahyu yang dilakukan oleh Rasulullah SAW di Mekah sebelum hijrahnya ini dinamai dengan periode

²⁸¹ Onong Uchjana Effendy, *Ilmu, Teori Dan Filsafat Komunikasi...*, hal. 390.

²⁸² Lelly Arrianie, *Komunikasi Politik...*, hal. 29.

²⁸³ Amrullah Achmad, *Dakwah Islam dan Perubahan Sosial; Seminar dan Diskusi*, Yogyakarta: Pusat Latihan Penelitian dan Pengembangan Masyarakat, 1983, hal. 23.

²⁸⁴ Sumandiyo, *Seni Dalam Ritual Agama...*, hal. 27.

²⁸⁵ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam Interpretasi Untuk Aksi...*, hal. 229.

²⁸⁶ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur`an Tafsir Maudhu`i atas Pelbagai Persoalan Umat...*, hal. 14.

²⁸⁷ Amrullah Achmad, *Dakwah Islam dan Perubahan Sosial; Seminar dan Diskusi...*, hal. 24.

dakwah di Mekah. Pada periode ini, interaksi sosial yang dilakukan oleh Rasulullah SAW dengan masyarakat Mekah untuk merepresentasikan wahyu sebagai aksi memfungsikan simbol sakral tauhid yang profetik secara sosiologis berlangsung selama tiga belas tahun. Masa tiga belas tahun ini meliputi tiga periode dakwah yaitu, *Pertama*, dakwah di Mekah secara sembunyi-sembunyi selama tiga tahun. *Kedua*, dakwah di Mekah secara terang-terangan dari tahun keempat sampai tahun kesepuluh. *Ketiga*, dakwah di luar Mekah dari tahun yang kesepuluh sampai tahun ketigabelas atau sampai datangnya perintah hijrah.²⁸⁸

Pada periode dakwah di Mekah ini fungsi sosiologis simbol sakral tauhid yang profetik sebagai interaksi sosial dan representasi wahyu memang kurang berkembang pesat bahkan menghadapi perlawanan dari masyarakat Mekah yang tidak menyukainya. Masih sedikit orang yang menerimanya, pada periode ini tercatat yang menerima ajaran tauhid di antaranya adalah Khadijah binti Khuwailid (istri Rasulullah SAW), Ali bin Abi Thalib, Zaid bin Harisah, Abu Bakr, Utsman bin Affan, Zubair bin Awam, Abdurrahman bin `Auf, Sa`ad bin Abi Waqash, Thalhah bin Ubaidillah, Bilal bin Rabbah, Abu Ubaidah Amir bin Al-Jarrah, Abu Salamah bin Abdul Asad, Al-Arqam bin Abil Arqam, Utsman bin Mazh`un, Qudamah bin Mazh`un, Abdullah bin Mazh`un, Ubaidah bin Al-Harits bin Al-Muthalib bin Abdi Manaf, Sa`id bin Zaid dan istrinya, Al-Khattab, Khabbab bin Al-Aratt, dan Abdullah bin Mas`ud.²⁸⁹

Mereka semuanya disebut dengan *as-sābiqūnal awwalūn* artinya kelompok pertama orang yang masuk Islam dari berbagai suku atau kabilah yang berbeda. Kelompok ini oleh

²⁸⁸ Shafiyur Rahman Al-Mubarakfury, *Sirah Nabawiyah...*, hal. 69.

²⁸⁹ Ibnu Hisham, *Al-Sirah Nabawiyah li Ibn Hisham Jilid 1...*, hal. 245-262. Lihat juga: Muhammad Husain Haekal, *Sejarah Hidup Muhammad...*, hal. 84-114. Lihat juga: Shafiyur Rahman Al-Mubarakfury, *Sirah Nabawiyah ...*, hal. 72.

Ibnu Hisyam berjumlah lebih dari empat puluh orang.²⁹⁰

Empat puluh orang atau lebih yang tergabung dan berintegrasi dalam satu ikatan atau kepentingan tertentu bisa disebut sebagai umat.²⁹¹ Terjadinya integrasi sosial pada umat ini merupakan bagian dari proses penyesuaian di antara unsur-unsur yang berbeda dalam kehidupan sosial masyarakat yang kemudian membentuk satu pola tertentu.²⁹² Dengan pola tertentu itu terjalin kerjasama di antara mereka secara harmonis dalam mengorganisasikan kesatuan sosial dengan batas-batas tertentu pula.²⁹³ Terjadinya integrasi seperti ini dapat disimpulkan bahwa terbentuknya kaum muslimin di Mekah menjadi satu umat karena terikat oleh satu pola ajaran tauhid. Ini artinya ajaran tauhid dan segala sistem simboliknya difungsikan secara sosiologis sebagai media integrasi sosial kaum muslimin menjadi satu umat. Inilah yang menjadi fungsi profetik simbol sakral tauhid yang kedua.

Secara sosiologis simbol sakral tauhid yang profetik sebagai media integrasi sosial kaum muslimin menjadi satu umat. Kaum muslimin sebagai satu umat yang mempunyai beberapa karakter seperti terintegrasinya umat dalam satu ikatan berupa ketauhidan, persaudaraan, persamaan, saling tolong menolong, jaminan sosial, berlomba-lomba dalam kebaikan, bertoleransi, beradab, dan berkebudayaan.²⁹⁴ Semua karakter ini tampil mewakili sistem simbolik ajaran tauhid seperti mewakili simbol sakral tauhid kognitif, normatif, ekspresif, dan konstitutif. Misalnya pada karakter umat yang bertauhid dapat menjadi perwakilan simbol sakral tauhid yang bersifat

²⁹⁰ Ibnu Hisham, *Al-Sirah Nabawiyah li Ibn Hisham...*, Jilid 1, hal. 262.

²⁹¹ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat...*, hal. 319 & 326.

²⁹² Maurice Duverger, *Sosiologi Politik* (terjemahan Dhaniel Dhakidae), Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1998, hal. 310.

²⁹³ Syafrudin, *Sosial Budaya Dasar*, Jakarta: TIM, 2009, hal. 25.

²⁹⁴ Salahuddin Sanusi, *Integrasi Ummat Islam*, Bandung: t.p., 1967, hal. 37-161.

konstitutif; sebagai umat yang menjunjung tinggi persamaan dan persaudaraan bisa disebut sebagai wakil simbol sakral tauhid yang bersifat normatif; sebagai umat yang selalu berlomba-lomba dalam melakukan perbuatan baik dapat mewakili simbol sakral tauhid yang bersifat ekspresif; dan sebagai umat yang beradab serta berkebudayaan sangat memungkinkan untuk mewakili simbol sakral tauhid yang bersifat kognitif.

Formulasi simbol sakral tauhid yang bersifat kognitif yang terwakilkan oleh karakter umat yang beradab dan berkebudayaan tersebut di atas, secara sosiologis juga dapat memfungsikan simbol sakral tauhid yang profetik sebagai penguat dan etos kebudayaan umat Islam.²⁹⁵ Sedangkan pada karakter umat yang menjunjung tinggi persamaan, persaudaraan, saling tolong menolong, dan toleransi, secara sosiologis juga memfungsikan simbol sakral tauhid berguna untuk memelihara identitas umat Islam sebagai suatu komunitas masyarakat yang beragama.²⁹⁶

Umat Islam sebagai suatu komunitas masyarakat yang beragama di Mekah sebelum hijrah Rasulullah SAW saat itu tidak terlepas dari adanya interaksi, baik interaksi yang terjalin di antara mereka (*in group*), maupun di kalangan luar mereka (*out group*) dalam hal ini kaum Kuraisy.²⁹⁷ Meskipun sebagai komunitas baru dan berjumlah sedikit dibandingkan dengan kaum Kuraisy di Mekah, setiap dari umat Islam saat itu dalam interaksi sosialnya tetap mempertahankan sisi persamaan di antara mereka (*in group*), walaupun sikap ini berlawanan dengan keinginan kaum Kuraisy.²⁹⁸

²⁹⁵ Clifford Geertz, *The Interpretation of Culture*, hal. 127. Lihat juga: Koentjaraningrat, *Pengantar Antropologi...*, hal. 219.

²⁹⁶ John A. Saliba, *Homo Religiosus in Mircea Eliade...*, hal. 83-84.

²⁹⁷ Hermawan Kertajaya, *Arti Komunitas*, Jakarta: Gramedia Pustaka, 2008, hal. 15.

²⁹⁸ Etienne Wenger, *Cultivating Communities of Practice*, Boston: Harvard Business School Press, 2002, hal. 45.

Kesamaan yang dimiliki umat Islam sebagai komunitas terkecil saat itu di antaranya seperti kesamaan sistem kepercayaan dan ritual yang ada di antara mereka; kesamaan kepentingan; kesamaan perasaan saling memerlukan; serta kesamaan rasa sepenanggungan untuk berperan dan bertanggung jawab terhadap kelompoknya.²⁹⁹

Salah satu bentuk tanggung jawab yang dilakukan oleh setiap anggota dari suatu komunitas adalah memelihara identitas komunitasnya sendiri.³⁰⁰ Begitu pula yang dilakukan oleh umat Islam di Mekah ketika berhadapan dengan kaum Kuraisy yang memusuhi mereka karena perbedaan keyakinan. Pada keadaan seperti inilah simbol sakral tauhid yang profetik secara sosiologis dapat difungsikan oleh umat Islam. Berfungsinya simbol sakral tauhid saat ini menjadi fungsi profetik simbol sakral tauhid yang ketiga yakni sebagai sarana memelihara identitas komunitas kaum muslimin. Memfungsikan simbol sakral tauhid seperti ini merujuk kepada fungsi simbol secara sosiologis yang ada yaitu untuk memelihara identitas suatu komunitas.³⁰¹

Adapun identitas yang harus tetap terpelihara oleh umat Islam di Mekah adalah akidah tauhid yakni keyakinan atau kepercayaan kepada Allah SWT sebagai Tuhan yang harus disembah.³⁰² Identitas umat Islam seperti ini memang terancam eksistensinya oleh kaum Kuraisy di Mekah. Ancaman kaum Kuraisy terhadap identitas tersebut dilakukan dengan berbagai macam ancaman, siksaan yang kejam sampai pada upaya pembunuhan. Tujuan kaum Kuraisy melakukan hal demikian agar umat Islam meninggalkan keyakinannya dan melepaskan

²⁹⁹ Soerjono Soekanto, *Teori Sosiologi tentang Perubahan Sosial*, Surabaya: Ghalia Indonesia, 1983, hal. 89.

³⁰⁰ John A. Saliba, *Homo Religiosus in Mircea Eliade...*, hal. 83-84.

³⁰¹ John A. Saliba, *Homo Religiosus in Mircea Eliade...*, hal. 83-84.

³⁰² Naṣīr bin Abdul Karīm Al-Aql, *Buḥūth fī Aqīdah Ahlis Sunnah wal Jamā'ah*, Beirut: Dārul 'Aṣimah, 1419 H, hal. 11. Lihat juga: M. Hasbiy Asy-shidiqiy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Tauhid/kalam*, Semarang: Pustaka Risky, 2009, hal. 5.

identitasnya sebagai umat yang berakidah tauhid.³⁰³

Meskipun demikian, justru semakin kuat upaya umat Islam untuk memelihara identitasnya. Dalam konteks ini upaya umat Islam untuk memelihara identitasnya tersebut dengan cara memfungsikan simbol sakral tauhid yang profetik secara sosiologis. Adapun simbol sakral tauhid profetik yang dapat difungsikan secara sosiologis untuk memelihara identitas umat Islam saat itu lebih bersifat normatif, adaptif dan akomodatif yang berkoherensi dengan simbol moral dan simbol ekspresif.

Sedangkan formulasi simbol-simbol tersebut digunakan sebagaimana fungsi simbol secara sosiologis yang salah satunya berfungsi untuk menyelesaikan permasalahan yang ada dalam masyarakat secara damai.³⁰⁴ Misalnya memfungsikan simbol ekspresif tauhid dalam bentuk ritual shalat yang dilakukan oleh komunitas kaum muslimin secara rahasia atau sembunyi-sembunyi agar tidak terlihat oleh kaum Kuraisy.³⁰⁵ Contoh lainnya seperti memfungsikan simbol ekspresif tauhid dalam kegiatan membaca ayat-ayat suci Al-Qur`an dengan merdu di kediaman masing-masing secara sembunyi-sembunyi.³⁰⁶

Setelah cara sembunyi-sembunyi memfungsikan simbol sakral tauhid, kemudian simbol sakral tauhid difungsikan secara terang-terangan dalam kehidupan sosial masyarakat Mekah sebagaimana yang terjadi setelah memasuki tahun keempat sampai tahun ketigabelas dari masa kerasulan Muhammad SAW.³⁰⁷ Cara terang-terangan ini bagian dari upaya memfungsikan simbol sakral tauhid yang profetik secara sosiologis untuk menyelesaikan permasalahan yang ada di antara kaum muslimin dan masyarakat Mekah secara

³⁰³ Muhammad Husain Haekal, *Sejarah Hidup Muhammad...*, hal. 105.

³⁰⁴ Lelly Arrianie, *Komunikasi Politik...*, hal. 29.

³⁰⁵ Ibnu Hisham, *Al-Sirah Nabawiyah li Ibn Hisham Jilid 1...*, hal. 2477. Lihat juga: Shafiyur Rahman Al-Mubarakfury, *Sirah Nabawiyah ...*, hal. 73.

³⁰⁶ Muhammad Husain Haekal, *Sejarah Hidup Muhammad...*, hal. 101.

³⁰⁷ Shafiyur Rahman Al-Mubarakfury, *Sirah Nabawiyah...*, hal. 69.

damai. Cara ini merupakan aplikasi dari simbol moral tauhid yang bersifat normatif, adaptif dan akomodatif dalam konsep *amar ma`ruf nahiy munkar* (perintah untuk menyeru kepada kebaikan dan mencegah kemunkaran).³⁰⁸

Menyeru atau mengajak kepada kebaikan yang dimaksud tidak sekedar dalam pesan lisan, akan tetapi juga dalam tindakan nyata.³⁰⁹ Tindakan nyata yang tepat pada saat itu adalah akhlak terpuji. Akhlak terpuji Rasulullah dan kaum muslimin yang dilakukan terang-terangan memang sangat berperan guna memfungsikan simbol moral tauhid sebagai pemeliharaan identitas kaum muslimin di Mekah. Salah satu contoh sikap yang mencerminkan akhlak terpuji adalah sabar atas perlakuan jahat kaum Kuraisy yang sangat mengancam identitas kaum muslimin. Sikap sabar seperti ini menjadi fenomena yang setiap hari berlangsung demi menjaga identitas tersebut. Fenomena sabar ini bisa terjadi dan bertahan lama tidak lepas dari wahyu Allah yang turun di Mekah sebagai memotivatornya. Sabar menjadi aksi perlawanan yang bersifat defensif terhadap serangan kaum Kuraisy.³¹⁰

Dengan demikian perlawanan umat Islam yang bersifat defensif terhadap serangan kaum Kuraisy dengan akhlak terpuji seperti sabar menjadi contoh fungsi sosiologis simbol sakral tauhid di Mekah sebelum hijrah Rasulullah SAW yang ketiga setelah memfungsikan simbol sakral tauhid profetik yang kedua dalam sistem simbol sakral tauhid yang bersifat kognitif, normatif, ekspresif, dan konstitutif sehingga berfungsi menjadi media integrasi sosial kaum muslimin menjadi satu umat. Kedua fungsi sosiologis simbol sakral tauhid yang

³⁰⁸ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam Interpretasi Untuk Aksi...*, hal. 229.

³⁰⁹ Hakeem Abdul Hameed, *Aspek-aspek Pokok Agama Islam* (terjemahan Ruslan Shiddieq), Jakarta: Dunia Pustaka Jaya, 1983, hal. 36.

³¹⁰ Yusuf Al-Qaradhawi, *Fiqihul Jihad*, Qōhirah: Maktabah Wabbah, 1430 H/ 2009 M, hal.100. lihat juga: Yusuf Al-Qaradhawi, *Ringkasan Fiqih Jihad* (terjemahan Masturi Ilham, dkk), Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2011, hal. 117-118.

profetik ini tercipta setelah terjadinya fungsi sosiologis simbol sakral tauhid sebagai media dakwah oleh Rasulullah SAW. Dakwah ini memfungsikan simbol sakral tauhid yang profetik ke dalam bentuk simbol moral atau bersifat normatif yang diformulasikan sebagai simbol *amar ma'ruf nahiyy munkar* (perintah untuk menyeru kepada kebaikan dan mencegah kemunkaran).

Singkatnya fungsi sosiologis simbol sakral tauhid yang profetik di Mekah sebelum hijrah Rasulullah SAW adalah *Pertama*, sebagai media dakwah. *Kedua*, sebagai media integrasi sosial kaum muslimin menjadi satu umat. Dan *Ketiga*, sebagai sarana memelihara identitas komunitas kaum muslimin. Ketiga fungsi ini termasuk ke dalam fungsi profetik simbol sakral tauhid yang bersifat normatif, adaptif, dan akomodatif terhadap kondisi sosial-budaya yang ada.

4. Fungsi Profetik Simbol Sakral Tauhid dalam Dua Kalimat Syahadat

Fungsi profetik simbol sakral tauhid dalam dua kalimat syahadat dikemukakan disini berdasarkan pada konsep ilmu sosial profetik yang dikemukakan oleh Kuntowijoyo atau transformasi sosial menurut Moeslim Abdurrahman. Keduanya bisa disebut juga dengan istilah etika profetik yang berorientasikan pada nilai transenden, humanisasi, dan liberasi yang muncul atas ajaran tauhid dengan misi menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan dalam keuniversalan Islam.³¹¹

Orientasi profetik ajaran tauhid ke dalam tiga term di atas memberikan makna terhadap ajaran itu sebagai pendorong perubahan sosial.³¹² Menjadikannya pula sebagai gerakan yang

³¹¹ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam Interpretasi Untuk Aksi*, Yogyakarta: Tiara Wicana, 2017, Cetakan Pertama, hal. 316. Lihat juga: Moeslim Abdurrahman, *Islam Transformatif*, hal. 40.

³¹² M. Fahmi, *Islam Transendental: Menelusuri Jejak-Jejak Pemikiran Islam Kuntowijoyo*, Yogyakarta: Pilar Religia, 2005, 148.

bersifat transformatif demi kepentingan sosial kemanusiaan.³¹³ Bahkan pada ujungnya dapat menciptakan tata sosial masyarakat yang bermoral, adil, dan egaliter sehingga dapat melenyapkan diskriminasi sosial dan penindasan di muka bumi ini.³¹⁴ Dari semua makna ini, tampak jelas adanya upaya untuk melengkapi kekurangan paradigma teologi totalistik yang bersifat normatif namun statis. Teologi ini biasanya hanya tertarik mempersoalkan ajaran tauhid sebatas pada peran normatif. Kecenderungannya yang normatif sering memunculkan problem seperti dikotomi antara islami dan tidak islami sesuatu dinilainya; mana yang sunnah dan mana yang bid`ah; serta penilaian dikotomi antara sakral dan tidak sakral secara sepihak.³¹⁵

Begitu pun pandangan teologi totalistik yang bersifat normatif namun statis terhadap fungsi simbol sakral tauhid.³¹⁶ Jika pandangan tersebut yang terjebak dalam tatanan normatif namun statis, maka pandangan lain yang lebih deskriptif sangat memungkinkan untuk dielaborasi bagi simbol sakral tauhid. Dalam konteks ini adalah ilmu sosial profetik atau etika profetik yang juga dapat menjadi transformasi sosial bagi simbol sakral tauhid dari yang sekedar normatif menjadi lebih profetik. Sehingga rumusan yang disebutkan dalam memfungsikan simbol sakral tauhid secara profetik disini, misalnya fungsi profetik simbol sakral tauhid dalam dua kalimat syahadat.

³¹³ Moeslim Abdurrahman, *Islam Sebagai Kritik Sosial*, Jakarta: Erlangga, 2003, hal. 186.

³¹⁴ Budhy Munawar Rahman, *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*, Jakarta: Paramadina, 2001, hal. 331.

³¹⁵ M. Syafi'i Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik Tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*, Jakarta: Paramadina, 1995, hal. 172.

³¹⁶ Umma Farida, "Islam Pribumi dan Islam Puritan: Ikhtiar Menemukan Wajah Islam Indonesia Berdasar Proses Dialektika Pemeluknya dengan Tradisi Lokal," dalam *Jurnal Fikrah*, Vol. 3, No. 1, Tahun 2015, hal. 147. Lihat juga: Moh Soehadha, "Tauhid Budaya Strategi Sinergitas Islam dan Budaya Lokal dalam Perspektif Antropologi Islam," dalam *Jurnal TARJIH*, Vol. 13, No. 1, Tahun 2016, hal. 16.

Dengan demikian, maka fungsi profetik simbol sakral tauhid dalam dua kalimat syahadat selain bersifat normatif juga bisa diorientasikan kepada tiga term yaitu transenden, humanisasi, dan liberasi. Tujuan transendensi adalah mengesakan Allah SWT dan menyembah-Nya dengan tulus serta mengakui Nabi Muhammad sebagai utusan-Nya. Sedangkan humanisasi yang berpijak pada konsep *amar ma`ruf*, tujuannya adalah menjunjung tinggi nilai kemanusiaan. Adapun yang berikutnya, term liberasi yang berpijak pada konsep *nahiy munkar* ini bertujuan untuk membebaskan manusia dari segala kemunkaran, kezaliman, atau penindasan yang merugikan manusia.³¹⁷

Untuk mendeskripsikan fungsi profetik simbol sakral tauhid dalam dua kalimat syahadat yang bersifat normatif yang kemudian diorientasikan kepada tiga term di atas, maka perlu menyebutkan kembali fungsi teologis dan sosiologis simbol sakral tauhid di Mekah. Alasannya karena kedua fungsi tersebut serupa dengan fungsi profetik simbol sakral tauhid dalam dua kalimat syahadat.

Dalam pembahasan fungsi teologis simbol sakral tauhid terdahulu ditemukan bukti bahwa simbol sakral tauhid bisa menjadi sarana untuk dapat lebih mengenal dan meyakini eksistensi dan esensi Allah SWT; menjadi sarana pelengkap suatu tindakan praktis yang bersifat teknis seperti ritual atau ibadah; dan juga bisa mentransformasikan sesuatu yang profan menjadi sakral karena adanya manifestasi dari Allah. Ketiga fungsi ini mewakili fungsi profetik yang berorientasikan kepada yang transeden. Sedangkan fungsi profetik simbol sakral tauhid di Mekah yang berorientasikan kepada humanisasi dan liberasi, secara sosiologis ditemukan faktanya bahwa simbol sakral tauhid dapat menjadi media dakwah; media integrasi sosial

³¹⁷ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam Interpretasi Untuk Aksi...*, hal. 316.

kaum muslimin; dan juga dapat menjadi sarana memelihara identitas komunitas kaum muslimin.

Secara teologis dan sosiologis fungsi profetik simbol sakral tauhid di Mekah telah terealisasi dengan berbagai formulasi bentuk dan model simbolnya serta orientasi atau tujuan penggunaannya. Penjelasan ini sebenarnya sudah cukup mewakili fungsi profetik simbol sakral dalam kalimat dua syahadat tersebut. Hanya saja guna mempertegas lagi fungsi profetiknya, maka perlu deskripsi tambahan. Namun demikian hanya dibatasi pada fungsi profetik yang berorientasikan kepada humanisasi dan liberasi.

Contoh fungsi profetik tersebut misalnya dengan dua kalimat syahadat yang dideklarasikan seseorang berarti dia telah membebaskan atau memerdekakan jiwanya dari berbagai belenggu yang menakutkan dirinya. Dalam hal ini, Hidayat menyatakan bahwa keimanan seseorang secara pragmatis dapat berfungsi untuk menenangkan dan memerdekakan jiwa seseorang dari berbagai rasa takut yang menghantuinya.³¹⁸

Inilah orientasi liberasi atau kemerdekaan yang pertama menurut Quthb yang dapat diperoleh seseorang setelah mengucapkan simbol sakral dua kalimat syahadat. Menurutnya pula dari liberasi tersebut dapat merealisasikan tujuan dari humanisasi yaitu menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan yang meliputi pengakuan persamaan kemanusiaan, jaminan sosial yang merata, dan keadilan sosial bagi seluruh manusia tanpa ada sedikitpun sikap diskriminatif di dalamnya.³¹⁹

Persamaan kemanusiaan dan keadilan, menurut Madjid merupakan dua cita-cita yang sangat mendominasi dalam sistem ajaran tauhid. Dengan kekuatan fungsi profetik simbol

³¹⁸ Komaruddin Hidayat, *Menafsirkan Kehendak Tuhan...*, hal. 212.

³¹⁹ Sayyid Quthb, *Al-Ādalah Al-Ijtimā'iyah Fī Al-Islām*, t.kp. Dār al-Katib al-Ārabī, t.t., hal. 56. Lihat juga: Sayyid Quthb, *Keadilan Sosial dalam Islam*, hal. 63.

sakralnya berupa dua kalimat syahadat, menurutnya bahwa secara liberasi simbol sakral tersebut berfungsi mengajak seluruh umat manusia untuk membebaskan atau memerdekakan dirinya dari belenggu berbagai kepercayaan atau ideologi yang palsu. Juga menurutnya berorientasikan humanisasi simbol sakral tauhid dalam dua kalimat syahadat tersebut difungsikan secara profetik untuk memandang seluruh umat manusia sama dalam hak dan kewajibannya di muka bumi ini yang dibarengi dengan menegakkan keadilan.³²⁰

Semua fungsi profetik simbol sakral tauhid dalam dua kalimat syahadat yang disebutkan di atas, pada dasarnya adalah isi konkrit dari keuniversalan ajaran tauhid yang substansinya adalah nilai profetik (kenabian) yang dimiliki Nabi Muhammad SAW sebagai *rahmatan lil `ālamīn*. Kedudukannya ini dielaborasikan olehnya baik di Mekah maupun di Madinah melalui sunnahnya guna mengimplementasikan moralitas atau nilai-nilai luhur kemanusiaan seperti keadilan, kejujuran, kasih sayang, atau saling menghormati, yang semuanya itu disatukan dalam konsep akhlak mulia atau budi pekerti yang luhur.³²¹ Sebagaimana sabdanya dalam satu hadits sebagai berikut di bawah ini

إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ.³²²

Sesungguhnya aku diutus untuk menyempurnakan kemuliaan akhlak. (HR. Bukhari)

Hadits di atas mengakhiri pembahasan mengenai fungsi profetik simbol sakral tauhid dalam dua kalimat syahadat. Dari pembahasan tersebut dapat diungkap bahwa fungsi

³²⁰ Nurcholish Madjid, *Islam Kerakyatan dan Keindonesiaan*, Bandung: Mizan, 1993, hal. 15.

³²¹ Husmiaty Hasyim dan Lif Fikriyati Ihsani, *Dimensi Sosial Islam*, Jakarta: Gaung Persada (GP) Pres, 2011, hal. 6-7.

³²² Abū Abdillāh Muḥammad Ibn Ismā'īl Al-Bukhārī, *Al-Adab Al-Mufrad*, Qāhirah: Dār Ibn al-Jauzī, 2012, hal. 42.

profetik simbol sakral tauhid dalam dua kalimat syahadat yang berorientasikan transenden, humanisasi, dan liberasi pada akhirnya berfungsi untuk kepentingan manusia itu sendiri bukan untuk Tuhan, seperti terwujudnya persamaan kemanusiaan dan keadilan. Dengan demikian, maka fungsi profetik simbol sakral tauhid disini bertransformasi nilai sakralnya dari sakral pada objeknya karena adanya manifestasi wahyu Allah yang melegitimasi kemudian menjadi lebih sakral lagi karena fungsi profetik yang mulia. Nilai sakral simbol tauhid yang pertama memfungsikan dirinya secara teologis, sedangkan nilai sakral simbol tauhid pada proses selanjutnya memfungsikan dirinya secara sosiologis bersifat profetik. Pada nilai sakral yang kedua inilah selanjutnya yang akan dibahas dalam sakralisasi simbol tauhid di Madinah.

D. Sakralisasi Simbol Tauhid di Madinah

Sakralisasi simbol tauhid di Madinah bisa diartikan sebagai proses mensucikan (mensakralkan) sesuatu yang dianggap suci dalam ajaran tauhid baik secara teologis maupun sosiologis sehingga sesuatu tersebut memiliki kedudukan yang istimewa.³²³ Proses sakralisasi ini secara mendasar serupa dengan proses yang terjadi di Mekah sebelum hijrah Rasulullah SAW, hanya saja proses sakralisasi di Madinah ini menghasilkan produk simbol sakral tauhid baru bersifat profetik yang nilai sakralnya selain pada objeknya juga pada fungsi sosiologisnya bagi kehidupan manusia.

Adapun pembahasannya adalah integrasi sosial masyarakat muslim di Madinah dan simbol sakral tauhid dari transenden ke humanisasi dan liberasi. Berikut di bawah ini penjelasannya masing-masing.

³²³ Komarudin Hidayat, "Sakral dan Profan," dalam *Sindonews...*, hal. 11.

1. Integrasi Sosial Masyarakat Muslim di Madinah

Masyarakat muslim di Madinah secara sosiologis bisa disebut sebagai kelompok manusia atau kumpulan sekian banyak individu kecil atau besar yang hidup bersama dan bekerjasama sehingga dapat mengorganisasikan dalam kesatuan sosial dengan satuan adat, ritus atau hukum tertentu.³²⁴ Terbentuknya masyarakat muslim di Madinah setelah Rasulullah SAW dan para sahabatnya melakukan hijrah dari Mekah ke Madinah. Setelah menjadi warga Madinah yang awalnya bernama Yastrib, kemudian Rasulullah SAW dan para sahabatnya membentuk tatanan masyarakat muslim yang ideal.³²⁵

Masyarakat ideal yang didasarkan pada prinsip moral yang menjamin keseimbangan antara hak dan kewajiban individu dengan hak kewajiban sosial.³²⁶ Adanya prinsip dasar ini, karena kehidupan mereka berdasarkan etika tauhid yang bertopang pada nilai-nilai ketaatan kepada Allah dan Rasul-Nya yang disertai dengan rasa syukur atas nikmat dan karunia-Nya dan juga rasa takut pada larangan-larangan-Nya. Semua ini membentuk mereka bersikap adil, bertanggung jawab, saling tolong menolong, dermawan, saling menasehati, tidak berlaku curang, dan menolak kejahatan dalam segala bentuknya.³²⁷

Semua nilai baik yang dilakukan masyarakat muslim menjadi bagian dari interaksi sosial dalam kehidupan masyarakat yang majemuk di Madinah. Artinya Masyarakat muslim saat itu merupakan bagian dari masyarakat Madinah yang majemuk dan mempunyai ciri heterogenitas sosial yang terbentuk dari berbagai macam kelompok seperti kelompok suku, kelompok

³²⁴ Syafrudin, *Sosial Budaya Dasar...*, hal. 25.

³²⁵ Zainal Arifin Abbas, *Peri Hidup Muhammad Rasulullah Saw*, Medan: Firma Rahmat, 1964, hal. 1246.

³²⁶ Husmiaty Hasyim dan Lif Fikriyati Ihsani, *Dimensi Sosial Islam...*, hal. 106-112.

³²⁷ M. Darwis Hude, *Logika Al-Qur'an Pemaknaan Ayat dalam Berbagai Tema*, Jakarta: Eurabia, 2017, hal. 223.

ras, kelompok kelas, kelompok bahasa, kelompok agama, dan juga kelompok kepentingan.³²⁸ Realitas di Madinah terdapat orang-orang beriman seperti kaum Muhajirin dan Anshar, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani, kaum paganisme, pengikut agama hanif dan juga penganut sistem kepercayaan Zoroastrianisme.³²⁹

Secara struktur, realitas masyarakat seperti ini memiliki sub-sub kebudayaan yang bersifat *diverse* (berbeda) dan biasanya selalu diikuti dengan seringnya muncul konflik-konflik sosial.³³⁰ Keniscayaan pluralitas ini mengharuskan masyarakat muslim sadar akan keberadaannya sebagai bagian dari masyarakat Madinah yang harus hidup dalam satu tatanan kerukunan dalam kebhinekaan tersebut.³³¹ Dengan demikian, maka tatanan masyarakat muslim di Madinah bersama dengan Rasulullah SAW selalu berusaha menyikapi realitas yang ada secara adil dengan mengakui dan memperlakukan seluruh anggota masyarakat Madinah secara sama tanpa diskriminasi sedikit pun.³³²

Persamaan dalam hidup bersama tanpa sikap diskriminatif disadari betul oleh Rasulullah SAW yang saat itu menjadi tokoh nomor satu bagi masyarakat Madinah. Kesadaran beliau dan masyarakat muslim lainnya mengakui akan adanya pluralitas agama yang dibentuk atas dasar keyakinan yang berbeda.³³³ Kesadaran ini menempatkan masyarakat muslim di Madinah dalam pembauran sosial kemasyarakatan yang utuh

³²⁸ Husmiaty Hasyim dan Lif Fikriyati Ihsani, *Dimensi Sosial Islam...*, hal. 97.

³²⁹ Ismail Raji Al-Faruqi, *Atlas Budaya Islam*, Bandung: Mizan, 1998, hal. 54.

³³⁰ Bambang Rustanto, *Masyarakat Multikultur di Indonesia*, Bandung: Rosdakarya, 2015, hal. 40.

³³¹ Alwi Shihab, *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*, Bandung: Mizan, 1999, hal. 41-42.

³³² Rida Ahida, *Keadilan Multikultural*, Bukit Tinggi: P3M STAIN Bukit Tinggi dan Ciputat Press, 2008, hal. 27.

³³³ Syafi'i Mufid dan Munawar Fuad Noeh, *Beragama di Abad Dua Satu*, Jakarta: CV. Zikrul Hakim, 1997, hal. 222.

dan terintegrasi menjadi masyarakat sipil atau masyarakat madani (*Civil Society*) yang menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan.³³⁴

Nilai-nilai kemanusiaan, misalnya yang direalisasikan ke dalam bentuk persaudaraan Islam atau *ukhuwah islāmiyah* antara kaum Anshar dan Muhajirin yang meliputi sikap dan perilaku seperti pengakuan persamaan atau *musawah*, saling tolong menolong atau *ta`āwun*, jaminan sosial atau *takāful ijtimā`*, ijtihad dan amal, berlomba-lomba dalam kebaikan atau *fastabiqul khairat*, toleransi atau *tasāmuh*, dan *istiqōmah*.³³⁵ Sedangkan nilai kemanusiaan lain yang bersifat eksternal seperti membentuk persatuan kebangsaan atau *ukhuwah waṭāniyah* antara masyarakat muslim yang ada dengan Masyarakat Madinah lain di luar Islam serta membentuk kontak sosial secara harmonis di antara mereka.³³⁶

Baik dalam lingkungan internal maupun eksternal nilai-nilai kemanusiaan direalisasikan oleh Rasulullah SAW bersama masyarakat muslim dengan masyarakat Madinah lainnya sebagai upaya untuk mengintegrasikan mereka ke dalam satu sistem *nubuwwah* (kenabian) yang ada. Berbagai solusi baik yang bersifat preventif, represif maupun persuasif dilakukan demi terus terciptanya integritas masyarakat muslim dengan masyarakat Madinah lainnya.

Secara preventif, misalnya menjalin persaudaraan dan memupuk rasa persatuan dan kesatuan dalam kehidupan mereka; meninggalkan pola hidup eksklusif dan mengembangkan pola hidup inklusif dalam kehidupan mereka; beretika atau berakhlak baik dengan siapa pun tanpa terkecuali; dan melakukan klarifikasi terlebih dahulu terhadap suatu berita

³³⁴ Husmiaty Hasyim dan Lif Fikriyati Ihsani, *Dimensi Sosial Islam...*, hal. 112.

³³⁵ Salahuddin Sanusi, *Integrasi Ummat Islam...*, hal. 161.

³³⁶ Abdul Qadir Djaelani, *Strategi Perjuangan Pemuda Islam Indonesia*, Jakarta: Media Da`wah, 1994, hal. 72-73.

yang belum pasti kebenarannya.³³⁷ Sedangkan secara represif, misalnya menjatuhkan hukuman setimpal dengan Al-Qur`an bagi anggota masyarakat yang melanggar perjanjian atau aturan yang ada; dan juga memberikan kesempatan bertaubat bagi pelaku kejahatan. Adapun secara persuasif, seperti selalu mengajak untuk bertakwa kepada Allah SWT; selalu menasehati dalam kebenaran dan kesabaran; bermusyawarah dalam mengambil keputusan demi kepentingan bersama; mendamaikan perselisihan atau pertikaian yang terjadi.³³⁸

Cara preventif, represif, dan persuasif yang didasari Al-Qur`an dan Sunnah dalam mengintegrasikan masyarakat muslim dan masyarakat lainnya di Madinah ke dalam satu sistem *nubuwwah* (kenabian) merupakan integrasi sosial yang berarti suatu proses penyesuaian di antara unsur-unsur yang berbeda sehingga menghasilkan satu pola tertentu yang serasi dan harmonis segala fungsinya.³³⁹ Fungsi profetik dalam sisten kenabian diserasikan secara harmonis di dalam kehidupan yang ada antara masyarakat muslim dengan masyarakat Madinah lainnya. Fungsi profetik ini cerminan dari sifat ideal Rasulullah SAW sebagai *rahmatan lil `alamin* (penebar kasih sayang bagi alam semesta) yang mempunyai nilai kemanusiaan (humanistik) demi keberlangsungan hidup seluruh manusia secara damai.³⁴⁰

Dengan demikian pembahasan ini menyatakan bahwa integrasi sosial masyarakat muslim di Madinah dengan masyarakat lainnya dilakukan secara damai dengan pendekatan

³³⁷ Yusuf Al-Qaradhawi, *Islam Inklusif dan Eksklusif* (terjemahan Nabhani Idris), Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2008, hal. 48-59.

³³⁸ Surwandono dan Sidiq Ahmadi, *Resolusi Konflik di Dunia Islam*, Yogyakarta: Graha Ilmu, 2011, hal. 4. Lihat juga: Azyumardi Azra, at al, *Membina Kerukunan Muslim Dalam Perspektif Pluralisme Universal*, Ujungberung: Nuansa, 2008, hal. 149. Dan lihat: Sayyid Agil Husin Al Munawar, *Al-Qur`an Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki*, Ciputat: PT. Ciputat Press, 2005, hal. 246.

³³⁹ Maurice Duverger, *Sosiologi Politik* (terjemahan Dhaniel Dhakidae), Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 1998, hal. 310.

³⁴⁰ Khoiron Rasyadi, *Pendidikan Profetik...*, hal. 304.

preventif, represif, dan persuasif yang didasari Al-Qur`an dan Sunnah sehingga kemudian membentuk tatanan masyarakat yang ideal dibawah naungan sistem *nubuwwah* (kenabian) atau bersifat profetik. Dalam konteks sakralisasi simbol tauhid di Madinah, maka sistem *nubuwwah* atau bersifat profetik menjadikan simbol sakral tauhid bertransformasi dari yang hanya berorientasi kepada yang transenden kemudian menjadi lebih berorientasi kepada humanisasi dan juga liberasi.

2. Simbol Sakral Tauhid dari Transenden ke Humanisasi dan Liberasi

Dari transenden ke humanisasi dan liberasi maksudnya adalah dari fungsi profetik simbol sakral tauhid yang berpijak di atas nilai transenden yakni tauhid yang mengesakan Allah SWT kemudian selanjutnya diorientasikan kepada humanisasi dan liberasi yang tujuannya adalah untuk menjunjung tinggi nilai kemanusiaan dan membebaskan manusia dari segala penindasan.³⁴¹

Proses transformasi inilah yang menjadikan kesakralan simbol tauhid tidak hanya pada objeknya saja, melainkan juga pada fungsi profetiknya. Transformasi tersebut lebih banyak terjadi di Madinah, hal ini yang menjadikan alasan pembahasannya diletakkan pada sub bab sakralisasi simbol tauhid di Madinah. Jika di Mekah sakralisasi simbol tauhid lebih bersifat teosentris, maka di Madinah lebih bersifat humanisme-teosentris. Asumsi ini berdasarkan pada konsep humanisme-teosentris yang dikemukakan oleh Kuntowijoyo.³⁴²

Konsep humanisme-teosentris ini jika dikaitkan dengan konsep simbol sakral tauhid, maka memfungsikan simbol sakral tauhid secara profetik yang humanisme-teosentris tersebut melahirkan berbagai macam formulasi simbol sakral tauhid yang khusus dan sesuai dengan fungsinya. Simbol sakral tauhid

³⁴¹ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam Interpretasi Untuk Aksi...*, hal. 316.

³⁴² Kuntowijoyo, *Paradigma Islam Interpretasi Untuk Aksi...*, hal. 167 dan 229-230.

yang mencerminkan nilai humanisme-teosentris dan dapat berfungsi baik secara profetik ini contohnya adalah masjid.

Beberapa alasan yang menjadikan masjid bisa dikatakan mewakili simbol sakral tauhid profetik yaitu, *Pertama*, masjid bisa mewakili suatu ide atau gagasan dan juga bisa mewakili suatu masyarakat dan aspek keagamaannya.³⁴³ *Kedua*, terbentuknya karena adanya perasaan, suasana hati, dan nilai yang merujuk pada suatu tempat tertentu, orang, atau suatu peristiwa sejarah tertentu.³⁴⁴ *Ketiga*, sebagai lambang yang berfungsi untuk mengarahkan pikiran pemeluknya dalam bersikap dan berperilaku (melakukan ibadah).³⁴⁵ *Keempat*, bersifat profetik yang berorientasi kepada nilai transenden, humanisasi, dan liberasi.³⁴⁶

Semua alasan di atas tampak jelas menjadikan masjid sebagai simbol sakral profetik. Dalam hal ini contoh konkritnya adalah masjid yang menjadi bangunan yang pertama kali diperlukan oleh Rasulullah SAW selain tempat tinggalnya setelah sampai di Yastrib (Madinah). Masjid ini yang sekarang dikenal dengan nama masjid Nabawi. Peristiwa pembangunan masjid Nabawi ini tercatat dalam hijrahnya Rasulullah SAW dari Mekah ke Yastrib (Madinah). Masjid yang dibangun saat itu sangat sederhana sekali yaitu sebuah ruang yang terbuka luas dengan empat sisi tembok dari batu dan tanah serta atapnya dari daun kurma.³⁴⁷

Peristiwa saat itu bisa dikatakan menjadikan masjid sebagai simbol sakral tauhid pertama yang tercipta. Tercipta secara sosiologis, karena melibatkan masyarakat dan kesepakatan

³⁴³ Collin Cobuild, *English Language Dictionary*, London: Collin Publisher, 1987, hal. 1481.

³⁴⁴ B.S. Turner, *Religion and Social Theory: A Materialist Perspective*, London: Heinemann Educational Books, 1983, hal. 57.

³⁴⁵ A. A. Berger, *Pengantar Semiotika: Tanda-tanda Dalam Kebudayaan Kontemporer* (terjemahan M. Dwi Mariantono), Yogyakarta: Tiara Wacana, 2010, hal. 28.

³⁴⁶ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam Interpretasi Untuk Aksi...*, hal. 316.

³⁴⁷ Muhammad Husain Haekal, *Sejarah Hidup Muhammad...*, hal. 196.

kolektif mereka.³⁴⁸ Dan juga tercipta secara teologis, karena melibatkan unsur manifestasi dari sifat Allah sebagai Tuhan yang harus disembah serta formulasi kesakralannya dilegitimasi oleh wahyu Allah dan sabda Rasulullah SAW, misalnya dalam penggelan hadits yang diriwayatkan oleh Bukhari dari Abu Sa`id al-Khudri RA, sebagai berikut:

عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لَا تُسَافِرُ الْمَرْأَةُ يَوْمَيْنِ إِلَّا مَعَهَا زَوْجُهَا أَوْ ذُو مَحْرَمٍ، وَلَا صَوْمَ فِي يَوْمَيْنِ: الْفِطْرَ وَالْأَضْحَى، وَلَا صَلَاةَ بَعْدَ صَلَاتَيْنِ: بَعْدَ الصُّبْحِ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ، وَبَعْدَ الْعَصْرِ حَتَّى تَغْرُبَ، وَلَا تُشَدُّ الرَّحَالُ إِلَّا إِلَى ثَلَاثَةِ مَسَاجِدَ: مَسْجِدِ الْحَرَامِ وَمَسْجِدِ الْأَقْصَى وَمَسْجِدِي³⁴⁹

Dari Abi Sa`id Al-Khudri RA, dari Nabi SAW bersabda: "Tidak diperbolehkan bepergian bagi wanita selama dua hari, kecuali bersama suami atau mahramnya, dan tidak diperbolehkan puasa pada dua hari Idulfitri dan Iduladha, dan tidak diperbolehkan shalat setelah dua waktu shalat yaitu setelah subuh hingga matahari terbit dan setelah ashar hingga terbenam matahari, dan tidak dianjurkan untuk bepergian kecuali mengunjungi tiga masjid yakni masjid Al-Haram, masjid Al-Aqsa, dan masjidku (masjid Nabawi). (HR. Bukhari)

Dari hadits di atas secara implisit dapat dipahami bahwa masjid Nabawi menjadi salah satu dari tiga masjid yang dimuliakan oleh Rasulullah SAW. Hadits ini mengisyaratkan pula adanya nilai sakral pada masjid Nabawi yang dibangun Rasulullah SAW di Madinah. Dengan demikian secara induktif memberikan arti bahwa semua masjid mempunyai kedudukan mulia dan bernilai sakral.

Kemuliaannya atau kesakralannya disimbolkan atau dilambangkan dengan kegiatan spritual keagamaan yang bersifat transenden seperti shalat, berdzikir, berdoa pada

³⁴⁸ Emile Durkheim, *The Elementary Forms of The Religious Life...*, hal. 36.

³⁴⁹ Abū Abdillāh Muḥammad Ibn Ismā'īl Al-Bukhārī, *Ṣaḥīb Al- Bukhārī*, Libanon: Dār al-Ilm, t.t., Juz 2, hal. 106, no. hadits 1122.

Allah, atau membaca Al-Qur`an. Kesakralannya ini dibarengi dengan fungsi sosialnya lainnya yang pofan saat itu seperti sebagai pusat pendidikan, kebudayaan, bahkan politik.³⁵⁰ Tak luput disebutkan oleh Ibnu Hisyam fungsi sosial lainnya adalah menjadikan sebagian ruang masjid untuk tempat tinggal sementara bagi orang miskin yang baru saja ikut berhijrah (muhajirin). Menurutnya pula masjid pertama yang dikenal dengan nama masjid Nabawi ini selain difungsikan secara spritual untuk shalat berjamaah, juga difungsikan secara sosial untuk membentuk persaudaran dalam ikatan *ukhuwah islamiyah* yakni persaudaraan di antara sesama anggota masyarakat muslim Madinah.³⁵¹

Fungsi profetik simbol sakral tauhid dalam bentuk masjid bagi masyarakat muslim di Madinah adalah sebagai sarana untuk mengekspresikan kepatuhan mereka kepada Allah dan Rasul-Nya secara transenden yang juga berdampak pada nilai humanisasi sebagai media *ukhuwah islāmiyah* yaitu membentuk persaudaraan seagama dan menjalin kasih sayang serta saling tolong menolong. Dengan kalimat lain fungsi profetik simbol sakral tauhid dalam bentuk masjid Nabawi adalah selain bertujuan transenden juga bertujuan humanisasi dan liberasi. Hanya saja fungsi profetik ini lebih diarahkan ke internal masyarakat muslim sendiri.

Fungsi profetik simbol sakral tauhid selanjutnya diarahkan tidak hanya internal saja, melainkan juga untuk seluruh masyarakat Madinah umumnya. Jika fungsi profetik ini diberlakukan demikian, maka salah satu contohnya adalah Piagam Madinah (*ṣahīfah*). Piagam ini bisa dikatakan sebagai simbol sakral tauhid profetik, karena ia bisa menjadi lambang

³⁵⁰ Sidi Gazalba, *Mesjid: Pusat Ibadat dan Kebudayaan Islam*, Jakarta: Pustaka al-Husna, 1994, hal. 322.

³⁵¹ *Al-Sirah Nabawiyah li Ibni Hisyam...*, hal. 200. Lihat juga: Ibnu Hisyam, *Sirah Nabawiyah Ibnu Hisyam...*, Buku Pertama, hal. 206-207.

yang mewakili suatu gagasan atau mewakili aspek sosial dan keagamaan suatu masyarakat yang bermakna menjunjung tinggi nilai kemanusiaan dan kebebasan beragama.³⁵² Adapun alasan teologisnya adalah bahwa piagam ini merupakan lambang yang memberikan pesan utama Rasulullah SAW yaitu bahwa beliau dan umatnya sangat mendambakan kebebasan beragama atau perdamaian, menghindari permusuhan apalagi peperangan.³⁵³

Piagam Madinah (*ṣahīfah*) sebagai lambang yang mewakili ide atau gagasan perdamaian dan kebebasan beragama menjadikan fungsi profetiknya kali ini lebih fokus pada kepentingan umum masyarakat Madinah yang majemuk. Fokusnya pada kepentingan umum masyarakat Madinah semakin menjadikan simbol tauhid tersebut bertambah sakral, karena melambangkan nilai-nilai suci bagi kehidupan manusia. Di antara kesakralannya adalah fungsi profetiknya yang menjamin kebebasan beragama bagi setiap anggota masyarakat Madinah tanpa terkecuali.³⁵⁴ Nilai sakral lainnya adalah mengakui dan menjamin persamaan hak bagi masyarakatnya baik yang Muslim, Yahudi, Nasrani, maupun penganut paganisme demi menjalin kehidupan yang damai.³⁵⁵

Lambang perdamaian dalam Piagam Madinah (*ṣahīfah*) berdampak luas secara profetik demi kepentingan sosial dan keagamaan masyarakat Madinah saat itu. Penjelasan ini memberikan makna bahwa proses sakralisasi simbol tauhid meskipun berpijak pada transenden, namun selanjutnya diorientasikan demi kepentingan kemanusiaan. Kepentingan-kepentingan manusia dalam proses tersebut merupakan sesuatu

³⁵² Rahmat Fajri, *Agama-agama Dunia*, Yogyakarta: Penerbit Perbandingan Agama UIN Sunan Kalijaga, 2012, hal. 491.

³⁵³ Muhammad Husain Haekal, *Sejarah Hidup Muhammad...*, hal. 198.

³⁵⁴ Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam*, Jakarta: PT. Rajagrafindo Persada, 2010, hal. 26.

³⁵⁵ Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspek*, Jakarta: UI-Press, 1985, hal. 101.

yang sakral. Meskipun sepintas profan kesakralannya diakui wahyu, karena secara eksplisit kerap kali wahyu menyebutkan unsur-unsur kesakralannya seperti keadilan untuk perdamaian dan moralitas (akhlak) untuk perikemanusiaan yang beradab.³⁵⁶

Dari uraian di atas tentang sakralisasi simbol tauhid dari transenden ke humanisasi dan liberasi, maka dapat dikemukakan bahwa simbol sakral tauhid di Madinah memfungsikan dirinya secara profetik sebagai simbol yang tidak hanya berorientasi kepada transenden saja, melainkan juga kepada humanisasi dan liberasi. Fungsi profetik ini tampak jelas terlihat contohnya dalam simbol sakral tauhid yang berupa masjid Nabawi dan Piagam Madinah.

Dengan demikian, maka proses sakralisasi simbol tauhid pada masa Rasulullah SAW meskipun pada awalnya berorientasi kepada transenden yang bertujuan untuk mengesakan Allah SWT dan mengakui Nabi Muhammad sebagai utusan-Nya, namun pada akhirnya mempunyai arus balik yang berorientasi kepada humanisasi dan liberasi yang bertujuan untuk kepentingan manusia itu sendiri agar menjunjung tinggi nilai kemanusiaan dan kemerdekaan.

³⁵⁶ Budhy Munawar Rahman, *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman...*, hal. 330.



BAB V

KRITIK AL-QUR`AN TERHADAP SINKRETISME DAN SAKRALISASI SIMBOL TAUHID

A. Simbol dalam Al-Qur`an

Pembahasan mengenai simbol dalam Al-Qur`an pada sub bab ini dilanjutkan membahas sub bab tentang konotasi positif dan negatif sinkretisme dalam Al-Qur`an. Kemudian keduanya diintegrasikan dan diinterkoneksi dengan sub bab kritik Al-Qur`an terhadap sakralisasi simbol tauhid yang berlebihan dan sub bab kritik Al-Qur`an terhadap sinkretisme sebagai sistem kepercayaan panteistis yang memformulasikan dan mensakralkan simbol teologis yang bertentangan dengan simbol tauhid dalam Al-Qur`an.¹

Cara integratif dan interkoneksi yang merumuskan kritik Al-Qur`an terhadap sinkretisme dan sakralisasi simbol tauhid ini, kemudian menggunakan metode tafsir *maudū'i* (tematik) untuk memperhatikan dan menganalisis penafsiran-penafsiran mengenai ayat-ayat Al-Qur`an yang berhubungan dengan kritik

¹ Kajian studi keislaman terutama ilmu tafsir Al-Qur`an yang diintegrasikan dan diinterkoneksi dengan teologi, sosiologi, dan antropologi budaya merupakan bagian dari paradigma integratif dan interkoneksi. Lihat: M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkoneksi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006, hal. 404. Lihat juga: M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002, hal. 18.

terhadap sinkretisme dan sakralisasi simbol tauhid.²

Dengan demikian, kritik Al-Qur`an terhadap sinkretisme dan sakralisasi simbol tauhid pada bab kelima ini diawali pembahasannya mengenai simbol dalam Al-Qur`an yang akan mendeskripsikan term-term simbol dalam Al-Qur`an; simbol tauhid dalam Al-Qur`an; dan simbol syirik dalam Al-Qur`an. Berikut ini masing-masing penjelasannya.

1. Term-term Simbol dalam Al-Qur`an

Sebelum menyebutkan term-term simbol dalam Al-Qur`an, terlebih dahulu dikemukakan kembali arti kata simbol secara bahasa dan juga sinonimnya. Secara bahasa kata simbol bisa diartikan sebagai tanda atau ciri sesuatu yang bermakna. Sedangkan di antara sinonimnya adalah lambang, logo, sinyal, markah, atribut, ikon, karakter, representasi, cap, isyarat, atau tanda.³

Dari arti simbol dan beberapa sinonimnya ini, maka ada beberapa term dalam Al-Qur`an yang sinonim maknanya dengan kata simbol yang berarti tanda seperti kata *ayah* (آيَةٌ) yang artinya tanda dan kata *alāmāt* (عَلَامَاتٌ) yang artinya tanda-tanda. Sedangkan term lainnya mewakili kata simbol yang berarti representasi sesuatu seperti kata *mathal* (مَثَلٌ) yang artinya perumpamaan.⁴ Berikut di bawah ini penjelasan masing-masing kata yang mewakili term-term simbol dalam Al-Qur`an.

² M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur`an; Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 1993, hal. 156. Lihat juga: Hamka Hasan, *Metodologi Penelitian*, Jakarta: Lembaga Penelitian UIN Syarif Hidayatullah, 2008, hal. 5.

³ WJS Poerwadarwinta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1976, hal. 556. Lihat juga: Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, Jakarta: Gramedia, 1996, hal. 107.

⁴ Contoh beberapa term simbol dalam Al-Qur`an diambil dari interpretasi ayat-ayat Al-Qur`an yang relevan dan merujuk pada: Al-Raghīb Al-Aṣṣḥānī, *Mu`jam Mufradāt Alfāz Al-Qur`ān*, Beirut: Dār al-Fikr, t.t., hal. 34. Lihat juga: Muḥammad Fūād `Abd al-Bāqī, *Al-Mu`jam Al-Mufabras li Alfāz Al-Qur`ān Al-Karīm*, Qāhīrah: Dār al-Hadīth, 1422 H/2001 M, hal. 103-108. Dan juga: A.W. Munawwir, *Kamus Al-Muamwwir Arab-Indonesia Terlengkap*, Yogyakarta: t.p., 1984.

a. Ayah (أَيَّةٌ) atau Tanda

Kata *ayah* (أَيَّةٌ) yang lebih sering disebut dengan kata ayat secara bahasa berarti tanda, mukjizat, pelajaran, perintah, alasan (argumen), bukti,⁵ atau bisa juga diartikan sesuatu yang terang dan jelas.⁶ Sedangkan secara istilah ayat diartikan sebagai kalimat yang terdiri dari satu kata, beberapa kata atau kalimat yang tersusun dan mempunyai awal serta akhir serta letaknya di satu surah atau bisa menjadi potongan surah dalam Al-Qur`an.⁷ Di dalam Al-Qur`an kata *ayah* (أَيَّةٌ) dan derivasinya disebutkan sebanyak 382 kali.⁸

Secara umum kata *ayah* (أَيَّةٌ) menjadi term simbol dalam Al-Qur`an, karena kata ini bisa menjadi seperangkat tanda yang terdiri dari *signifiant* atau penanda dan *signifie* atau yang ditandai (petanda). *Signifiant* atau penanda dalam konteks ini adalah kata *ayah* (أَيَّةٌ). Sedangkan *signifie* atau yang ditandai (petanda) adalah kekuasaan dan kebesaran Allah SWT.⁹

Apabila berpijak pada konsepsi di atas, maka sebenarnya semua kata *ayah* (أَيَّةٌ) dan derivasinya yang disebutkan dalam Al-Qur`an menjadi sangat memungkinkan sekali sebagai term simbol dalam Al-Qur`an. Konsep ini pula yang memungkinkan kata *sūrah* (سُورَةٌ) atau surat secara umum dianggap bisa menjadi term simbol dalam Al-Qur`an sebagaimana yang dikemukakan oleh Ahmad Thib Raya.¹⁰ Meskipun secara khusus kata *sūrah* (سُورَةٌ) tersebut belum

⁵ Muhammad Zarkasyi, *Al-Burhān fī `Ulūmīl Qur`ān*, Beirut: t.kp., 1972, Jilid 1, hal. 363.

⁶ Al-Raghib Al-Aṣfahānī, *Mu`jam Mufradāt Alfāz Al-Qur`ān...*, hal. 34.

⁷ Suyūṭī, *Al-Itqān*, Beirut: t.kp., 1967, Jilid 1, hal. 145.

⁸ Muḥammad Fūad `Abd al-Bāqī, *Al-Mu`jam Al-Mufabras li Alfāz Al-Qur`ān Al-Karīm...*, hal. 103-108.

⁹ Joseph T. Sampson, *Dictionary of World Literary Term's*, Boston: The Writer, Inc., 1970, hal. 326.

¹⁰ Disampaikan kepada penulis saat sidang tertutup disertasi Pascasarjana PTIQ Jakarta secara daring tanggal 9 Maret 2021.

ditemukan dalam Al-Qur`an yang mewakili term simbol. Oleh karena itu sebagai catatan tambahan sebelum pembahasan mengenai kata *ayah* (آيَةٌ) sebagai term simbol dalam Al-Qur`an, maka terlebih dahulu dijelaskan secara umum kata *sūrah* (سُورَةٌ) yang dimaksud.

Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia *sūrah* (سُورَةٌ) atau surat diartikan sebagai bagian atau bab dalam Al-Qur`an yang terdiri dari 114 surat.¹¹ Dalam arti yang lainnya, *sūrah* (سُورَةٌ) atau surat secara bahasa berarti mulia, derajat atau tingkat dari sebuah bangunan. *Sūrah* (سُورَةٌ) atau surat disebutnya dari bagian Al-Qur`an ini menunjukkan karena kemuliaanya. Jika diibaratkan Al-Qur`an ini adalah sebuah bangunan, maka *sūrah* (سُورَةٌ) ini adalah tingkat-tingkatnya.¹² Arti yang lain *sūrah* (سُورَةٌ) adalah sesuatu yang sempurna atau lengkap.¹³ Sedangkan secara istilah *sūrah* (سُورَةٌ) atau surat adalah kumpulan atau jumlah ayat-ayat yang memiliki permulaan dan akhiran.¹⁴

Dari pengertian *sūrah* (سُورَةٌ) atau surat di atas apabila dikaitkan dengan kata *ayah* (آيَةٌ) dan term simbol dalam Al-Qur`an, maka kata *sūrah* (سُورَةٌ) tersebut hanya bisa menjadi term simbol dalam Al-Qur`an pada konsep umum sebagai kumpulan ayat atau tanda-tanda yang memiliki makna. Sedangkan secara khusus kata *sūrah* (سُورَةٌ) tidak ditemukan dalam Al-Qur`an yang mewakili term simbol, meskipun kata *sūrah* (سُورَةٌ) ini terulang sebanyak sepuluh kali yaitu satu kali pada Surah al-Baqarah/22 :2; empat kali pada Surah al-Taubah/124 ,86 ,64 :9, dan 127; satu kali pada

¹¹ Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) Kamus Versi Online/Daring (Dalam Jaringan), "Surah," dalam <https://kbbi.web.id/surah>. Diakses pada 18 Maret 2021.

¹² Liliek Channa dan Syaiful Hidayat, *Ulumul Qur`an dan Pembelajarannya*, Surabaya: Koperteaies IV Press, 2010, hal. 234.

¹³ Ahmad Izzan, *Ulumul Qur`an: Telaah Tekstualitas Al-Qur`an*, Bandung: Tafakkur, 2009, hal. 33.

¹⁴ Muhammad Zarkasyi, *Al-Burhān fī `Ulūmil Qur`ān...*, hal. 89.

Surah Yūnus/38 :10; satu kali pada Surah al-Nūr/1 :24; dua kali pada Surah Muhammad/20 :47; dan satu kali pada Surah Hūd/13 :11.¹⁵

Dengan demikian, kata *sūrah* (سُورَةٌ) secara khusus tidak ditemukan contoh ayatnya dalam Al-Qur`an yang menjadikannya sebagai term simbol dalam Al-Qur`an. Berbeda dengan kata *ayah* (آيَةٌ), baik secara umum maupun khusus banyak sekali ditemukan contoh ayatnya sehingga menjadikannya dengan mudah sebagai term simbol dalam Al-Qur`an.

Adapun salah satu contoh ayat Al-Qur`an yang relevan dan mewakili pembahasan tentang kata *ayah* (آيَةٌ) secara umum sebagai term simbol dalam Al-Qur`an adalah sebagai berikut:

وَكَأَيِّن مِّنْ آيَةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ ﴿١٥٠﴾

Dan banyak sekali tanda-tanda (kekuasaan Allah) di langit dan di bumi yang mereka melaluinya, sedang mereka berpaling dari padanya. (Yūsuf/12: 105)

Kata *ayah* (آيَةٌ) pada ayat di atas, menurut M. Quraish Shihab adalah berbagai macam tanda kekuasaan Allah SWT yang begitu banyak dan luas serta terhampar di langit dan bumi yang dapat dilihat dengan mata kepala manusia yang mau berfikir.¹⁶ Hamka mempertegas maksud kata *ayah* (آيَةٌ) ini dengan mengatakan bahwa manifestasi Allah pada tanda-tanda-Nya yang terbentang selalu di langit maupun di bumi. Tanda-tanda kebesaran Allah tersebut dapat berupa cakrawala langit yang teratur; kesempurnaan hukum-hukum alam yang ditentukan-Nya; dan juga proses

¹⁵ Muḥammad Fūad `Abd al-Bāqi, *Al-Mu`jam Al-Mufahras li Alfāz Al-Qur`ān Al-Karīm...*, hal. 455.

¹⁶ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an Volume 6*, Jakarta: Lentera Hati, 2002, hal. 184.

kehidupan manusia.¹⁷

Dari penjelasan kata *ayah* (أَيُّ) dan penafsirannya yang terdapat dalam Surah Yūsuf/12: 105 atau surah-surah lain yang serupa misalnya pada Surah al-Isrā/17: 12, dan Surah al-`Ankabūt/29: 44, kata tersebut selalu secara umum dimaknai dengan tanda-tanda kekuasaan Allah atau tanda-tanda kebesaran Allah. Jika maksud kata *ayah* (أَيُّ) adalah tanda kekuasaan atau kebesaran Allah, maka kata *ayah* (أَيُّ) ini sinonim dengan simbol dalam pengertian sebagai suatu bentuk, tanda, atau lambang yang digunakan untuk mewakili sesuatu.¹⁸

Secara khusus kata *ayah* (أَيُّ) yang bersinonim dengan simbol dalam pengertian sebagai tanda yang digunakan untuk mewakili sesuatu, maka terdapat beberapa contoh yang memungkinkan untuk disebutkan disini di antaranya adalah:

Dalam Surah al-Baqarah/2: 248 pada potongan ayat yang berbunyi:

... إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ التَّابُوتُ ...

...*Sesungguhnya tanda kerajaannya ialah kembalinya Tabut kepadamu*)... (al-Baqarah/2: 248)

M. Quraish Shihab dalam tafsirnya menyebutkan bahwa masyarakat Bani Israli memiliki Tabut yaitu peti yang selalu menyertai mereka berperang, namun kemudian peti itu hilang. Ditemukannya kembali peti tersebut sebagai tanda kekuasaan mereka.¹⁹ Jadi, kata *ayah* (أَيُّ) yang berarti tanda dalam potongan ayat di atas merupakan term simbol untuk mewakili tanda kekuasaan Bani Israil dengan kedatangan

¹⁷Hamka, *Tafsir Al- Azhar Juzu` XIII*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1987, hal. 48.

¹⁸Collin Cobuild, *English Language Dictionary*, London: Collin Publisher, 1987, hal. 1482.

¹⁹ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an Volume 1...*, hal. 645.

peti yang menyimpan Taurat (Tabut) kepada mereka.

Dalam Surah Ali Imrān/3: 13 pada potongan ayat yang berbunyi:

قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِئَتَيْنِ اللَّتَاتِي ۖ ...

Sesungguhnya telah ada tanda bagi kamu pada dua golongan yang telah bertempur... (Ali Imrān/3: 13)

Menurut Ibnu Kathīr bahwa kedua golongan yang bertempur dalam ayat di atas adalah kelompok muslim dan kafir saat perang Badar.²⁰ Jadi, kata *ayah* (آيَةٌ) disini digunakan sebagai term simbol yang mewakili adanya dua golongan yang berperang yakni golongan kafir dan golongan muslim.

Dalam Surah Ali Imrān/3: 41 sebagai berikut di bawah ini:

قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً ۗ قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ لَيْلًا سَوِيًّا ﴿٤١﴾

Zakaria berkata: "Ya Tuhanku, berilah aku suatu tanda". Tuhan berfirman: "Tanda bagimu ialah bahwa kamu tidak dapat bercakap-cakap dengan manusia selama tiga malam, padahal kamu sehat". (Ali Imrān/3: 41)

Kata *ayah* (آيَةٌ) pada ayat di atas maksudnya adalah Nabi Zakariyah AS meminta tanda kepada Allah akan kehamilan istrinya. Kemudian Allah memberi tanda yang dimaksud.²¹ Tanda atau *ayah* (آيَةٌ) bagi Nabi Zakaria ini merupakan simbol nonverbal yaitu Nabi Zakaria AS tidak dapat berkata-kata selama tiga malam padahal dalam kondisi sehat.

Dalam Surah al-A`rāf/7: 73 pada potongan ayat yang berbunyi:

²⁰ Ibnu Kathīr, *Tafsīr Al-Qur`an Al-`Azīm*, Beirut: Dār al-Fikr, 1412 H/ 1992 M, Jilid 1, hal. 430.

²¹ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an Volume 2...*, hal. 29.

... هٰذِهِ نَاقَةٌ لِّلّٰهِ لَكُمْ ءَايَةٌ ...

...Ini seekor unta betina dari Allah yang menjadi tanda bagimu... (al-A`raf/7: 73)

Ibnu Jarīr Al-Ṭabarī menyebutkan ayat di atas yakni unta betina yang keluar dari anak bukit merupakan mukjizat bagi Nabi Shaleh terhadap umatnya.²² Unta betina tersebut sebagai *ayah* (أَيَّةٌ) atau simbol kekuasaan dan kebesaran Allah.

Dalam Surah Ṭohā/20: 22 sebagai berikut:

وَأَضْمُمُ يَدَكَ إِلَىٰ جَنَاحِكَ تَخْرُجُ بَيِّضًا مِّنْ غَيْرِ سُوءٍ ءَايَةٌ أُخْرَىٰ ﴿٢٢﴾

Dan kepitkanlah tanganmu ke ketiakmu, niscaya ia keluar menjadi putih cemerlang tanpa cacad, sebagai mukjizat yang lain. (Ṭohā/20: 22)

Dalam *Tafsīr Al-Qur`ān Al-`Azīm* disebutkan bahwa ayat di atas menjelaskan mukjizat Nabi Musa AS berupa tangannya yang dapat mengeluarkan cahaya.²³ Artinya mukjizat tersebut merupakan salah satu *ayah* (أَيَّةٌ) atau tanda yang menyimbolkan kekuasaan Allah.

Dengan demikian, kekuasaan dan kebesaran Allah SWT dilambangkan dengan kata *ayah* (أَيَّةٌ) dalam beberapa ayat tersebut di atas bersinonim dengan simbol yang berarti tanda. Sekaligus menjadikannya sebagai term simbol, karena fungsinya secara linguistik sebagai seperangkat tanda yang memiliki penanda dan petanda di dalam berbagai konteks. Misalnya Al-Qur`an menjadikan kata *ayah* (أَيَّةٌ) ini sebagai tanda dalam bentuk tertulis yang tersusun dalam Al-Qur`an dan dalam bentuk alam semesta

²² Muḥammad Ibnu Jarīr Al-Ṭabarī, *Tafsīr Al-Ṭabarī* (terjemahan Akhmad Affandi), Jakarta: Pustaka Azzam, 2008, Jilid 11, hal. 261.

²³ Ibnu Kathīr, *Tafsīr Al-Qur`ān Al-`Azīm Jilid 3...*, hal. 178.

yang begitu luas sebagai mukjizat kebesaran-Nya baik yang pernah diberikan kepada para rasul-Nya di masa lalu maupun yang masih tampak jelas sekarang ini.

b. *ʿAlāmāt* (آيَات) atau Tanda-tanda

Kata *alāmāt* (عَلَامَاتٌ) yang artinya tanda-tanda merupakan bentuk jamak dari kata *alāmah* (عَلَامَةٌ).²⁴ Secara umum kata ini diartikan oleh M. Quraish Shihab sebagai ciri-ciri yang terdapat pada sesuatu dengan jelas baik ciri tersebut berada tanpa keterlibatan manusia mengadakannya maupun di buat oleh Allah sehingga disepakati bersama dan menjadi tanda-tanda yang jelas bagi sesuatu.²⁵ Sedangkan menurut Ibnu Jarīr Al-Ṭabarī, arti kata *alāmāt* (عَلَامَاتٌ) yaitu sebagai tanda-tanda yang dapat dijadikan untuk mengetahui jalan saat melakukan perjalanan hanya di waktu siang.²⁶ Dari dua pengertian ini, maka dapat disimpulkan bahwa kata *alāmāt* (عَلَامَاتٌ) memiliki pengertian umum sebagai tanda-tanda bagi segala sesuatu yang dapat dijadikan petunjuk saat dalam perjalanan.

Sedangkan secara khusus kata *ʿalāmāt* (عَلَامَاتٌ) ini bisa menjadi salah satu term simbol dalam Al-Qur`an apabila merujuk pada konsep term dalam kajian linguistik yang mendefinisikan term sebagai satu kata atau istilah yang berfungsi menjadi subjek atau predikat dalam suatu proposisi atau kalimat.²⁷ Selain itu juga menjadikan kata *ʿalāmāt* (عَلَامَاتٌ) ini, secara khusus sebagai term simbol

²⁴ A.W. Munawwir, *Kamus Al- Muanwwir Arab-Indonesia Terlengkap...*, hal. 1037. Lihat juga: Mohammad Nor Ichwan, *Memahami Bahasa Al-Qur`an Refleksi Atas Persoalan Linguistik*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2018, hal. 50.

²⁵ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an Volume 6...*, hal. 551.

²⁶ Muḥammad Ibnu Jarīr Al-Ṭabarī, *Tafsir Al-Ṭabarī Jilid 16...*, hal. 60.

²⁷ Alex Lanur, *Logika: Selayang Pandang*, Yogyakarta: Kanisius, 1983, hal. 25. Lihat juga: W. Peospoprodjo dan T. Gilareso, *Logika Ilmu Menalar: Dasar-Dasar Berpikir Tertib, Logis, Kritis, Analitis, Dialektis*, Bandung: Pustaka Grafika, 2011, hal. 65.

lantaran kata tersebut masih bersifat relatif yang tidak bisa dipahami jika tidak disertakan relasinya dengan suatu benda lain atau suatu hal yang lain. Kata `alāmāt (عَلَامَاتٌ) menjadi term simbol Al-Qur`an secara linguistik termasuk ke dalam model term kategorimatis analogis yang jenisnya sebagai term konkrit yakni term atau istilah yang menunjukkan suatu benda tertentu yang berada dalam satu ruang dan waktu.²⁸

Dengan batasan yang disebutkan di atas, maka yang tadinya kata `alāmāt (عَلَامَاتٌ) secara umum hanya dipahami maknanya sebagai tanda-tanda perjalanan yang ada di bumi yang mempunyai ciri-ciri yang berbeda bagi kepentingan manusia, maka kemudian kata `alāmāt (عَلَامَاتٌ) tersebut juga mengkhususkan maknanya pada simbol atau lambang tertentu. Misalnya rambu-rambu lalu lintas yang ditandai dengan markah atau simbol-simbol tertentu sebagai tanda-tanda dalam perjalanan. Hal ini sebagaimana makna kata `alāmāt (عَلَامَاتٌ) secara umum yang diartikan sebagai tanda-tanda penunjuk jalan.

Adapun contoh ayat yang menyebutkan kata `alāmāt (عَلَامَاتٌ) yang memungkinkan dikatakan sebagai term simbol dalam Al-Qur`an ditemukan hanya satu kali sebagaimana yang terdapat dalam kitab *Al-Mūjam Al-Mufabras li Alfāz Al-Qur`ān Al-Karīm*.²⁹ Ayat yang dimaksud tersebut adalah ayat ke16- dari Surah al-Nahl

²⁸ Beberapa model term kategorimatis yaitu, *Pertama*, kategorimatis univokal yakni term atau istilah yang digunakan pada suatu benda atau suatu hal yang punya arti sama. *Kedua*, kategorimatis unequivokal yaitu term atau istilah yang dikenakan kepada suatu benda atau suatu hal yang artinya berbeda. *Ketiga*, kategorimatis analogis yakni term atau istilah yang digunakan untuk suatu benda atau hal yang artinya berlainan namun dari sisi tertentu memiliki kesamaan maksudnya. Lihat: Alex Lanur, *Logika: Selayang Pandang*, hal. 28. Lihat juga: W. Peospoprodjo dan T. Gilareso, *Logika Ilmu Menalar: Dasar-Dasar Berpikir Tertib, Logis, Kritis, Analitis, Dialektis...*, hal. 69.

²⁹ Muhammad Fūad `Abd al-Bāqī, *Al-Mu`jam Al-Mufabras li Alfāz Al-Qur`ān Al-Karīm...*, hal. 577.

sebagai berikut di bawah ini:

وَعَلَّمَتِ وَيَالْتَجِمُ هُمْ يَهْتَدُونَ ﴿١٦﴾

Dan (Dia ciptakan) tanda-tanda (penunjuk jalan). Dan dengan bintang-bintang itulah mereka mendapat petunjuk. (al-Nahl/16: 16)

Aḥmad Muṣṭafā Al-Marāgī dan Ibnu Kathīr memberikan makna kata *alāmāt* (عَلَامَاتٌ) pada ayat di atas adalah tanda-tanda yang ada di daratan maupun di lautan yang berguna untuk para musafir ketika berpergian sehingga dengan tanda-tanda tersebut tidak tersesat jalan.³⁰ Begitu juga dengan Sayyid Quṭb, menurutnya kata ini merupakan rambu-rambu jalan yang fungsinya untuk pentunjuk jalan bagi orang yang berkelana baik di darat maupun di laut sehingga dengan rambu-rambu itu dapat mempermudah perjalanan.³¹ Tanda-tanda atau rambu-rambu jalan yang ada di darat maupun di laut tersebut bagi M. Quraish merupakan ciri-ciri yang jelas sehingga mudah diketahui oleh manusia. Ciri-ciri tersebut ada yang tercipta oleh manusia itu sendiri dan ada juga yang sudah tercipta oleh Allah SWT seperti bintang-bintang di langit atau terbit dan terbenamnya matahari di arah timur dan barat.³²

Dari pembahasan mengenai pengertian kata *alāmāt* (عَلَامَاتٌ) baik secara umum maupun khusus tersebut di atas, maka dapat disimpulkan bahwa kata *alāmāt* (عَلَامَاتٌ) tersebut dapat menjadi salah satu term simbol

³⁰ Aḥmad Muṣṭafā Al-Marāgī, *Tafsīr Al-Marāgī*, Beirut: Dār al-Fikr, t.t., Jilid 5, hal. 62. Lihat juga: Ibnu Kathīr, *Tafsīr Al-Qurʿān Al-ʿAẓīm Jilid 3...*, hal. 688.

³¹ Sayyid Quṭb, *Fī Zīlāl Al-Qurʿān*, Beirut: Dār Al-Shurūq, 1412 H/ 1992 M, Juz 7, hal. 134. Lihat juga: Sayyid Quthb, *Tafsīr Fi Zhilalil Qur'an di Bawah Naungan Al-Qur'an* (terjemahan As'ad Yasin dan Abdul Aziz Salim Basyarahil), Jakarta: Gema Insani, 2017, Jilid 7, hal. 168.

³² M. Quraish Shihab, *Tafsīr Al-Mishbah Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an Volume 6...*, hal. 551.

dalam al-Qur`an, karena kata tersebut yang artinya secara umum sebagai tanda-tanda saat perjalanan bersinonim dengan arti kata simbol sebagai tanda yang dapat mewakili segala sesuatu.

c. *Mathal* (مَثَلٌ) atau Perumpamaan

Dalam Al-Qur`an kosakata yang berasal dari akar kata *mathal* (مَثَلٌ) atau kata-kata yang terkait dengannya sekitar 210 buah.³³ Kata tersebut secara bahasa artinya contoh atau perumpamaan.³⁴ Kata ini jika digunakan ke dalam Bahasa Indonesia adalah `misal` yang sinonim dengan kata ibarat, contoh, seperti, atau sebagai.³⁵

Secara umum menjadikan kata *mathal* (مَثَلٌ) sebagai term simbol dalam Al-Qur`an berdasarkan pada kajian linguistik yang menyatakan bahwa kata tersebut termasuk ke dalam suatu term atau istilah yang dilihat dari sudut isinya merupakan bentuk term abstrak yaitu kata atau istilah yang menunjukkan suatu sifat atau keadaan tanpa bendanya.³⁶ Selain itu juga menjadikan kata *mathal* (مَثَلٌ) sebagai salah satu term simbol dalam Al-Qur`an berdasarkan pada pengertian simbol yang diartikan sebagai representasi tidak langsung dari makna yang mendasar.³⁷

Atas dasar batasan yang disebutkan di atas, maka semua kata *mathal* (مَثَلٌ) dan derivasinya secara umum dapat menjadi term simbol dalam Al-Qur`an. Salah satu contohnya adalah seperti yang terdapat dalam Surah al-Baqarah/2: 26 sebagaimana yang tertera di bawah ini:

³³ Ahmad Darbi, *Ulumul Qur'an*, Pekanbaru: Suska Press, 2011, hal. 50.

³⁴ A.W. Munawwir, *Kamus Al-Muanwir Arab-Indonesia Terlengkap...*, hal. 1403.

³⁵ Tim penyusun kamus, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 2005, Edisi Ketiga, hal. 1243.

³⁶ W. Peospoprodjo dan T. Gilareso, *Logika Ilmu Menalar: Dasar-Dasar Berpikir Tertib, Logis, Kritis, Analitis, Dialektis...*, hal. 69.

³⁷ Jary and Jary, *Dictionary of Sociology*, Michigan: Harper Perennial, 1991, hal. 645.

إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا...

Sesungguhnya Allah tiada segan membuat perumpamaan berupa nyamuk atau yang lebih rendah dari itu... (al-Baqarah/2: 26)

Dalam ayat di atas Allah SWT memberikan satu perumpamaan dengan memberikan contoh seekor makhluk yang amat kecil dan lemah yaitu nyamuk. Menurut Muḥammad Ibnu Jarīr Al-Ṭabarī dalam ayat ini maksudnya adalah bahwa Allah tidak segan memberikan contoh atau perumpamaan nyamuk bahkan yang lebih kecil dan lebih lemah dari nyamuk, atau juga perumpamaan yang lebih besar lagi dari pada nyamuk, sebagai bukti kekuasaan dan kebesaran Allah SWT untuk diimani oleh manusia.³⁸ Hamka dalam menafsirkan ayat ini menyebutkan kata `misal` sebagaimana yang tertulis dalam kata *mathalun* (مَثَلٌ). Berbagai misal selain nyamuk juga disebutkan olehnya, seperti ia menyebutkan perumpamaan orang yang mempersekutukan Allah bagaikan seekor laba-laba yang membuat sarang yang amat lemah seperti yang terdapat dalam Surah al-`Ankabūt/29: 41.³⁹

Apa yang ditafsirkan Hamka dalam kata *mathalun* (مَثَلٌ) pada ayat di atas secara eksplisit memberikan gambaran terjadinya proses pemberian simbol bagi suatu keadaan dengan sesuatu yang lain sebagai perwakilannya atau sebagai suatu bagian yang mewakili keseluruhan.⁴⁰ Dengan demikian, apabila dikaitkan dengan simbol, maka kata *mathal* (مَثَلٌ) tersebut juga memberikan gambaran

³⁸ Muḥammad Ibnu Jarīr Al-Ṭabarī, *Tafsīr Al-Ṭabarī*, Al-Qohirah: Maktabah Ibnu Taimiyah, 1340 H, Jilid 1, hal 308. Lihat juga: Muḥammad Ibnu Jarīr Al-Ṭabarī, *Tafsīr Al-Ṭabarī Jilid 1...*, hal. 485.

³⁹ Hamka, *Tafsīr Al- Azhar Juzu` I-II...*, hal. 146.

⁴⁰ John A. Saliba, *Homo Religiosus in Mircea Eliade*, Leiden: E.J. Brill, 1976, hal. 83.

adanya proses simbolisasi yang dilakukan oleh Allah SWT terhadap sesuatu. Maksudnya ketika Allah SWT menyimbolkan atau melambangkan sesuatu dengan karakter tertentu atau sifat dan keadaan tertentu, maka Allah menggunakan kata ini sebagai metafora atau perumpamaan. Misalnya pada Surah al-Zumar/39: 29, pada ayat ini Allah menggunakan kata *mathal* (مَثَلٌ) untuk mengemukakan dua orang laki-laki yang berbeda keadaan. Orang yang pertama disimbolkan sebagai hamba yang merdeka, sedang yang lainnya disimbolkan dengan seorang hamba yang tidak merdeka.⁴¹ Dari sinilah kemudian rumusan secara khusus kata *mathalun* (مَثَلٌ) sebagai term simbol dalam Al-Qur`an dilakukan.

Secara khusus menjadikan kata *mathalun* (مَثَلٌ) sebagai term simbol dalam Al-Qur`an berdasarkan pada pengertian simbol bukanlah sesuatu yang substansi melainkan sebagai metafora atau perumpamaan.⁴² Alasan lainnya adalah kata *mathal* (مَثَلٌ) ini juga bersifat relatif yang tidak bisa dipahami jika tidak disertakan relasinya dengan suatu benda lain atau suatu hal yang lain.⁴³ Artinya kata *mathal* (مَثَلٌ) yang menjadi term simbol dalam Al-Qur`an difungsikan untuk memetaforakan sesuatu atau memberikan perumpamaan terhadap sesuatu, sebagaimana definisi yang diberikan kepadanya yakni perumpamaan yang bertujuan untuk menampakan suatu pengertian yang masih abstrak ke dalam kalimat yang singkat dan indah serta menarik untuk

⁴¹ `Abdurrahmān bin Naṣir Al-Sa`dī, *Taisīr Al-Karīm Al-Rahmān fī Tafsīr Kalām Al-Manān*, Dār Ibnu Al-Jauzī, 1426 H, Cet. II, hal. 178. Lihat juga: Abdurrahman bin Nashir Al-Sa`di, *Tafsir Al-Qur`an* (terjemahan Muhammad Iqbal), Jakarta: Darul Haq, 2018, Cet. VII, hal. 209.

⁴² Dorothy B. Fritz, *The Use of Symbolism in Christian Education*, United States of America: McmlXI W. L. Jenkins, 1952, hal. 109.

⁴³ Alex Lanur, *Logika: Selayang Pandang...*, hal. 28. Lihat juga: W. Peospoprodjo dan T. Gilareso, *Logika Ilmu Menalar: Dasar-Dasar Berpikir Tertib, Logis, Kritis, Analitis, Dialektis...*, hal. 69.

di dengar atau dipahami dan mengena dalam jiwa.⁴⁴

Dari pengertian simbol di atas yang mendukung kata *mathalun* (مَثَلٌ) sebagai term simbol secara khusus, maka memungkinkan untuk disebutkan beberapa contoh ayat Al-Qur`an yang semakin memperjelas kata tersebut sebagai term simbol dalam Al-Qur`an, di antaranya adalah:

- 1) Dalam Surah al-A`rāf/7: 176 pada potongan ayat yang berbunyi:

...فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَثْ ...

...maka perumpamaannya seperti anjing jika kamu menghalaunya diulurkannya lidahnya dan jika kamu membiarkannya dia mengulurkan lidahnya (juga). (al-A`rāf/7: 176)

Potongan ayat di atas menurut Al-Ṭabarī maksudnya adalah orang yang telah diberikan ayat-ayat Allah, namun kemudian ia melepaskan diri darinya, maka ia seperti seekor anjing yang tetap menjulurkan lidahnya baik saat diusir maupun saat dibiarkan.⁴⁵ Kata *mathal* (مَثَلٌ) pada potongan ayat ini sebagai simbol dalam pengertian bukanlah sesuatu yang substansi melainkan sebagai metafora atau perumpamaan. Jadi, seekor anjing yang selalu menjulurkan lidahnya disini sebagai simbol atau perumpamaan bagi orang yang melepaskan ayat-ayat Allah setelah menerimanya dan meyakinkannya.

- 2) Dalam Surah Ibrāhīm/14: 24 sebagai berikut:

أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ ﴿٢٤﴾

⁴⁴ Ahmad Syadzali dan Ahmad Rofi'i, *Ulumul Qur'an I*, Bandung: Pustaka Setia, 1997, hal. 35.

⁴⁵ Muḥammad Ibnu Jarīr Al-Ṭabarī, *Tafsīr Al-Ṭabarī Jilid 11...*, hal. 789.

Tidakkah kamu perhatikan bagaimana Allah telah membuat perumpamaan kalimat yang baik seperti pohon yang baik, akarnya teguh dan cabangnya (menjulang) ke langit. (Ibrāhīm/14: 24)

Ayat di atas menjelaskan bahwa Allah memberikan perumpamaan kalimat baik yaitu kalimat tauhid dengan pohon yang baik, akarnya kuat dan cabangnya menjulang tinggi ke langit.⁴⁶ Kata *mathal* (مَثَلٌ) pada ayat ini sebagai simbol dalam pengertian bukanlah sesuatu yang substansi melainkan sebagai metafora atau perumpamaan. Jadi, kalimat yang baik atau kalimat tauhid dalam ayat ini diperumpamakan atau disimbolkan dengan pohon yang baik, akarnya kuat dan cabangnya menjulang tinggi ke langit.

3) Dalam Surah Ibrāhīm/14: 26 sebagai berikut:

وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ ﴿٢٦﴾

Dan perumpamaan kalimat yang buruk seperti pohon yang buruk, yang telah dicabut dengan akar-akarnya dari permukaan bumi; tidak dapat tetap (tegak) sedikitpun. (Ibrāhīm/14: 26)

Menurut M. Quraish Shihab maksud kalimat yang buruk dalam ayat ini adalah keyakinan orang-orang kafir yang tidak memiliki pijakan yang kuat dan sangat mudah dirobahkan.⁴⁷ Kata *mathal* (مَثَلٌ) pada ayat ini sebagai simbol dalam pengertian bukanlah sesuatu yang substansi melainkan sebagai metafora atau perumpamaan. Jadi, kalimat yang buruk yang diartikan sebagai keyakinan orang kafir disimbolkan atau diperumpamakan dengan

⁴⁶ Jalāluddīn Al-Mahallī dan Jalāluddīn Al-Suyūṭī, *Tafsīr Al-Qur`an Tafsīr Jalālain*, Semarang: Usaha Keluarga, t.t., Versi Bahasa Arab, hal. 209.

⁴⁷ M. Quraish Shihab, *Tafsīr Al-Mishbah Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an Volume 6...*, hal. 367.

pohon yang buruk.

4) Dalam Surah al-`Ankabūt/29: 41 sebagai berikut:

مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ
الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ﴿٤١﴾

Perumpamaan orang-orang yang mengambil pelindung-pelindung selain Allah adalah seperti laba-laba yang membuat rumah. Dan sesungguhnya rumah yang paling lemah adalah rumah laba-laba kalau mereka mengetahui. (al-`Ankabūt/29: 41)

Menurut Al-Sa`di ayat ini adalah sebuah perumpamaan yang diberikan oleh Allah bagi orang yang menyembah selain Dia disamping menyembah-Nya agar mulia, menjadi kuat, dan memperoleh manfaat. Akan tetapi tujuannya tersebut, justru pada hakikatnya memperoleh kebalikannya menjadi hina, lemah dan tidak memperoleh manfaat. Perumpamaan mereka tersebut seperti laba-laba yang membuat sarang yang sangat rapuh ketika menghadapi panas dan hujan.⁴⁸ Kata *mathal* (مَثَلٌ) pada ayat ini sebagai simbol dalam pengertian bukanlah sesuatu yang substansi melainkan sebagai metafora atau perumpamaan. Jadi, orang-orang yang menyembah selain Allah diperumpamakan atau disimbolkan dengan laba-laba yang membuat sarang atau rumah yang sangat rapuh.

5) Dalam Surah al-Jumu`ah/62: 5 pada potongan ayat berikut:

مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا...

Perumpamaan orang-orang yang dipikulkan kepadanya Taurat, kemudian mereka tiada memikulnya adalah seperti keledai yang membawa kitab-kitab yang tebal... (al-Jumu`ah/62: 5)

⁴⁸ Abdurrahman bin Nashir Al-Sa`di, *Tafsir Al-Qur`an Jilid 5...*, hal. 449.

Menurut Sayyid Qutb ayat ini menceritakan sikap Bani Israil terhadap Taurat yang tidak bisa memahaminya secara benar dan mengamalkannya bahkan menelantarkan ajaran-ajarannya. Sikap mereka yang seperti ini, diperumpamakan oleh Allah sebagai keledai yang hanya bisa membawa kitab-kitab besar tetapi tidak bisa memahaminya apalagi mengamalkannya.⁴⁹ Kata *mathal* (مَثَلٌ) pada potongan ayat ini sebagai simbol dalam pengertian bukanlah sesuatu yang substansi melainkan sebagai metafora atau perumpamaan. Jadi, Bani Israil yang tidak bisa memahami secara benar dan mengamalkan Taurat diperumpamakan atau disimbolkan dengan keledai yang dungu.

Beberapa contoh ayat tersebut di atas yang menggunakan kata *mathal* (مَثَلٌ) menjadi bukti bahwa kata *mathal* (مَثَلٌ) sangat memungkinkan sekali menjadi term simbol dalam Al-Qur`an yang berbentuk abstrak dan bersifat relatif yang harus melibatkan suatu benda atau suatu hal yang lain agar mudah dipahami. Kata tersebut menjadi simbol dalam pengertian sebagai representasi tidak langsung dari makna yang mendasar dan bukan menjadikannya sebagai sesuatu yang substansi melainkan sebagai metafora atau perumpamaan.

2. Simbol Tauhid dalam Al-Qur`an

Ada beberapa simbol tauhid dalam Al-Qur`an yang memungkinkan dideskripsikan dalam pembahasan ini yaitu, kalimat tauhid (لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ), *kalimah tayyibah* (كَلِمَةٌ طَيِّبَةٌ), *al-asmā` al-ḥusnā* (الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى), Ka`bah (بَيْتُ اللَّهِ), dan masjid (مَسْجِدٌ).

Semua kata dan kalimat di atas dijadikan sebagai perwakilan dari simbol tauhid dalam Al-Qur`an, alasannya adalah karena Al-Qur`an yang berbahasa Arab sangat berkoherensi dengan

⁴⁹ Sayyid Qutb, *Fī Zilāl Al-Qur`ān Jilid 11...*, hal. 260. Lihat juga: Sayyid Quthb, *Tafsir Fī Zbilalil Qur`an di Bawah Naungan Al-Qur`an Jilid 11...*, hal. 272.

konsep simbol.⁵⁰ Bahkan koherensi Al-Qur`an dengan simbol semakin dekat karena faktor bahasa tersebut.⁵¹ Bahasa Arab dalam Al-Qur`an juga merupakan bagian dari sistem simbol atau lambang.⁵² Selain itu, ia bisa menjadi seperangkat tanda yang terdiri dari *signifiant* atau penanda dan *signifie* atau yang ditandai (petanda). *Signifiant* atau penanda dalam konteks ini adalah kata atau kalimat Al-Qur`an baik dalam tulisan (lafaz) maupun lisan (ucapan). Sedangkan *signifie* atau yang ditandai (petanda) adalah arti atau makna yang terkandung dalam kata atau kalimat tersebut.⁵³

Berikut di bawah ini penjelasan masing-masing kata, kalimat, dan suatu tempat yang menjadi simbol tauhid dalam Al-Qur`an.

- a. Kalimat Tauhid (لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ) dalam Surah Muḥammad/47:19
 Secara umum kalimat tauhid dalam Al-Qur`an disebutkan sebanyak 38 kali dengan kalimat yang berbeda. Beberapa macam kalimat tauhid yang disebutkan dalam Al-Qur`an di antaranya adalah kalimat *lā ilāha illā anta* (لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ) disebutkan satu kali dalam Surah al-Anbiyā`/21: 87, kalimat *lā ilāha illal ladzī* (لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي) juga disebutkan satu kali dalam Surah Yūnus/90 :10. Kalimat tauhid dalam kalimat *lā ilāha illallāh* (لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ) disebutkan berulang sebanyak dua kali yakni dalam Surah al-Ṣaffāt/37: 35 dan Surah Muḥammad/47: 19. Kalimat tauhid lainnya ialah *lā ilāha illā ana* (لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا) disebutkan tiga kali yaitu di dalam Surah al-Naḥl/ 2 :16, Surah Ṭohā/14 :20, dan dalam Surah al-Anbiyā`/21: 25. Adapun kalimat tauhid yang berikutnya

⁵⁰ S. Hayakawa, *Language and Thought and Action*, New York: Harcourt, Brace & World Inc., 1949, hal. 28.

⁵¹ Ernst Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*, New Haven: Yale University Press, 1953, Vol. 1, hal. 9.

⁵² Harimurti Kridalaksana, *Kamus Linguistik*, Jakarta: PT Gramedia, 1983, hal. 176.

⁵³ Joseph T. Sampson, *Dictionary of World Literary Term's...*, hal. 326.

adalah kalimat *lā ilāha illā huwa* (لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ), kalimat ini paling banyak disebutkan, sekitar 31 kali terulang di dalam berbagai Surah yang berbeda.⁵⁴

Kalimat *lā ilāha illallāh* (لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ) sebagai kalimat keimanan hanya kepada Allah SWT.⁵⁵ Kedudukannya sebagai simbol tauhid dalam Al-Qur`an, secara umum berpijak atas dasar Al-Qur`an sebagai seperangkat simbol itu sendiri dan juga ia menyebutkan berbagai simbol-simbol yang bermakna.⁵⁶ Sedangkan secara khusus kalimat ini dibatasi oleh definisi simbol yang berupa kata-kata atau suatu kalimat.⁵⁷

Simbolisasi tauhid yang terjadi dengan pengucapan kalimat ini merupakan kegiatan praktis keberagamaan seseorang yang menjadi bukti keimanannya atas dasar kerelaan sendiri atau tidak ada paksaan, atau merupakan kalimat deklarasi seorang muslim hingga membedakan identitasnya dengan orang kafir.⁵⁸ Salah satu ayat Al-Qur`an yang menyebutkan kalimat tauhid secara jelas adalah seperti dalam ayat berikut di bawah ini.

فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ۗ وَاللَّهُ يَعْلَمُ

⁵⁴ 2 ayat di Surah al-Baqarah/2: 163 dan 255, 4 ayat di Surah Ali Imrān/3: 2, 6, dan 8, 1 ayat di Surah al-Nisā/4: 87, 2 ayat di Surah al-An`ām/6: 102 dan 106, 1 ayat di Surah al-A`rāf/7: 31, 2 ayat di Surah al-Taubah/9: 31 dan 129, 1 ayat di Surah Yūnus/10: 107, 1 ayat di Surah Hūd/11: 56, 1 ayat di Surah al-Ra`du/13: 30, 3 ayat di Surah Toha/20: 8, 9, dan 98, 1 ayat di Surah al-Mu`minūn/23: 116, 1 ayat di Surah al-Naml/27: 26, 2 ayat di Surah Qīṣas/28: 70 dan 88, 1 ayat di Surah Fāṭir/35: 3, di Surah al-Zumār/39: 6, 3 ayat di Surah Gāfir/40: 3, 62, dan 65, 1 ayat di Surah al-Dukhān/44: 8, 1 ayat di Surah al-Mujādilah/58: 7, 2 ayat di Surah al-Ḥaṣr/59: 22 dan 23, 1 ayat di Surah al-Tagābūn/64: 13, dan 1 ayat di Surah al-Muzammil/73: 9. Lihat: Muḥammad Fūad `Abd al-Bāqī, *Al-Mu`jam Al-Mufabras li Alfāz Al-Qur`ān Al-Karīm...*, hal. 47-49.

⁵⁵ Jubaran Mas`ūd, *Raid al-Tullāb*, Beirut: Dār al-`Ilmi, 1967, hal. 972.

⁵⁶ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam Interpretasi Untuk Aksi*, Bandung: Mizan, 1994, Cetakan VI, hal. 229.

⁵⁷ Deddy Mulyana, *Ilmu Komunikasi Suatu Pengantar*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2000, hal. 92.

⁵⁸ Abul A`la al-Maududi, *Prinsip-prinsip Islam* (terjemahan Abdullah Suhaili), Bandung: al-Ma`arif, 1975, hal. 68.

مُتَقَلِّبِكُمْ وَمَثْوَلِكُمْ

Maka ketahuilah, bahwa sesungguhnya tidak ada Tuhan yang patut disembah selain Allah dan mohonlah ampunan bagi dosamu dan orang-orang beriman laki-laki maupun perempuan. Dan Allah Maha Mengetahui tempat berusaha dan tempat tinggal kamu. (Muhammad/47:19)

ʿAbdurrahmān bin Naṣir Al-Sa`dī dalam tafsirnya menjelaskan maksud ayat ini adalah bahwa Allah SWT memerintahkan setiap orang untuk berilmu tentang tauhid mengesakan-Nya. Dan menurutnya ada beberapa poin yang harus diperhatikan agar pengetahuan tentang keesaan Allah tersebut dapat terwujud yaitu, *Pertama*, berusaha untuk merenungkan nama-nama dan sifat-sifat yang sempurna yang dimiliki oleh Allah SWT; *Kedua*, mengetahui dan meyakini bahwa hanya Allah satu-satunya Tuhan yang menciptakan dan mengatur segala sesuatu sehingga hanya Dia yang patut disembah; *Ketiga*, mengetahui dan yakin dengan sebenarnya bahwa hanya Allah yang memberikan segala nikmat hidup; dan memperhatikan berbagai macam bukti keesaan-Nya yang ada di alam semesta ini sebagai manifestasi-Nya.⁵⁹

Dari penafsiran Al-Sa`dī ini dapat dipahami bahwa kalimat tauhid yang terdapat dalam ayat tersebut di atas merupakan simbol atau lambang keyakinan kepada Allah sebagai Tuhan satu-satunya yang patut disembah. Penjelasan ini juga didukung dengan berbagai penafsiran lainnya seperti penafsiran Al-Ṭabarī yang menjelaskan makna kalimat tauhid itu sebagai tidak ada sesembahan (Tuhan) yang berhak disembah kecuali Allah.⁶⁰ Tafsiran Al-

⁵⁹ ʿAbdurrahmān bin Naṣir Al-Sa`dī, *Taisīr Al-Karīm Al-Rahmān fī Tafsīr Kalām Al-Manān Jilid 6...*, hal. 539-540.

⁶⁰ Muḥammad Ibnu Jarīr Al-Ṭabarī, *Tafsīr Al-Ṭabarī Jilid 1...*, hal. 201.

Ṭabarī ini serupa dengan Ibnu Kathīr dan Al-Suyuṭī.⁶¹

Semua penafsiran tersebut menjadikan kalimat tauhid sebagai simbol doktriner yang wajib diterima oleh setiap Muslim dan bersifat normatif.⁶² Simbol tauhid seperti ini termasuk proses menyimbolkan Tuhan secara transenden dan historis atau memposisikan Tuhan sebagai inti keyakinan tanpa menyimbolkan-Nya dengan sesuatu yang bersifat kemanusiaan melainkan menyimbolkan-Nya dengan sifat ketuhanan yang murni.⁶³

Dari uraian di atas tentang kalimat tauhid dalam Surah Muḥammad/47:19 beserta penafsirannya, maka dapat diungkapkan bahwa kalimat *lā ilāha illallāh* (لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ) ini dapat menjadi simbol tauhid dalam Al-Qur`an, karena kalimat tersebut sangat mewakili kemahaesaan Allah SWT sebagai Tuhan yang transenden dan satu-satunya Tuhan yang patut disembah.

- b. Kalimah *Ṭayyibah* (كَلِمَةٌ طَيِّبَةٌ) atau Kata yang Baik dalam Surah Ibrāhīm/14: 24

Dalam kitab *Al-Mu`jam Al-Mufabhras li Alfāz Al-Qur`ān Al-Karīm* karya Muḥammad Fūad `Abd al-Bāqī ditemukan hanya satu kali kata yang tertulis *kalimah ṭayyibah* (كَلِمَةٌ طَيِّبَةٌ) yaitu terdapat dalam Surah Ibrāhīm/14: 24.⁶⁴

Kalimah ṭayyibah (كَلِمَةٌ طَيِّبَةٌ) merupakan term dalam Al-Qur`an yang tersusun dari dua kata dalam bahasa Arab yaitu *kalimah* (كَلِمَةٌ) yang artinya kata dan *ṭayyibah* (طَيِّبَةٌ)

⁶¹ Ibnu Kathīr, *Tafsīr Al-Qur`ān Al-`Azīm Jilid 1...*, hal. 115. Lihat juga: Jalāluddīn Al-Mahallī dan Jalāluddīn Al-Suyuṭī, *Tafsīr Al-Qur`ān Tafsīr Jalālain...*, hal. 90.

⁶² B.S. Turner, *Religion and Social Theory: A Materialist Perspective*, London: Heinemann Educational Books, 1983, hal. 56. Lihat juga: A. A. Berger, *Pengantar Semiotika: Tanda-tanda Dalam Kebudayaan Kontemporer* (terjemahan M. Dwi Marianto), Yogyakarta: Tiara Wacana, 2010, hal. 28.

⁶³ Hazrat Inayat Khan, *Kesatuan Ideal Agama*, Yogyakarta: Putra Langit, 1999, hal. 203.

⁶⁴ Muḥammad Fūad `Abd al-Bāqī, *Al-Mu`jam Al-Mufabhras li Alfāz Al-Qur`ān Al-Karīm...*, hal. 722.

yang artinya baik.⁶⁵ Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia kata diartikan sebagai satuan bahasa yang dapat berdiri sendiri dan terjadi dari morfem tunggal, misalnya dalam konteks ini seperti kata Allah.⁶⁶ Jadi *kalimah tayyibah* (كَلِمَةٌ طَيِّبَةٌ) artinya adalah kata yang baik sebagaimana yang diartikan oleh Hamdani Anwar, sehingga menurutnya kata yang baik atau *kalimah tayyibah* (كَلِمَةٌ طَيِّبَةٌ) dalam konteks term simbol tauhid dalam Al-Qur`an disini adalah hanya satu yakni kata Allah (اللَّهُ) yang merupakan *al-ism al-a`zam* (الْإِسْمُ الْأَعْظَمُ) yang artinya nama Allah yang Maha Agung.⁶⁷

Konsepsi *kalimah tayyibah* (كَلِمَةٌ طَيِّبَةٌ) atau kata yang baik dalam kata Allah di atas merupakan esensi dari kata yang baik yang mengingatkan tentang keesaan, keagungan, dan kebesaran Allah yang dapat menenteramkan hati. Atau dengan kata lain adalah perkataan yang mengandung nilai kebenaran dan kebajikan yang sesuai dengan ajaran Islam. Namun, meskipun pada hakikatnya *kalimah tayyibah* tersebut hanya satu kata yaitu kata Allah, akan tetapi dalam penggunaannya sebagai aplikasi dari nilai ketauhidan terdapat banyak ragamnya misalnya mengucapkan salam, membaca basmallah, berdzikir, bertasbih, bertahmid, bertahlil, bertakbir, beristighfar, atau berdoa.⁶⁸ Adapun di antara tujuan mengucapkannya adalah agar merasa dekat dengan Allah; merasa dalam perlindungan dan pengawasannya; dan dapat membangkitkan rasa percaya diri, rasa aman, dan perasaan bahagia.⁶⁹

⁶⁵ A.W. Munawwir, *Kamus Al-Muanuwir Arab-Indonesia Terlengkap...*, hal. 939 dan 1318.

⁶⁶ Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) Kamus versi online/daring (dalam jaringan), "Kata," dalam <https://kbbi.web.id/kata>. Diakses pada 15 Maret 2021.

⁶⁷ Disampaikan kepada penulis saat sidang tertutup disertasi Pascasarjana PTIQ Jakarta secara daring tanggal 9 Maret 2021.

⁶⁸ M. Fauzi Rachman, *Zikir-zikir Utama Penenang Jiwa*, Bandung: Mizania, 2008, hal. 13.

⁶⁹ Muhammad Utsman Najati, *Psikologi dalam Al-Qur'an*, Bandung: Pustaka Setia, 2005, hal. 473. Lihat juga: Muhammad Muhyidin, *ESQ Power For Better Life*, Jogjakarta: Tunas Publishing, 2006, hal. 228.

Kalimah ṭayyibah (كَلِمَةٌ طَيِّبَةٌ) ini disebutkan dalam salah satu ayat Al-Qur`an pada Surah Ibrāhīm ayat ke-24 yang mengandung maksud atau makna tertentu apabila dikaitkan dengan konsep simbol tauhid dalam Al-Qur`an. Ayat tersebut yaitu:

أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ ﴿٢٤﴾

Tidakkah kamu perhatikan bagaimana Allah telah membuat perumpamaan kalimat yang baik seperti pohon yang baik, akarnya teguh dan cabangnya (menjulang) ke langit. (Surah Ibrāhīm/14: 24)

Menurut Jalāluddīn Al-Suyūṭī hampir semua ayat yang ada dalam Surah Ibrāhīm termasuk ayat yang ke-24 di atas termasuk ke dalam kelompok ayat atau surah yang turunnya di kota Mekah sebelum hijrah Rasulullah SAW.⁷⁰ Sebagaimana diketahui bahwa ayat yang turun di Mekah tersebut lebih menitik tekankan nilai-nilai ketauhidan.⁷¹

Nilai-nilai ketauhidan pada ayat tersebut di atas diperumpamakan atau disimbolkan dan dilambangkan oleh Allah SWT dengan *kalimah ṭayyibah* (كَلِمَةٌ طَيِّبَةٌ). Asumsi ini dibangun atas dasar makna kalimat tersebut yang dikemukakan secara jelas dalam *Tafsīr Jalālain* yakni kalimat tauhid atau kalimat *lā ilāha illallāh* (لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ).⁷² Adapun makna yang berbeda seperti makna lain yang diartikan sebagai perkataan yang baik dan menyeru kepada kebajikan dan melarang segala kemunkaran.⁷³ Atau ada

⁷⁰ Jalaluddin As-Suyuthi, *Asbāb an-Nuzul Sebab Turunnya Ayat Al-Qur`an* (terjemahan Tim Abdul Hayyie), Jakarta: Gema Insani, 2008, hal. 377.

⁷¹ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur`an Tafsir Maudhu`i atas Pelbagai Persoalan Umat*, Bandung: Mizan, 1996, hal. 15.

⁷² Jalāluddīn Al-Mahallī dan Jalāluddīn Al-Suyūṭī, *Tafsīr Al-Qur`ān Tafsīr Jalālain...*, hal. 209.

⁷³ Lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur`an Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur`an dan Terjemahnya*, Bandung: CV Fokusmedia, 2010, hal. 258.

juga yang memaknainya sebagai kalimat yang mengajak untuk selalu taat kepada Allah dan bertakwa serta bertawakal kepada-Nya.⁷⁴ Al-Marōgi memaknai *kalimah tayyibah* (كَلِمَةٌ طَيِّبَةٌ) ini dengan mengatakan iman yang kuat dalam hati orang yang beriman.⁷⁵

Memang menurut Shihab makna *kalimah tayyibah* dalam berbagai penjelasan memiliki beberapa makna. Beberapa makna yang disebutkan olehnya yaitu, *Pertama*, bermakna kalimat tauhid; *Kedua*, bermakna kalimat iman; *Ketiga*, bermakna pribadi seorang yang kuat imannya hingga amalnya diterima oleh Allah; *Keempat*, bermakna Al-Qur`an; dan *Kelima*, bermakna sebagai kepercayaan yang benar.⁷⁶

Meskipun makna-makna lain pada *kalimah tayyibah* (كَلِمَةٌ طَيِّبَةٌ) juga disebutkan dalam tafsir yang lain, namun pada intinya mempunyai kesamaan maksud yaitu mengandung nilai-nilai ketauhidan kepada Allah yang disimbolkan dengan lafaz Allah (الله) dengan mengekspresikannya dalam berbagai macam cara seperti mengucapkan salam, membaca basmallah, berdzikir, bertasbih, bertahmid, bertahlil, bertakbir, beristighfar, atau berdoa. Semua ekspresi ini terikat dengan sistem simbol agama yang bertindak untuk membangun suasana hati dan motivasi yang kuat, meresap, dan tahan lama pada seseorang yang beriman.⁷⁷

Demikianlah keterkaitan *kalimah tayyibah* (كَلِمَةٌ طَيِّبَةٌ) dalam Surah Ibrāhīm/14: 24 beserta maknanya dengan sistem simbol. Kesimpulannya adalah *kalimah tayyibah*

⁷⁴ Oemar Bakry, *Tafsir Rahmat*, Jakarta: PT Mutiara, 1982, hal. 493.

⁷⁵ Ahmad Muṣṭafā Al-Marāgī, *Tafsir Al-Marāgī* Jilid 5..., hal. 148.

⁷⁶ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an Volume 6...*, hal. 366.

⁷⁷ Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, New York: Basic Books, 1973, hal. 90. Lihat juga: B.S. Turner, *Religion and Social Theory: A Materialist Perspective...*, hal. 56.

(كَلِمَةً طَيِّبَةً) artinya kata yang baik. Kata yang baik itu hanya satu yaitu Allah (اللَّهُ). Secara simbolik kata yang baik tersebut untuk mengekspresikan perasaan iman yang kuat seseorang terhadap Allah dengan cara yang dibenarkan Allah sehingga merasa dekat dengan Allah; merasa dalam perlindungan-Nya; dan dapat membangkitkan rasa aman dan bahagia.

- c. *Al-asmā` al-ḥusnā* (الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى) atau Nama-nama yang Baik Milik Allah dalam Surah Ṭohā/20: 8

Kata *al-asmā` al-ḥusnā* (الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى) dalam Al-Qur`an terulang sebanyak empat kali yaitu di dalam Surah al-A`rāf/7: 180, al-Isrā'/17: 110, Ṭohā /20: 8, dan di dalam Surah al-Hashr/59: 24.⁷⁸

Menjadikan *al-asmā` al-ḥusnā* (الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى) termasuk ke dalam simbol tauhid dalam pembahasan ini, karena ia bagian yang tidak bisa lepas dari konsep tauhid *rububiyah*, tauhid *uluhiyah*, dan tauhid *asma* atau nama dan sifat-sifat Allah.⁷⁹ Dengan konsep tauhid asma atau nama dan sifat-sifat Allah ini secara simbolik berguna untuk dapat lebih mengenal dan meyakini eksistensi dan esensi Allah SWT.⁸⁰

Adapun salah satu ayat yang sangat terkait dengan simbol tauhid dalam bentuk *al-asmā` al-ḥusnā* (الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى) yang berfungsi untuk lebih meyakini keesaan Allah tersebut adalah ayat ke-8 dari Surah Ṭohā sebagai berikut:

اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى ﴿٨﴾

⁷⁸ Lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur`an Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur`an dan Terjemahnya...*, hal. 174, 293, 312, dan 548.

⁷⁹ Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of Worldview of Islam*, Kuala Lumpur: ISTAC, 1995, hal. 89.

⁸⁰ Hari Susanto, *Mitos Menurut Pengertian Mircea Eliade*, Yogyakarta: Kanisius, 1987, hal. 62.

Dialah Allah, tidak ada Tuhan (yang berhak disembah) melainkan Dia. Dia mempunyai al-asmā` al-ḥusnā (nama-nama yang baik). (Surah Ṭohā/20: 8)

Penafsiran yang relevan terhadap ayat di atas terkait dengan simbol tauhid dalam bentuk *al-asmā` al-ḥusna* adalah sebagaimana yang dijelaskan oleh Hamka dalam tafsirnya bahwa meskipun nama-nama yang baik bagi Allah berjumlah sembilan puluh sembilan seperti yang disebutkan dalam hadis atau bahkan melebihi dari pada itu, namun menurutnya *al-asmā` al-ḥusna* atau nama-nama yang baik bagi Allah itu terhimpun dalam satu ajaran tauhid atau dalam kalimat tauhid yaitu *lā ilāha illallāh* (لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ).⁸¹ Argumentasi Hamka ini mengkaitkan konsep tauhid asma atau nama dan sifat-sifat Allah dengan hadis Rasulullah SAW seperti di bawah ini:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ لِلَّهِ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ اسْمًا مِائَةً إِلَّا وَاحِدًا مَنْ أَحْصَاهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ.⁸²

Dari Abi Hurairah RA berkata, Rasulullah SAW bersabda: "Sesungguhnya milik Allah sembilan puluh sembilan nama, barang siapa yang menjaganya maka ia pasti masuk surga." (HR. Muslim)

Hadis di atas yang menyebutkan sembilan puluh sembilan nama yang baik bagi Allah pada dasarnya merupakan penjelasan simbol Tuhan dengan berbagai nama-nama yang baik.⁸³ Misalnya *al-Rahmān* yang berarti Maha Pengasih menjadi simbol Allah yang mewakili kasih

⁸¹ Hamka, *Tafsir Al- Azhar Juzu` XVI...*, hal. 226.

⁸² Muslim Ibnu al-Ḥajjaj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Beirut: Dār al-Fikr, 1420 H, Juz 4, hal. 63, bab Ft Asmāillah Ta'ālā wa Fadlin Man Aḥṣōhā.

⁸³ *Al-asmā` al-ḥusnā* (الأسماء الحسنى) yang berjumlah sembilan puluh sembilan tersebut sebagian contohnya, yaitu: الرحمن, الرحيم, الملك, الرحيم, السلام, القدوس, المؤمن, العزيز, المهيم, العزيز, الجبار, العزيز, المتكبر, الجبار, العزيز, المهيمن, المؤمن, السلام, القدوس, الملك, الرحيم, الرحيم, البارئ, الخالق, الباسط, الخافض, الوهاب, القهار, الغفار, الصور, البارئ, الخالق, dan seterusnya. Lihat: Muslim Ibnu al-Ḥajjaj, *Ṣaḥīḥ Muslim Juz 4...*, hal. 63.

sayangnya yang dicurahkan kepada seluruh ciptaan-Nya. Salah satu contoh ini memberikan pengertian simbol tauhid dalam Al-Qur`an yang berupa *al-asmā` al-ḥusnā* (الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى) sebagai perwakilan kehadiran Allah yang sebenarnya wujud aslinya tidak hadir.⁸⁴

Singkatnya adalah bahwa *asmā` al-ḥusnā* (الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى) sangat terkait dengan konsep tauhid dan simbol tauhid dalam kalimat tauhid *lā ilāha illallāh* (لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ), sehingga dapat menjadikannya sebagai simbol tauhid dalam Al-Qur`an yang berfungsi untuk dapat lebih mengenal dan meyakini eksistensi dan esensi Allah SWT melalui nama-nama yang baik dan sempurna milik-Nya.

- d. Ka`bah (بَيْتُ اللَّهِ) atau Rumah Allah dalam Surah Quraish/3 :106 Kata Ka`bah disebutkan dua kali dalam Al-Qur`an yakni dalam ayat ke-95 dan ke- 97 dari Surah al-Māidah. Ka`bah sering disebut juga dengan istilah *Baitullāh* (بَيْتُ اللَّهِ) yang artinya rumah Tuhan. Terkait dengan sebutan Ka`bah ini, Al-Qur`an sering menyebutnya dengan kata *bait* (بَيْتٌ). Secara umum kata *bait* (بَيْتٌ) yang artinya rumah terulang sebanyak 21 kali dalam Al-Qur`an. Sedangkan yang dimaksud dengan kata *bait* (بَيْتٌ) yang dikhususkan maknanya untuk Ka`bah terulang 7 kali, yakni 3 kali dalam Surah al-Baqarah/125 :2 dan 2 ,127 kali dalam Surah Ali Imrān/96 :3 dan 1 ,97 kali dalam Surah al-Hajj/29 :22, dan dalam Surah Quraish/3 :106.⁸⁵

Ka`bah adalah sebuah bangunan yang letaknya di tengah Masjid Haram di Mekah yang dalam konteks ibadah berfungsi sebagai pelengkap untuk melakukan ibadah haji

⁸⁴ Komaruddin Hidayat, *Menafsirkan Kehendak Tuhan*, Jakarta: TERAJU, 2004, Cetakan II, hal. 12.

⁸⁵ Muḥammad Fūad `Abd al-Bāqī, *Al-Mu`jam Al-Mufabras li Alfāz Al-Qur`ān Al-Karīm...*, hal. 708-709. Lihat juga: Al-Raghīb Al-Aṣfahānī, *Mu`jam Mufradāt Alfāz Al-Qur`ān...*, hal. 69-71.

dan juga merupakan kiblat atau arah menghadap ketika melakukan shalat.⁸⁶

Ka`bah yang sering diistilahkan dengan *baitullāh* (بَيْتُ اللَّهِ) yang artinya rumah Allah ini dalam konsep simbol Collin Cobuild sebagai suatu bentuk yang digunakan untuk mewakili sesuatu.⁸⁷ Jadi Ka`bah yang disebut dengan rumah Allah disini bukan berarti Allah bertempat tinggal di rumah atau di Ka`bah tersebut, akan tetapi hanya menjadikannya sebagai simbol yang mewakili kehadiran Allah yang bukan dalam wujud asli.⁸⁸

Ka`bah dalam konteks sebagai simbol tauhid tampak jelas pengertiannya apabila dikorelasikan dengan ayat ke-3 Surah Quraish, yakni:

فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ ﴿٣﴾

Maka hendaklah mereka menyembah Tuhan pemilik rumah ini (Ka`bah). (Quraish/106: 3)

Kata *al-bait* (الْبَيْتِ) yang artinya rumah dalam ayat di atas maksudnya adalah Ka`bah.⁸⁹ Ayat ketiga dari Surah Quraish yang turun di Mekah ini merupakan bukti dari salah satu keistimewaan kaum Kuraisy di Mekah yang diberikan oleh Allah berupa tempat suci yang dinamai Ka`bah. Meskipun demikian, tempat suci (Ka`bah) ini sebelum Islam datang diperlakukan oleh mereka secara menyimpang dengan menyekutukan Allah.⁹⁰ Sehingga amat

⁸⁶ Maskufa, *Ilmu Falak*, Jakarta: Gaung Persada, 2009, hal. 124. Lihat juga: *Ensiklopedi Islam*, Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 2005, hal. 190.

⁸⁷ Collin Cobuild, *English Language Dictionary...*, hal. 1482.

⁸⁸ Komaruddin Hidayat, *Menafsirkan Kebendak Tuhan...*, hal. 12.

⁸⁹ Ahmad Muṣṭafā Al-Marāgī, *Tafsīr Al-Marāgī> Jilid 10...*, hal. 245. Lihat juga: `Abdurrahmān bin Naṣir Al-Sa`dī, *Taisīr Al-Karīm Al-Rahmān fī Tafsīr Kalām Al-Manān Jilid 7...*, hal. 589. Dan lihat juga: M. Quraish Shihab, *Tafsīr Al-Mishbah Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an Volume 15...*, hal. 635.

⁹⁰ Jalāluddīn Al-Suyūfī, *Lubāb Al-Nuqūl fī Asbāb Al-Nuzūl*, Qahirah: Dār al-Taqwā, t.t, hal. 508.

tepat apabila maksud diturunkannya ayat tersebut adalah sebagai perintah untuk bertauhid dalam beribadah kepada Allah SWT.⁹¹

Perintah beribadah dengan ketauhidan ini juga agar kaum Kuraisy di Mekah saat itu benar-benar kembali ke ajaran hanif Nabi Ibrahim AS dan meninggalkan penyembahan berhala. Jadi intisari dari ayat tersebut adalah ajaran tauhid. Demikian penjelasan Shihab dalam tafsirnya.⁹² Bagi Qutb maksud ayat ini yang terkait dengan ayat sebelum dan sesudahnya adalah sebagai peringatan dari Allah kepada kaum Kuraisy agar mereka merasa malu dalam diri masing-masing, karena setelah Allah memberikan kemuliaan pada mereka dengan tempat suci yakni Ka`bah (*baitullāh*), dan bahkan dengan tempat suci tersebut mereka memperoleh rasa aman dan jaminan kehidupan yang diberikan Allah. Namun meskipun demikian, mereka masih berlaku syirik terhadap-Nya..⁹³

Dari beberapa penjelasan Surah Quraish/106: 3 tersebut, maka Ka`bah menjadi tampak jelas kedudukannya sebagai simbol tauhid dalam Al-Qur`an. Dengan demikian, simpulnya adalah bertauhid dalam beribadah yang disimbolkan dengan Ka`bah bukanlah menjadikan Ka`bah sebagai sesembahan atau menjadikannya sebagai tempat kemusyrikan. Akan tetapi Ka`bah melambangkan kehadiran Allah sebagai Tuhan yang disembah. Indikasi yang tampak jelas yakni dipertegasnya kata *al-bait* (الْبَيْتِ) yang maksudnya Ka`bah dengan mendahulukan kata *rabb* (رَبِّ) yang artinya Tuhan. Sehingga jika dua kata itu digabungkan menjadi

⁹¹ Ibnu Kathīr, *Tafsīr Al-Qur`ān Al-`Azīm Jilid 4...*, hal. 679.

⁹² M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an Volume 15...*, hal. 636.

⁹³ Sayyid Quthb, *Tafsir Fi Zbilali Qur`an di Bawah Naungan Al-Qur`an Jilid 12...*, hal. 355.

sempurna maksudnya yaitu Tuhan rumah ini (Tuhan Ka`bah), jadi sangat jelas tujuannya adalah sembahlah Tuhan pemilik Ka`bah itu.

e. Masjid (مَسْجِدٌ) dalam Surah al-Taubah/9: 18

Kata masjid (مَسْجِدٌ) sebagai kata tunggal di dalam Al-Qur`an disebutkan sebanyak dua puluh satu kali, sedangkan dalam bentuk jamaknya yakni *masajid* (مَسَاجِدٌ) disebutkan enam kali. Jadi kata masjid dalam Al-Qur`an secara berulang disebutkan oleh Al-Qur`an sebanyak 27 kali.⁹⁴

Konsep simbol Cobuild juga menjadi pijakan tentang masjid sebagai simbol dalam Al-Qur`an. Sehingga masjid dalam konsep simbolnya adalah suatu bentuk yang digunakan untuk mewakili sesuatu.⁹⁵ Masjid berarti mewakili satu aspek penting dalam keberagamaan umat Islam.⁹⁶ Misalnya, masjid sebagai simbol yang mewakili kegiatan spritual keagamaan yang bersifat transenden seperti shalat, berdzikir, berdoa pada Allah, atau membaca Al-Qur`an.⁹⁷

Semua kegiatan spritual di atas terangkum dalam istilah memakmurkan masjid. Kegiatan memakmurkan masjid merupakan korelasi yang kuat antara masjid sebagai simbol tauhid dengan sistem simbol ekspresif.⁹⁸ Jalinan keduanya yang integratif sangat memungkinkan sekali untuk dikoneksikan dengan ayat Al-Qur`an berikut:

إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسَاجِدَ اللَّهِ مَنِ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَلَمْ يَحْشَ إِلَّا اللَّهَ فَعَسَىٰ أُولَٰئِكَ أَن يَكُونُوا مِنَ الْمُهْتَدِينَ ﴿١٨﴾

⁹⁴ Hasil dari penulisan di aplikasi Al-Qur`an Android versi PC My Quran Indonesia, diakses pada 24 Januari 2021.

⁹⁵ Collin Cobuild, *English Language Dictionary...*, hal. 1482.

⁹⁶ Bustanuddin Agus, *Agama dalam Kehidupan Manusia: Pengantar Antropologi Agama*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2007, hal. 85.

⁹⁷ Sidi Gazalba, *Mesjid: Pusat Ibadat dan Kebudayaan Islam*, Jakarta: Pustaka al-Husna, 1994, hal. 322.

⁹⁸ Sumandiyo, *Seni Dalam Ritual Agama*, Yogyakarta: Pustaka, 2006, hal. 27.

Hanya yang memakmurkan masjid-masjid Allah yaitu orang-orang yang beriman kepada Allah dan hari kemudian, mendirikan shalat, menunaikan zakat dan tidak takut kepada siapapun selain kepada Allah, maka merekalah orang-orang yang termasuk golongan yang mendapat petunjuk. (al-Taubah/9: 18)

Sebab turunnya ayat di atas yaitu karena adanya perselisihan di antara sahabat Rasulullah SAW yang saling membanggakan amal shalehnya masing-masing. Ada yang membanggakan dirinya, karena dia menjadi pengurus dan pemegang kunci masjid Haram dan Ka'bah. Ada juga yang membanggakan dirinya sendiri, karena berjasa telah memberi minum jamaah haji di masjid Haram. Dan juga ada yang berbangga, karena menjadi orang pertama yang menghadapkan dirinya ke majid Haram tersebut ketika shalat.⁹⁹

Sepertinya rasa bangga yang mereka utarakan termotivasi karena kemuliaan bagi orang yang memakmurkannya, sebagaimana yang disebutkan dalam hadis seperti di bawah ini:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ عَدَّ إِلَى الْمَسْجِدِ
أَوْ رَاحَ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُ فِي الْجَنَّةِ نُزْلًا كُلَّمَا عَدَّ أَوْ رَاحَ.¹⁰⁰

Diriwayatkan oleh Abu Hurairah RA, dari Nabi Muhammad SAW, bersabda: “Barangsiapa pergi ke masjid pada waktu pagi atau petang, niscaya Allah akan menyediakan satu tempat khusus baginya di surga. Setiap kali ia pergi pada waktu pagi atau petang akan selalu tersedia baginya hal yang serupa. (HR. Muttafaq `Alaihi)

⁹⁹ Jalāluddīn Al-Suyūṭī, *Lubāb Al-Nuqūl fī Asbāb Al-Nuzūl*, hal. 209. Lihat juga: Jalaluddin As-Suyuthi, *Asbāb an-Nuzul Sebab Turunnya Ayat Al-Qur`an...*, hal. 278.

¹⁰⁰ Ahmad Mudjab Mahalli, *Hadis-Hadis Muttafaq `Alaihi Bagian Ibadat*, Jakarta: Prenada Media, 2003, hal. 334.

Satu hadis ini jelas sekali memberikan semangat bagi seorang Muslim untuk memakmurkan masjid. Terkait dengan hadis ini, maka tepat sekali jika maksud turunnya ayat ke-18 dari Surah al-Taubah di atas memberikan penegasan bahwa orang-orang musyrik tidak wajar memakmurkan masjid. Dan yang hanya pantas untuk memakmurkan masjid, menurut Shihab adalah orang-orang yang beriman kepada Allah dan hari akhirat, orang yang selalu mendirikan shalat, orang-orang yang membayar zakat, dan orang-orang yang hanya takut kepada Allah saja.¹⁰¹ Selain orang musyrik, juga orang kafir tidak sepatasnya menjadi orang-orang yang memakmurkan masjid. Begitu kata Oemar Bakry dalam tafsirnya.¹⁰²

Memakmurkan masjid dalam ayat ini menurut Muḥammad `Ālī Al-Sōbūnī mempunyai dua makna yaitu makna konkrit dan abstrak. Makna konkritnya adalah membangun masjid, menemperbaikinya, menetapi atau menempati dalam rangka beribadah hanya kepada Allah SWT. Sedangkan makna abstraknya adalah melakukan segala aktivitas ibadah seperti shalat yang hanya pantas dan bisa dilakukan di dalamnya oleh orang-orang yang beriman kepada Allah dan hari kemudian.¹⁰³

Tiga penafsiran dan satu hadis yang disertai dengan sebab turunnya ayat di atas cukup untuk mengatakan bahwa masjid sebagai simbol yang mewakili kegiatan keberagamaan umat Islam sejak awal Islam sampai sekarang. Sedangkan simbol tauhidnya yang melekat pada

¹⁰¹ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an Volume 5...*, hal. 44.

¹⁰² Oemar Bakry, *Tafsir Rahmat...*, hal. 357.

¹⁰³ Muḥammad `Ālī Al-Sābūnī, *Rawā`i'u Al-Bayān Tafsīr Āyāt Al-Ahkām min Al-Qur`ān*, Qohirah: Dārul `Ālāmiyah, 2014, Jilid 1, hal. 407. Lihat juga: Muhammad Ali Ash-Shabuni, *Tafsir Ayat-Ayat Ahkam* (terjemahan Ahmad Dzulfikar, Taufik, dan Mukhlis Yusuf Arbi), Depok: Keira Publishing, 2016, hal. 603.

masjid adalah karena fungsinya untuk kegiatan spritual seperti shalat, berdzikir, berdoa pada Allah, atau membaca Al-Qur`an. Semua kegiatan tersebut sebagai upaya memakmurkan masjid yang terjadi dalam proses sistem simbol ekspresif serta munculnya karena ada nilai iman kepada Allah SWT atau ketauhidan. Penjelasan ini menjadi kesimpulan dari pembahasan tentang masjid sebagai simbol tauhid dalam Al-Qur`an Surah al-Taubah/9: 18.

3. Simbolisasi Syirik dalam Al-Qur`an

Syirik merupakan suatu sistem kepercayaan yang meyakini adanya makhluk atau kekuatan lain yang serupa dengan Allah sehingga yang diserupai ini diyakini dapat memberikan manfaat dan bahaya serta dijadikan tempat bergantung seperti halnya bergantung kepada Allah SWT.¹⁰⁴ Sistem kepercayaan syirik ini kemudian menjadi proses simbolisasi yang menghadirkan sesuatu dengan menggunakan simbol.¹⁰⁵

Jadi simbolisasi syirik dalam Al-Qur`an berarti menghadirkan sesuatu untuk dijadikan simbol syirik yang sesuai dengan Al-Qur`an. Namun secara eksplisit simbol syirik yang sesuai dengan Al-Qur`an tidak disebutkan. Akan tetapi secara implisit setidaknya ada dua kata yang memungkinkan untuk mewakilinya yaitu kata *al-jibt* (الْجِبْتُ) dan kata *al-tōgūt* (الطَّاغُوتُ).

Pertama, kata *al-jibt* (الْجِبْتُ). Kata ini satu kali disebutkan dalam Al-Qur`an dalam Surah al-Nisā`/4: 51.¹⁰⁶ Kata *al-jibt* (الْجِبْتُ) ini bisa dikatakan mewakili simbol syirik dalam Al-Qur`an, karena kata ini bisa menjadi sesuatu yang mewakili

¹⁰⁴ Lihat: Abdurahmān bin Hasan Alu al-Shaikh, *Fathul Majīd Sharh Kitāb al-Taubīd*, Beirut: Dār al-Fikri, 1399 H/ 1979 M, hal. 79.

¹⁰⁵ Y. A. Piliang, *Post Realitas: Realitas Kebudayaan dalam Era Post Metafisika*, Yogyakarta: Jalasutra, 2010, hal. 21.

¹⁰⁶ Hasil dari penelusuran di aplikasi Al-Qur`an Android versi PC My Quran Indonesia, diakses pada 24 Januari 2021.

sesuatu yang lain.¹⁰⁷ Pada pengertian ini, maka kata *al-jibt* yang secara umum berarti segala sesuatu selain Allah yang disembah menjadi sangat representatif sebagai simbol syirik.¹⁰⁸ Namun apabila kata tersebut menjadi simbol yang maknanya dikhususkan seperti bermakna tukang sihir, atau dukun,¹⁰⁹ maka kata tersebut sebagai sarana pembawa makna yang tidak memberikan arti langsung, dan bisa disebut sebagai suatu bagian yang mewakili keseluruhan.¹¹⁰

Baik secara umum maupun khusus makna pada kata atau term *al-jibt* (الْجِبْتُ) tetap memungkinkan untuk menjadikannya sebagai lambang atau isyarat yang mewakili perilaku syirik dalam Al-Qur`an. Hal ini sesuai dengan salah satu ayat berikut di bawah ini:

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِّنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ وَيَقُولُونَ لِلَّذِينَ
كَفَرُوا هَؤُلَاءِ أَهْدَىٰ مِنَ الَّذِينَ ءَامَنُوا سَبِيلًا ﴿٥١﴾

Apakah kamu tidak memperhatikan orang-orang yang diberi sebagian dari Al kitab?. Mereka percaya kepada jibt dan thaghut, dan mereka mengatakan kepada orang-orang musyrik Mekah, bahwa mereka itu lebih benar jalannya dari pada orang-orang yang beriman. (al-Nisā/4: 51)

Ayat ini turun dilatar belakangi suatu peristiwa ketika beberapa orang musyrik dari kaum Kuraisy bertanya kepada seorang pendeta atau pemimpin Yahudi yang bernama Ka`b bin Asyraf mengenai mana yang lebih baik agamanya antara agama yang dibawa Nabi Muhammad SAW dengan agama kaum Kuraisy tersebut. Ka`b bin Asyraf menjawab bahwa agama merekalah yang lebih baik dari pada agamanya Nabi. Maka turun ayat tersebut di atas sebagai kritik kepada Ka`b bin

¹⁰⁷ Joseph T. Sampson, *Dictionary of World Literary Term`s...*, hal. 322.

¹⁰⁸ A.W. Munawwir, *Kamus Al- Muanwwir Arab-Indonesia Terlengkap...*, hal. 176.

¹⁰⁹ Al-Raghib Al-Aṣḥānī, *Mu`jam Mufradāt Alfaz Al-Qur`ān...*, hal. 90.

¹¹⁰ John A. Saliba, *Homo Religiosus in Mircea Eliade...*, hal. 83.

Asyraf yang telah memperoleh pengetahuan tentang Al-Kitab dan mempercayai Allah sebagai Tuhan sesungguhnya, namun tetap berlaku musyrik dengan membenarkan kepercayaan kaum Kuraisy terhadap berhala atau *al-jibt* (الْجِبْتُ) bahkan berpendapat menyalahkan ajaran Nabi dan membenarkan ajaran kaum Kuraisy yang sesat.¹¹¹

Kata *al-jibt* (الْجِبْتُ) secara umum bisa berarti segala sesuatu selain Allah yang dipertuhankan dan disembah. Sedangkan secara khusus bisa berarti setan.¹¹² Makna kata *al-jibt* ini juga disebutkan dalam *Tafsīr Al-Ṭabarī* baik secara umum maupun secara khusus. Secara umum kata ini dimaknai sebagai suatu nama, baik diperuntukan nama seseorang, benda, atau selainnya yang bukan ditujukan kepada Allah. Nama selain Allah tersebut kemudian dimuliakan atau diagungkan serta selanjutnya dijadikan sembah atau Tuhan yang kedudukannya serupa dengan Allah. Sedangkan secara khusus kata tersebut bisa diartikan sebagai patung berhala, setan, para dukun, atau tukang sihir yang diagungkan seperti Tuhan hingga dijadikan sembah.¹¹³

Dari penjelasan kata *al-jibt* (الْجِبْتُ) baik secara umum maupun khusus yang terdapat dalam ayat ke-51 Surah al-Nisā` dan tafsirnya yang disertai juga sebab turunnya sebagaimana disebutkan di atas, maka dapat diungkap bahwa kata *al-jibt* (الْجِبْتُ) yang maknanya adalah segala sesuatu selain Allah yang disembah seperti patung berhala, setan, dukun, atau tukang sihir menjadi memungkinkan sekali untuk disebut sebagai salah satu simbol syirik dalam al-Qur`an pada pembahasan ini, karena kata tersebut dalam konsep simbol menjadi sesuatu yang mewakili sesuatu yang lain.

¹¹¹ Jalāluddīn Al-Suyūṭī, *Lubāb Al-Nuqūl fī Asbāb Al-Nuzūl...*, hal. 170.

¹¹² Lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur`an Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur`an dan Terjemahnya...*, hal. 87.

¹¹³ Muḥammad Ibnu Jarīr Al-Ṭabarī, *Tafsīr Al-Ṭabarī Jilid 7...*, hal. 190-207.

Kedua, kata *al-tōgūt* (الطَّاعُوتُ). Secara bahasa, kata ini berasal dari kata *tōgā* (طَغَى) yang berarti melampaui batas, kejam, menindas, berbuat sewenang-wenang, pengingkaran kepada kebenaran yang berasal dari Allah, meninggi (sombong), atau melebihi ketentuan yang ada. Kata ini dalam al-Qur`an dengan berbagai derivasinya diulang sebanyak 39 kali pada 27 surat dalam 39 ayat.¹¹⁴ Sedangkan secara istilah kata *al-tōgūt* (الطَّاعُوتُ) diartikan segala sesuatu yang menjadi tandingan terhadap keesaan Allah.¹¹⁵ Atau juga bisa berarti segala sesuatu yang disembah selain Allah.¹¹⁶

Pada dasarnya rumusan kata *al-tōgūt* ini sebagai kata yang mewakili simbol syirik dalam Al-Qur`an serupa dengan rumusan pada kata *al-jibt* (الْجِبْتُ). Rumusannya pun berpijak pada Surah al-Nisā`/4: 51 yang menyebutkan dua kata tersebut bersamaan sebagaimana telah dikemukakan terdahulu.

Meskipun ada keserupaan di antara dua kata itu, namun asumsi dasar yang membedakan keduanya tetap ada. Misalnya pada ayat ke-256 dalam Surah al-Baqarah yang disebutkan kata *al-tōgūt* (الطَّاعُوتُ) tanpa disertai dengan kata *al-jibt* (الْجِبْتُ), melainkan sendiri kata itu disebutkan sebagai suatu hal yang berlawanan dengan iman kepada Allah.¹¹⁷ Menurut Muḥammad Mutawallī Al-Sha`rawī bahwa dalam ayat ini mengingkari *al-tōgūt* (الطَّاعُوتُ) lebih dahulu disebutkan dari pada keimanan kepada Allah, karena hal ini menjadi lambang atau isyarat agar membersihkan hati terlebih dahulu dari kekufuran sebelum mengisinya dengan iman yang mantap kepada Allah.¹¹⁸

¹¹⁴ Ibnu Manẓūr, *Lisān Al-`Arab*, Beirut: Dār Ihya al-Turath al-`Arabī, 1991, Jilid VIII, hal. 169-1703.

¹¹⁵ Laila Sari Masyhur, "Thagut dalam Al-Qur`an," dalam *Jurnal Ushuluddin*, Vol. 18, No. 2, Tahun 2012, hal. 179.

¹¹⁶ Al-Raghib Al-Aṣṣfahānī, *Mu`jam Mufradāt Alfāz Al-Qur`ān...*, hal. 314.

¹¹⁷ Lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur`an Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur`an dan Terjemahnya...*, hal. 42.

¹¹⁸ Muḥammad Mutawallī Al-Sha`rawī, *Tafsīr Al-Sha`rawī*, t.kp: Dār al-Akhhbār al-Yaum, 1991, Jilid 2, hal. 1120.

Dalam konteks yang lain kata *al-tōgūt* (الطَّاعُوتُ) yang dimaknai sebagai seorang penguasa yang zalim dengan hukum yang menyimpang dan tidak menegakkan keadilan seperti dalam penafsiran Surah al-Nisā`/4:60 yang dikemukakan oleh Hamka. Kata ini juga diartikan sebagai seseorang yang bersikap sewenang-wenang dalam mengambil segala keputusan yang harus ditaati oleh pengikutnya. Sehingga menjadikan orang tersebut sebagai sembahyan yang serupa kedudukannya dengan Tuhan.¹¹⁹

Atau juga kata tersebut berhubungan dengan perintah berperang melawan orang-orang kafir yang membela *al-tōgūt* yaitu membela nilai-nilai jahat dari setan yang selalu mengajak kepada permusuhan dan kemunkaran di muka bumi ini. Penjelasan ini sebagaimana yang ditafsirkan oleh Shihab pada Surah al-Nisā` ayat yang ke-76.¹²⁰

Dari uraian di atas, maka dapat ditarik kesimpulan mengenai simbolisasi syirik dalam Al-Qur`an yaitu bahwa kata *al-tōgūt* (الطَّاعُوتُ) yang dapat mewakili simbol syirik dalam Al-Qur`an, karena secara khusus kata ini memberikan isyarat bahwa adanya penyembahan terhadap berhala dan para penguasa zalim yang menggunakan hukum sewenang-wenang serta selalu membuat kemunkaran. Sedangkan secara umum kata tersebut serupa maknanya dengan kata *al-jibt* (الجِبْتُ) yaitu segala sesuatu selain Allah yang disembah. Jadi baik kata *al-jibt* (الجِبْتُ) maupun kata *al-tōgūt* (الطَّاعُوتُ) dalam konsep simbol menjadi sesuatu yang mewakili sesuatu yang lain. Keduanya bisa menjadi simbol syirik pada simbolisasi dalam Al-Qur`an.

¹¹⁹ Hamka, *Tafsir Al- Azhar Juzu` V...*, hal. 140.

¹²⁰ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an Volume 2...*, hal. 621.

B. Konotasi Positif dan Negatif Sinkretisme dalam Perspektif Al-Qur`an

Konotasi positif dan negatif sinkretisme dalam perspektif Al-Qur`an dilatarbelakangi fenomena pro dan kontra antara paradigma deskriptif dan normatif terhadap sinkretisme. Bagi paradigma deskriptif sinkretisme dapat berkonotasi positif, karena dapat menciptakan keharmonisan dua agama yang berbeda; mengharmoniskan antara agama dan budaya lokal; melahirkan kebudayaan baru yang lebih baik; dan mentransformasikan ke arah yang lebih baik bagi seluruh umat dalam kerukukunan beragama.¹²¹ Sedangkan bagi aliran normatif sinkretisme memiliki banyak sekali kekeliruan sehingga berkonotasi negatif seperti sinkretisme mereduksi pemahaman suatu agama yang ada; sinkretisme tidak mempermasalahkan murni atau tidak murninya suatu ajaran agama; dan sinkretisme sebagai proses desakralisasi ajaran suatu agama.¹²²

Untuk menjembatani dua pandangan di atas inilah deskripsi dalam perspektif Al-Qur`an terhadap konotasi positif dan negatif sinkretisme dikemukakan. Adapun pembahasannya meliputi: *Pertama*, istilah sinkretisme dalam Al-Qur`an; *Kedua*, konotasi positif sinkretisme dalam Al-Qur`an; dan *Ketiga*, konotasi

¹²¹ Mohamad Maulana Magiman, "Ritual "Makan Tahun" Masyarakat Kedayan di Kampung Selanyau," *Disertasi*, Kuala Lumpur: Universitas Malaya, 2012, hal. 101. Lihat juga: Nur Syam, "Tradisi Islam Lokal Pesisiran: Studi Kontruksi Sosial Upacara pada Masyarakat Pesisir Palang Tuban Jawa Timur," *Disertasi*, Surabaya: Universitas Airlangga, 2012, hal. 70. Alifudin, *Islam Buton: Interaksi Islam Dengan Budaya Lokal*, Jakarta: Depag, 2007, hal. 395. Dan juga: Suripan Sadi Hutomo, *Sinkretisme Jawa-Islam*, Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 2001, hal. 78. Serta lihat juga: Deden Sumpena, "Islam dan Budaya Lokal: Kajian terhadap Internalisasi Islam dan Budaya sunda," dalam *Jurnal Ilmu Dakwah*, Vol. 6, No. 191, Tahun 2012, hal. 23.

¹²² Anis Malik Toha, *Tren Pluralisme Agama Tinjauan Kritis*, Depok: Perspektif Kelompok Gema Insani, 2015, hal. 92. Lihat juga: Ros Aiza Mohd Mokhtar, "Sinkretisme dalam Adat Tradisi Islam," dalam *Jurnal Ushuluddin Universiti Malaya Sabah*, Vol. 43, Tahun 2016, hal. 72. Dan: Hamka, *Beberapa Tantangan Terhadap Ummat Islam di Masa Kini (Secularisme, Syncritisme dan Ma'siat)*, Jakarta: Penerbit Bulan Bintang, 1970, hal. 13. Dan juga: Bhennita Sukmawati, "Sinkretisme Pada Suku Madura," *Disertasi*, Malang: Universitas Muhammadiyah, 2015, hal. 90. Serta: Simuh, *Mistik Islam Kejawen Raden Ngabehi Ranggawarsita*, Jakarta: UI Press, 1988, hal. 2.

negatif sinkretisme dalam Al-Qur`an. Berikut penjelasannya masing-masing.

1. Istilah Sinkretisme dalam Al-Qur`an

Istilah sinkretisme diartikan dalam KBBI sebagai paham atau aliran baru yang merupakan perpaduan dari berbagai paham atau aliran yang berbeda untuk mencari keserasian, keseimbangan atau keharmonisan.¹²³ Dalam bahasa Yunani istilah sinkretisme disebut dengan *synkretizien* atau *synkretismos*, sedangkan dalam bahasa Inggrisnya disebut *syncretism* yang artinya menggabungkan atau menyatukan (*to combine*).¹²⁴ Adapun dalam pengertian yang umum sinkretisme ialah proses percampuran, pembauran, dan penyatuan, antara unsur-unsur yang berbeda, seperti antara budaya dengan budaya, agama dengan agama, atau agama dengan budaya.¹²⁵

Dalam bahasa Arab sinkretisme diistilahkan dengan beberapa kata seperti *tawfīqiyyah* (تَوْفِيقِيَّةٌ), *al-tawfīq baina al-mu`taqadāt* (التَّوْفِيقُ بَيْنَ الْمُعْتَقَدَاتِ), *talfīqiyyah* (تَلْفِيقِيَّةٌ), *imtizājiyyah* (إِمْتِزَاجِيَّةٌ), atau *takhlīṭ* (تَخْلِيطٌ), yang artinya menggabungkan atau mencampurkan.¹²⁶ Semua istilah ini tidak disebutkan secara jelas dalam Al-Qur`an sebagai istilah sinkretisme. Meskipun demikian ada dua kata dalam Al-Qur`an yang bersinonim makna zahirnya dengan sinkretisme sebagai proses

¹²³ Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) Kamus Versi Online/Daring (Dalam Jaringan), "Sinkretisme," dalam <https://kbbi.web.id/sinkretisme>. Diakses pada 28 Mei 2020

¹²⁴ Catherine Soaner, ed., *Oxford Dictionary, Thesaurus and Word Power Guide*, New York: Oxford University Press Inc., 2001, hal. 512. Lihat juga: William L. Reese, *Dictionary of Philosophy and Religion*, New Jersey: Humanities Press Inc., 1980, hal. 564. Dan lihat juga: Bouyer L., *Dictionnaire Théologique*, Tournai: Desclée, 1963, hal. 614.

¹²⁵ A. Belford, *The Encyclopedia Americana International Edition*, Connecticut: Grolier Incorporated, 1996, hal. 180. Lihat juga: Rick Brown, "Contextualization Without Syncretism," dalam *International Journal of Frontier Missions*, Vol. 23, No. 3, Tahun 2006, hal. 127-133.

¹²⁶ Debs Muhammad, *Mu`jam al-`Ulūm al-Ijtima`iyyah*, Beirut: Academia, 1993, hal. 331. Dan lihat juga: Ahmad Zaki Badawi, *Mu`jam Mustalahāt al-`Ulūm al-Ijtima`iyyah*, Beirut: Maktabah Lubnan, t.t., hal. 419. Serta lihat juga: Munir Baalbaki, *al-Mawrid*, Beirut: Dar Elm Malayin, 1969, hal. 349.

percampuran seperti kata *al-imtizāj* (الْإِمْتِزَاجُ) dan kata *takhlīt* (تَخْلِيطٌ) atau *al-ikhṭilāt* (الْإِخْتِلَاطُ).

Pertama, kata *al-imtizāj* (الْإِمْتِزَاجُ) yang artinya bercampur. Kata ini sinonim dengan kata *al-ikhṭilāt* (الْإِخْتِلَاطُ).¹²⁷ Dalam kitab *Al-Mu`jam Al-Mufahras li Alfāz Al-Qur`ān Al-Karīm*, kata ini ditemui dengan kata *mizāj* (مِزَاجٌ) pada tiga ayat yaitu dalam Surah al-Insan/5 :76 dan 17, serta dalam Surah al-Muṭoffifin/27 :83.¹²⁸ Salah satu contoh ayatnya yaitu:

وَمِزَاجُهُ مِنْ تَسْنِيمٍ ﴿٢٧﴾

Dan campuran anggur murni itu adalah dari sumber tasnim.
(al-Muṭoffifin/83: 27)

Ayat di atas mengungkapkan adanya campuran anggur murni dengan unsur lain yang bersumber dari *tasnim* yakni mata air khusus bagi hamba-hamba Allah yang dekat dengan-Nya.¹²⁹ Ayat ini dijadikan contoh kata *al-imtizāj* (الْإِمْتِزَاجُ) sebagai perwakilan istilah sinkretisme dalam Al-Qur`an, karena secara bahasa kata tersebut bersinonim dengan makna sinkretisme yakni terjadinya proses bercampurnya dua atau lebih unsur yang ada. Dari maksud dan makna ayat tersebut di atas serta dua ayat lain yang terdapat dalam Surah al-Insan ayat ke-5 dan ke-17, dapat ditarik kesimpulan bahwa kata *al-imtizāj* (الْإِمْتِزَاجُ) juga bisa menjadi istilah sinkretisme dalam Al-Qur`an yang berkonotasi positif.¹³⁰

Kedua, kata *al-ikhṭilāt* (الْإِخْتِلَاطُ) artinya juga bercampur.¹³¹

¹²⁷ A.W. Munawwir, *Kamus Al-Muanawwir Arab-Indonesia Terlengkap...*, hal. 1426.

¹²⁸ Muḥammad Fūad `Abd al-Bāqī, *Al-Mu`jam Al-Mufahras li Alfāz Al-Qur`ān Al-Karīm*, hal. 763.

¹²⁹ Lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur`an Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur`an dan Terjemahnya...*, hal. 588. Lihat juga: Ibnu Katsier, *Terjemah Singkat Tafsir Ibnu Katsier* (terjemahan Salim Bahreisy dan Said Bahreisy), Surabaya: PT Bina Ilmu, 1988, Jilid 8, hal. 296.

¹³⁰ Malek Bennabi, *Islam and History of Society* (terjemahan Asma Rashid), Islamabad: Islamic Research Institute, 1988, hal. 101-102.

¹³¹ A.W. Munawwir, *Kamus Al-Muanawwir Arab-Indonesia Terlengkap...*, hal. 293.

Menurut Al-Aṣfahānī, kata ini lebih umum maknanya dari pada kata *al-imtizāj* (الْإِمْتِزَاج).¹³² Dalam kitab *Al-Mu'jam Al-Mufabhras li Alfāz Al-Qur`ān Al-Karīm*, kata *al-ikhṭilāt* (الْإِخْتِلَاط) tercatat enam kali yaitu pada Surah al-Baqarah/2: 220; Surah al-An`ām/6: 146; Surah al-Taubah/9: 102; Surah Yūnus/10: 24; Surah Kahfi/18: 45; dan Surah Sad/38: 24.¹³³

Dari keenam ayat ini, makna zahir kata *al-ikhṭilāt* (الْإِخْتِلَاط) dan makna zahir ayatnya terkait dengan suatu proses terjadinya percampuran. Misalnya dalam ayat ke-146 dari Surah al-An`ām yang menyebutkan kata tersebut untuk daging hewan ternak yang bercampur dengan tulang yang dihalalkan Allah untuk orang Yahudi.¹³⁴ Contoh lain dalam ayat ke-220 dalam Surah al-Baqarah, kata *al-ikhṭilāt* dalam ayat ini digunakan untuk mengemukakan kebolehan bercampur baur dengan anak-anak yatim atau mempergauli mereka secara baik sebagai keluarga.¹³⁵ Dalam Surah Yūnus/10: 24 dan Surah Kahfi/18: 45, kata *al-ikhṭilāt* ini digunakan untuk menjelaskan proses terjadinya kesuburan tanah yang dibasahi hujan atau dalam konteks ini tanah yang dicampur dengan air hujan.¹³⁶ Dari beberapa ayat dan penggunaan kata *al-ikhṭilāt* tersebut, maka kata ini tampak berkonotasi positif.

Sedangkan dua ayat lagi yaitu pada Surah al-Taubah/9: 102 dan Surah Sad/38: 24 tampak kata *al-ikhṭilāt* tersebut berkonotasi negatif sebagai perwakilan istilah sinkretisme yang bermakna percampuran antara unsur-unsur yang berbeda, karena kedua ayat tersebut menjelaskan terjadinya proses

¹³² Al-Raghib Al-Aṣfahānī, *Mu'jam Mufradāt Alfaz Al-Qur`ān*, hal. 161. Lihat juga: A.W. Munawwir, *Kamus Al-Muanuwir Arab-Indonesia Terlengkap...*, hal. 1426.

¹³³ Muḥammad Fūad `Abd al-Bāqī, *Al-Mu'jam Al-Mufabhras li Alfāz Al-Qur`ān Al-Karīm...*, hal. 293.

¹³⁴ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an Volume 3...*, hal. 713.

¹³⁵ Sayyid Qutb, *Fi Zilāl Al-Qur`ān Juz 1...*, hal. 123.

¹³⁶ Lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur`an Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur`an dan Terjemahnya...*, hal. 211 dan 298.

percampuran antara amal baik dan amal buruk. Berikut kedua ayat ini yang disertai penafsirannya dikemukakan sebagai perwakilan yang relevan dengan istilah sinkretisme dalam Al-Qur`an. Ayat yang dimaksud adalah:

... وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْخَالِطَاءِ لَيَبْغِي بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ
 وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ ... ﴿٣٨﴾

Dan sesungguhnya kebanyakan dari orang-orang yang berserikat itu sebahagian mereka berbuat aniaya zalim kepada sebahagian yang lain, kecuali orang-orang yang beriman dan mengerjakan amal yang saleh, dan amat sedikit kelompok mereka ini ... (Sad/38: 24)

Dalam *Tafsīr Al-Ṭabarī* dikemukakan bahwa ayat ini menceritakan tentang kezaliman seseorang yang meminta seekor kambing padahal sudah memiliki sembilan puluh sembilan ekor kambing kepada seseorang yang hanya mempunyai satu ekor kambing. Peristiwa ini merupakan perumpamaan yang ditujukan kepada Nabi Daud AS yang pernah melakukan kesalahan karena menikahi seorang wanita lagi padahal sudah mempunyai sembilan puluh sembilan istri. Istri yang keseratusnya itu awalnya adalah bersuamikan komandan perang yang sengaja ditugaskan oleh Nabi Daud AS untuk berperang sampai mati syahid. Cara yang dilakukan oleh Nabi Daud AS inilah yang menjadi kezaliman sehingga membuatnya tersungkur bersujud untuk bertaubat kepada Allah SWT. Selanjutnya ayat ini menyebutkan kata *khulāṭā* (الْخَالِطَاءِ) berkonotasi negatif yang artinya orang yang berserikat dengan maksud mencampuradukan iman dengan kezaliman.¹³⁷ Disinilah kata *al-ikhṭilāṭ* (الِإِخْتِلَاطُ) berfungsi sebagai istilah yang mewakili sinkretisme dalam Al-Qur`an.

¹³⁷ Muḥammad Ibnu Jarīr Al-Ṭabarī, *Tafsīr Al-Ṭabarī Jilid 22...*, hal. 125-126.

Terkait dengan kata *al-ikhṭilāt* (الإِخْتِلَاطُ) dalam fungsinya mencampuradukan antara iman dan kezaliman, maka ayat yang relevan berikutnya adalah:

وَعَاخِرُونَ أَعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَعَاخِرَ سَيِّئًا عَسَىٰ اللَّهُ أَن يَتُوبَ عَلَيْهِمْ
 إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٣٩﴾

Dan orang-orang yang mengakui dosa-dosa mereka, mereka mencampuradukan pekerjaan yang baik dengan pekerjaan yang buruk. Mudah-mudahan Allah menerima taubat mereka. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun dan Maha Penyayang. (al-Taubah/9: 102)

Sebab turunnya ayat di atas berkenaan dengan Abu Lubabah dan lima orang temannya yang menyesal merasa berdosa, karena mencampurkan keimanannya dengan perilaku buruk. Perilaku buruk yang mereka rasakan adalah tidak ikut serta berperang bersama Rasulullah SAW. Kemudian mereka menyesal dengan perilaku ini, dan memohon ampunan kepada Allah melalui pemaafan yang diberikan Rasulullah SAW.¹³⁸

Menurut Hamka mereka dimaafkan oleh Rasulullah SAW dan mempunyai harapan untuk diampuni oleh Allah. Mereka adalah orang-orang yang mencampuradukan amalan yang baik dengan amalan yang buruk kemudian menyesal. Menurutnya, apabila dihubungkan dengan ayat sebelumnya yang menyebutkan kelompok orang-orang munafik, maka mereka belum termasuk orang munafik, akan tetapi mereka mengerjakan amal shaleh yang terkadang masih melakukan amal buruk.¹³⁹ Tafsiran ayat seperti ini juga dikemukakan oleh Ibnu Kathīr yang mengatakan bahwa sekelompok orang tersebut meskipun malas berperang mengikuti Rasulullah SAW, akan tetapi mereka masih mempunyai amal baik, namun amal baik mereka masih dicampuri dengan

¹³⁸ Jalāluddīn Al-Suyūṭī, *Lubāb Al-Nuqūl fī Asbāb Al-Nuzūl...*, hal. 300.

¹³⁹ Hamka, *Tafsir Al- Azhar Juzu` XI...*, hal. 28.

amal-amal lain yang buruk.¹⁴⁰

Dengan demikian kata *al-imtizāj* (الْإِمْتِزَاجُ) dan kata *al-ikhṭilāt* (الْإِخْتِلَاطُ), mewakili istilah sinkretisme dalam Al-Qur`an, karena arti keduanya bersinonim dengan arti sinkretisme sebagai proses bercampurnya dua atau lebih unsur yang ada. Misalnya pada kata *al-imtizāj* (الْإِمْتِزَاجُ) dalam ayat ke-27 Surah al-Muṭoffifin yang menjelaskan percampuran yang berkonotasi positif berupa minuman anggur murni dengan mata air di surga. Sedangkan contoh ayat-ayat kata *al-ikhṭilāt* (الْإِخْتِلَاطُ) selain berkonotasi positif juga berkonotasi negatif yang terkait dengan istilah sinkretisme, seperti dalam ayat ke-102 Surah al-Taubah yang menyebutkan orang yang mencampurkan amalan baik dengan amalan buruk. Penjelasan ini selanjutnya mengkoneksikan pembahasan mengenai konotasi positif dan negatif sinkretisme dalam Al-Qur`an.

2. Konotasi Positif Sinkretisme dalam Al-Qur`an

Konotasi positif sinkretisme dalam Al-Qur`an berdasarkan pada beberapa pandangan yang bersifat deskriptif terhadap sinkretisme. Misalnya pandangan Siti Khatimah dalam disertasinya yang menyatakan bahwa tidak semua sinkretisme melahirkan amalan bidah atau syirik.¹⁴¹ Bahkan menurut Nur Syam sinkretisme justru dapat memperkuat ajaran Islam secara transformatif.¹⁴² Begitu juga dengan Mohammad Maulana Magiman yang mengungkapkan bahwa sinkretisme berdampak positif bagi perkembangan dakwah Islam.¹⁴³ Dalam narasi yang sama dengan Magiman, Deden Sumpena menyebutkan bahwa

¹⁴⁰ Ibnu Kathīr, *Tafsīr Al-Qur`ān Al-`Azīm Jilid 2...*, hal. 120. Lihat juga: Ibnu Katsier, *Terjemah Singkat Tafsir Ibnu Katsier Jilid IV...*, hal. 130.

¹⁴¹ Siti Khatimah, "Sinkretisme Agama Dalam Sistem Moralitas Jawa," *Disertasi*, Semarang: Universitas Islam Negeri Walisongo, 2015, hal. 254.

¹⁴² Nur Syam, "Tradisi Islam Lokal Pesisiran: Studi Kontruksi Sosial Upacara pada Masyarakat Pesisir Palang Tuban Jawa Timur," *Disertasi...*, hal. 209.

¹⁴³ Mohamad Maulana Magiman, "Ritual "Makan Tahun" Masyarakat Kedayan di Kampung Selanyau," *Disertasi...*, hal. 102.

sinkretisme berkonotasi positif, karena dapat melahirkan budaya Islami.¹⁴⁴ Umma Farida mendukung pendapat Sumpena tersebut dengan kesimpulannya bahwa sinkretisme berkonotasi positif karena bisa melahirkan budaya tauhid.¹⁴⁵

Semua pandangan di atas yang menyatakan sinkretisme berkonotasi positif merujuk kepada fenomena sinkretisme secara universal yang biasa muncul dalam perkembangan suatu agama.¹⁴⁶ Kemunculannya merupakan wujud harmonis antara agama dengan perkara yang berbeda.¹⁴⁷ Misalnya antara Islam dengan budaya lain yang memformulasikan ritual slametan di Nusantara.¹⁴⁸ Contoh lainnya yakni melahirkan simbol-simbol keislaman yang khas,¹⁴⁹ kemudian menjadi suatu kebudayaan yang khusus bernilai positif.¹⁵⁰

Kebudayaan Islam yang khas hasil dari proses sinkretisme seperti di atas terjadi karena memang ajaran tauhid bersifat adaptif dan akomodatif terhadap budaya lokal, serta mempertimbangkan proses asimilasi, akulturasi dan integrasi antara Islam dan budaya.¹⁵¹ Dari sini tampak jelas inklusivitas

¹⁴⁴ Deden Sumpena, "Islam dan Budaya Lokal: Kajian terhadap Internalisasi Islam dan Budaya sunda," dalam *Jurnal Ilmu Dakwah*..., hal. 59.

¹⁴⁵ Umma Farida, "Islam Pribumi dan Islam Puritan: Ikhtiar Menemukan Wajah Islam Indonesia Berdasar Proses Dialektika Pemeluknya dengan Tradisi Lokal," dalam *Jurnal Fikrah*, Vol. 3, No. 1, Tahun 2015, hal. 25.

¹⁴⁶ J.H Kamstra, *Encounter or Syncretism: The Intial Growth of Japanese Buddhism*, Leiden: E.J. Brill, 1967, hal. 23 dan 217.

¹⁴⁷ Michael Pye, "Syncretisme and Ambiguity," dalam *Numen: International Review for the History of Religions*, Vol.18, No. 2, Tahun 1971, hal. 93.

¹⁴⁸ Nur Syam, "Tradisi Islam Lokal Pesisiran: Studi Kontruksi Sosial Upacara pada Masyarakat Pesisir Palang Tuban Jawa Timur," *Disertasi*..., hal. 70. Lihat juga: Mohamad Maulana Magiman, "Ritual "Makan Tahun" Masyarakat Kedayan di Kampung Selanyau," *Disertasi*..., hal. 101. Dan juga: A. Kholil, "Agama dan Ritual Slametan: Deskripsi Antropologis Keberagamaan Masyarakat Jawa," dalam *Jurnal el-Harakah*, Vol. 11, No. 1, Tahun 2009, hal. 92.

¹⁴⁹ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam Interpretasi Untuk Aksi*..., hal. 230-237, dan 268.

¹⁵⁰ Suripan Sadi Hutomo, *Sinkretisme Jawa-Islam*..., hal. 78.

¹⁵¹ Moh Soehadha, "Tauhid Budaya Strategi Sinergitas Islam dan Budaya Lokal dalam Perspektif Antropologi Islam," dalam *Jurnal TARJIH*, Vol. 13, No. 1, Tahun 2016, hal, 22. Lihat juga: Umma Farida, "Islam Pribumi dan Islam Puritan: Ikhtiar Menemukan Wajah Islam Indonesia Berdasar Proses Dialektika Pemeluknya dengan Tradisi Lokal," dalam *Jurnal Fikrah*..., hal. 18.

ajaran tauhid dalam Islam dengan sesuatu yang lain.¹⁵² Apabila sesuatu yang lain itu adalah agama lain, budaya, atau filsafat, maka dalam konteks pembahasan ini, inklusivitas Islam memberikan konotasi positif bagi sinkretisme.

Beberapa bukti inklusivitas Islam dengan sesuatu yang lain sehingga menjadikan sinkretisme berkonotasi positif dalam Al-Qur`an yaitu, *Pertama*, Islam membenarkan dan memelihara kitab suci terdahulu seperti yang dimiliki oleh umat Yahudi dan Nasrani sebagaimana dikemukakan dalam ayat berikut di bawah ini:

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴿٥٨﴾

Dan Kami telah turunkan kepadamu Al-Qura`n dengan membawa kebenaran, membenarkan apa yang sebelumnya, yaitu kitab-kitab (yang diturunkan sebelumnya) dan batu ujian terhadap kitab-kitab yang lain itu; maka putuskanlah perkara mereka menurut apa yang Allah turunkan dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu mereka dengan meninggalkan kebenaran yang telah datang kepadamu. Untuk tiap-tiap umat di antara kamu, Kami berikan aturan dan jalan yang terang. Sekiranya Allah menghendaki, niscaya kamu dijadikan-Nya satu umat (saja), tetapi Allah hendak menguji kamu terhadap pemberian-Nya kepadamu, maka berlomba-lombalah berbuat kebajikan. Hanya kepada Allah-lah kembali kamu semuanya, lalu diberitahukan-Nya kepadamu apa yang telah kamu perselisihkan itu. (al-Māidah/5: 48)

Ayat ini menegaskan bahwa Al-Qur`an yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW untuk membenarkan kitab-kitab sebelumnya.¹⁵³ Dalam penafsiran lain disebutkan bahwa

¹⁵² Yusuf Al-Qaradhawi, *Islam Inklusif dan Eksklusif* (terjemahan Nabhani Idris), Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2008, hal. 47.

¹⁵³ Muḥammad Ibnu Jarīr Al-Ṭabarī, *Tafsīr Al-Ṭabarī Jilid 9...*, hal. 67.

ayat ini mengemukakan adanya syariat yang bermacam-macam pada setiap umat.¹⁵⁴ Adanya perbedaan syariat tersebut menjadi titik tolak untuk berkompetisi menuju kebaikan dan saling terbuka untuk memahaminya.¹⁵⁵ Sikap terbuka inilah yang bisa menjadikan sinkretisme antara Islam dan agama lain berkonotasi positif dalam Al-Qur`an, apabila pemahaman yang diperoleh darinya semakin memperkuat keyakinan kepada Allah SWT, seperti yang dianjurkan oleh Al-Qur`an itu sendiri, sebagai berikut:

فَإِنْ كُنْتُمْ فِي شَكٍّ مِّمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَسْأَلِ الَّذِينَ يَقْرَأُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ لَقَدْ جَاءَكَ الْحَقُّ
مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ ﴿٩٤﴾

Maka jika kamu (Muhammad) berada dalam keraguan tentang apa yang Kami turunkan kepadamu, maka tanyakanlah kepada orang-orang yang membaca kitab sebelum kamu. Sesungguhnya telah datang kebenaran kepadamu dari Tuhanmu, sebab itu janganlah sekali-kali kamu termasuk orang-orang yang ragu-ragu. (Yūnus/10: 94)

Ayat ini menganjurkan kepada Rasulullah SAW agar bertanya kepada orang-orang yang membaca kitab-kitab sebelum Al-Qur`an diturunkan kepadanya, apabila ia ragu akan status kenabiannya. Meskipun Rasulullah SAW pada dasarnya tidak ragu dengan hal tersebut.¹⁵⁶ Menurut Kamal Faqih Imani dalam tafsirnya bahwa sebenarnya maksud ayat ini adalah perintah yang ditujukan untuk orang-orang yang ragu akan kebenaran risalah yang dibawa Rasulullah SAW agar terbuka mempelajari kitab-kitab sebelum Al-Qur`an.¹⁵⁷ Orang-orang yang ragu ini bisa dari non-muslim atau pun dari

¹⁵⁴ Depag RI, *Al-Qur`an & Tafsirnya* (Edisi yang Disempurnakan), Jakarta: Departemen Agama RI, 2004, Jilid 2, hal. 208.

¹⁵⁵ TIM Penyusun Tafsir Tematik Departemen Agama RI, *Tafsir Al-Qur`an Tematik Al-Tafsir Al-Maudū'i Etika Berkeluarga, Bermasyarakat, dan Berpolitik*, Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur`an Departemen Agama RI, 2009, Seri 3, hal. 81.

¹⁵⁶ Muḥammad Ibnu Jarīr Al-Ṭabarī, *Tafsīr Al-Ṭabarī Jilid 13...*, hal. 739.

¹⁵⁷ Kamal Faqih Imani, *Tafsir Nurul Qur'an Sebuah Tafsir Sederhana Menuju Cahaya Al-Qur'an* (terjemahan Ahsin Muhammad), Jakarta: Al-Huda, 2006, Jilid 7, hal. 158.

kalangan Islam itu sendiri.¹⁵⁸ Singkatnya adalah siapapun yang ragu dengan kenabian Muhammad SAW, maka diperintahkan untuk bertanya kepada ulama-ulama orang Yahudi dan Nasrani yang mempelajari Taurat dan Injil, begitu kata Shihab.¹⁵⁹ Dari tafsiran ayat ini, maka semakin jelas konotasi positif sinkretisme dalam Al-Qur`an antara Islam dan agama Yahudi serta Nasrani, apabila bukti kebenaran dari dua agama tersebut semakin memperkuat keimanan kepada kenabian Muhammad SAW.

Kedua, bukti inklusivitas Islam dengan sesuatu yang lain sehingga menjadikan sinkretisme berkonotasi positif dalam Al-Qur`an yaitu Islam pada masa Rasulullah SAW mempertahankan budaya atau tradisi yang baik dan menenyapkan tradisi atau adat yang batil dan buruk dari masyarakat Arab jahiliyah saat itu. Salah satu contohnya adalah ibadah haji yang tata caranya dilestarikan oleh Islam padahal ia telah lama menjadi tradisi yang turun temurun dilakukan oleh masyarakat Arab pra-Islam. Namun setelah Islam datang tata cara ibadah haji yang buruk dilenyapkan, seperti menghilangkan thawaf sambil telanjang.¹⁶⁰ Ayat Al-Qur`an yang relevan dengan konteks ini adalah Surah al-Baqarah ayat ke-200, yaitu:

فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا فَعِنَ النَّاسِ مَن
يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِن خَلْقٍ ﴿٢٠٠﴾

Apabila kamu telah menyelesaikan ibadah hajimu, maka berdzikirlah dengan menyebut Allah, sebagaimana kamu menyebut-nyebut dengan bangga nenek moyangmu, atau (bahkan) berdzikirlah lebih banyak dari itu. Maka di antara manusia ada orang yang bendoa: “Ya Tuhan kami, berilah kami (kebaikan) di dunia”, dan tiadalah baginya bahagian (yang menyenangkan) di akhirat. (al-Baqarah/2: 200)

¹⁵⁸ Hamka, *Tafsir Al- Azhar Juzu` XI...*, hal. 315.

¹⁵⁹ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an Volume 5...*, hal. 507.

¹⁶⁰ Yusuf Al-Qaradhawi, *Islam Inklusif dan Eksklusif...*, hal. 50.

Ayat tersebut di atas ditafsirkan oleh Hamka yaitu bahwa kebiasaan atau tradisi bangsa Arab jahiliyah sebelum Islam datang, apabila mereka selesai wukuf di padang Arafah, mereka menyebut-nyebut nenek moyang mereka dengan keras untuk kebanggaan. Namun setelah Islam datang tradisi atau adat yang menjadi kebiasaan masyarakat Arab ini tidak dihilangkan seluruhnya akan tetapi diganti dengan cara menyebut nama Allah dengan penuh semangat dan rasa syukur pada-Nya.¹⁶¹

Menghilangkan tradisi buruk dan mempertahankan tradisi baik dalam pelaksanaan ibadah haji ini mempertegas kembali konotasi positif sinkretisme Islam dan budaya dalam perspektif Al-Qur`an. Apalagi ketika Islam disebarkan di suatu daerah yang mempunyai budaya tertentu, sebagaimana yang pernah dilakukan oleh Walisongo di Nusantara.¹⁶² Misalnya beberapa tradisi Jawa hasil dari sinkretisme dengan Islam yang bisa dikatakan berkonotasi positif dan berdampak positif bagi perkembangan dakwah Islam serta dapat memperkuat ajaran Islam di antaranya adalah acara slametan, pertunjukan wayang, dan sekaten atau pasar malam.

Acara slametan dilakukan saat kelahiran, perkawinan, bangun rumah atau saat kematian. Meskipun acara ini sebagai hasil dari sinkretisme Islam dengan tradisi Jawa, namun acara tersebut lebih didominasi nilai-nilai yang islami seperti berzikir mengingat Allah SWT dan bersyukur kepada-Nya atas segala karunia-Nya, atau juga mengajarkan untuk bersabar dalam menghadapi musibah. Sedangkan pertunjukan wayang yang dipentaskan selalu menampilkan kebenaran ajaran tauhid yang dapat mengalahkan segala kejahatan. Ini yang menjadi salah satu alasan bahwa pertunjukan wayang sebagai tradisi jawa yang sinkretis berkonotasi dan berdampak positif bagi

¹⁶¹ Hamka, *Tafsir Al- Azhar Juzu` I-II ...*, hal. 142.

¹⁶² Suripan Sadi Hutomo, *Sinkretisme Jawa-Islam...*, hal. 78.

perkembangan Islam di Nusantara. Adapun sekaten atau pasar malam dikatakan berkonotasi positif, karena pada awalnya tradisi Jawa ini menjadi penyebab banyaknya orang-orang Jawa yang masuk agama Islam secara damai. Kemudian sekaten atau pasar malam berdampak positif, karena dapat memperkuat ajaran Islam bagi masyarakat Jawa saat ini.

Demikian konotasi positif sinkretisme Islam dengan budaya atau tradisi dalam Al-Qur`an sebagai bukti inklusivitas Islam dengan sesuatu yang lain.

Ketiga, bukti inklusivitas Islam dengan sesuatu yang lain sehingga menjadikan sinkretisme berkonotasi positif dalam Al-Qur`an adalah bahwa Islam membolehkan umatnya untuk mempelajari ilmu dari mana pun, karena pada dasarnya tujuan Islam dan ilmu pengetahuan yang di dalamnya termasuk filsafat adalah sama yaitu kebenaran.¹⁶³ Salah satu ayat Al-Qur`an yang berkenaan dengan hal ini adalah Surah al-A`raf/7: 185. Relevansi ayat ini dengan konotasi positif sinkretisme yakni atas dasar tafsiran terhadap ayat tersebut yang mengisyaratkan agar berfikir dengan sungguh-sungguh terhadap segala sesuatu yang menjadi tanda-tanda kebesaran Allah baik yang berada di langit maupun di bumi.¹⁶⁴ Sehingga dengan berfikir tersebut semakin menambah keimanan dan ketauhidan kepada Allah, sebagaimana tafsiran ayat ini secara zahir.¹⁶⁵ Adapun ayat yang dimaksud yaitu:

أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ ﴿١٨٥﴾

Dan apakah mereka tidak memperhatikan kerajaan langit dan bumi dan segala sesuatu yang diciptakan Allah, dan

¹⁶³ Endang Saifuddin Anshari, *Wawasan Islam*, Jakarta: CV. Rajawali, 1990, hal. 122.

¹⁶⁴ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an Volume 4...*, hal. 396.

¹⁶⁵ Lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur`an Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur`an dan Terjemahnya...*, hal. 174.

kemungkinan telah dekatnya kebinasaan mereka?. Maka kepada berita manakah lagi mereka akan beriman sesudah Al-Qur`an itu. (al-A`rāf/7: 185)

Tafsiran Surah al-Baqarah/2: 200, al-A`rāf/7: 185 berikut teksnya di atas mengenai bukti inklusivitas Islam dengan ilmu pengetahuan juga diperkuat dengan satu hadis yang diriwayatkan oleh Tirmidzi yaitu:

الْحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ فَحَيْثُ وَجَدَهَا فَهِيَ أَحَقُّ بِهَا.¹⁶⁶

Hikamah (ilmu pengetahuan) ialah barang yang hilang milik orang yang beriman, oleh karena itu di mana pun ia mendapatkannya, maka ia lebih berhak mengambilnya. (HR. Tirmidzi)

Hadis ini dan juga tafsiran Surah al-A`rāf/7: 185 berikut teksnya di atas mengakhiri pembahasan tentang konotasi positif sinkretisme dalam Al-Qur`an.

Dengan demikian, dari beberapa ayat Al-Qur`an yang telah disebutkan di atas seperti dalam Surah al-Baqarah/2: 200, al-Māidah/5: 48, al-A`rāf/7: 185, dan Surah Yūnus/10: 94, menjadi tolak ukur diterimanya sinkretisme, karena ayat-ayat tersebut membuktikan adanya inklusivitas Islam dengan sesuatu yang lain seperti dengan agama lain, budaya dan filsafat atau ilmu pengetahuan yang bertujuan untuk memperkuat keimanan dan keyakinan bukan untuk merusak keyakinan bertauhid kepada Allah hingga menjadi syirik. Inklusivitas ini sebagai sinkretisme dalam Al-Qur`an antara Islam, agama lain, budaya, dan filsafat atau ilmu pengetahuan yang berkonotasi dan berdampak positif dapat menjadi media dakwah penyebaran ajaran Islam; mentransformasikan suatu budaya menjadi lebih baik; mengakomodir nilai-nilai baik dari suatu budaya; dan dapat melahirkan budaya tauhid.

¹⁶⁶ Muḥammad bin Isā bin Saurah bin Mūsā, *Sunan Al-Tirmidzī*, Beirut: Dār al-Fikr, 1426 H/ 2005 M, Juz 4, hal. 311, no. hadis 2688, bab *Abwāb al-`Ilm*.

3. Konotasi Negatif Sinkretisme dalam Al-Qur`an

Konotasi negatif sinkretisme dalam Al-Qur`an terlebih dahulu ditinjau berdasarkan pada pengertian sinkretisme secara bahasa Arab yang diistilahkan dengan *takhlīṭ* (تَخْلِيْطٌ) yang artinya menggabungkan atau mencampuradukan.¹⁶⁷ Dan orang yang melakukan sinkretisme disebut dengan istilah *mukhlīṭūn* atau *mixer*.¹⁶⁸

Selain *takhlīṭ* (تَخْلِيْطٌ), sinkretisme juga diistilahkan dalam bahasa Arab dengan sebutan *tawfīqiyyah* (تَوْفِيْقِيَّةٌ).¹⁶⁹ Dalam kamus *al-Mawarīd* kata *tawfīqiyyah* (تَوْفِيْقِيَّةٌ) ini diartikan sebagai upaya untuk mendamaikan antara dua hal yang bertentangan.¹⁷⁰ Pengertian ini bersinonim dengan istilah sinkretisme lainnya yaitu *al-tawfīq baina al-mu`taqadāt* (التَّوْفِيْقُ بَيْنَ الْمُعْتَقَدَاتِ) yang artinya mencari keserasihan antara dua keyakinan yang berbeda.¹⁷¹

Dari ketiga istilah sinkretisme dalam bahasa Arab tersebut di atas, maka dapat dikatakan bahwa sinkretisme adalah upaya mencampuradukan agar dapat mendamaikan antara dua hal yang saling bertentangan. Dari sinilah rumusan sinkretisme berkonotasi negatif dalam Al-Qur`an semakin jelas, karena sinkretisme dalam pengertian ini berarti upaya mencampuradukan antara tauhid dan syirik sebagaimana yang dinyatakan oleh Hamka.¹⁷²

Sejalan dengan pendapat Hamka di atas, Anis Malik Toha juga menyatakan bahwa sinkretisme dapat berkonotasi negatif

¹⁶⁷ Debs Muhammad, *Mu`jam al-`Ulūm al-Ijtima'iyyah...*, hal. 331. Dan lihat juga: Ahmad Zaki Badawi, *Mu`jam Muṣṭalahāt al-`Ulūm al-Ijtima'iyyah...*, hal. 419. Serta lihat juga: Munir Baalbaki, *al-Mawrīd...*, hal. 349.

¹⁶⁸ S.L. Jimoh, *Kufr in Broader Perspectives*, Lagos: The Companion, 1995, hal. 19.

¹⁶⁹ Roz Aiza Mohd Mokhtar, "Konsep Sinkretisme Menurut Perspektif Islam," dalam *Jurnal Afkar: Jurnal Akidah & Pemikiran Islam*, Vol. 17, No 1, Tahun 2015, hal. 54.

¹⁷⁰ Munir Baalbaki, *al-Mawrīd...*, hal. 349.

¹⁷¹ Bambang Pranowo, *Memahami Islam Jawa*, Jakarta: Pustaka Alvabet, 2009, hal. 57.

¹⁷² Hamka, *Beberapa Tantangan Terhadap Ummat Islam di Masa Kini (Secularisme, Syncritisme dan Ma'siat)*..., hal. 13. Lihat juga: Hamka, *Tafsir Al- Azhar Juzu' XXX...*, hal. 282.

karena sistem kepercayaannya yang panteistis dengan ajaran imanensinya pada tahap keyakinan inkarnasi (penjelmaan) yakni Tuhan dapat menjelma pada sesuatu termasuk manusia sehingga sinkretisme dapat melahirkan simbol Tuhan dalam wujud manusia yang membawa kepada syirik.¹⁷³ Pandangan Toha ini didukung oleh Bhennita Sukmawati yang mengungkap bahwa sinkretisme dapat merusak ajaran tauhid menjadi syirik.¹⁷⁴ Selain syirik, sinkretisme juga melahirkan ritual amalan bidah sehingga sinkretisme menjadi semakin berkonotasi negatif sebagaimana yang dikemukakan oleh Ros Aiza Mohd Mokhtar dan Syamsul Azizul bin Marinsah.¹⁷⁵

Semua konotasi negatif sinkretisme tersebut di atas ditinjau dengan norma agama atau kaidah yang berlaku dalam ajaran Islam. Penilaian negatif terjadi, karena alasannya adalah bahwa sinkretisme ternyata mensakralkan relativisme dengan menghilangkan nilai-nilai keabsolutan yang dimiliki suatu agama.¹⁷⁶ Juga proses dan hasil sinkretisme secara normatif memberikan nilai tidak sakral (tidak murni lagi) terhadap sistem kepercayaan atau ritual agama asli yang telah tercampur dengan unsur-unsur keyakinan lain, budaya lain, atau pemikiran lain.

Penilaian ini menjadikan sinkretisme berkonotasi negatif yang dapat merusak kemurnian ajaran tauhid karena bisa saja tercampur dengan sesuatu yang batil, atau sebagai campuran antara tauhid dengan syirik sebagaimana yang dikemukakan oleh Hamka dalam menafsirkan Surah al-Kāfirūn/109: 1-6.¹⁷⁷ Surah dan ayat yang dimaksud ialah:

¹⁷³ Anis Malik Toha, *Tren Pluralisme Agama Tinjauan Kritis...*, hal. 93.

¹⁷⁴ Bhennita Sukmawati, "Sinkretisme Pada Suku Madura," *Disertasi...*, hal. 79.

¹⁷⁵ Ros Aiza Mohd Mokhtar, "Sinkretisme dalam Adat Tradisi Islam," dalam *Jurnal Ushuluddin Universiti Malaya Sabah...*, hal. 72. Lihat juga: Syamsul Azizul bin Marinsah, "Unsur Sinkretisme dalam `urf dan Adat Masyarakat Bajau di Sabah: Analisis dari Perspektif Hukum Islam," *Disertasi*, Kuala Lumpur: Universitas Malaya, 2017, hal. 256.

¹⁷⁶ Anis Malik Toha, *Tren Pluralisme Agama Tinjauan Kritis...*, hal. 92-93.

¹⁷⁷ Hamka, *Tafsir Al- Azhar Juzu` XXX ...*, hal. 282-285.

قُلْ يٰٓاَيُّهَا الْكٰفِرُوْنَ ۙ لَا اَعْبُدُ مَا تَعْبُدُوْنَ ۚ وَلَا اَنْتُمْ عٰبِدُوْنَ مَا اَعْبُدُ ۗ وَلَا اَنَا عٰبِدُ
مَا عٰبَدْتُمْ ۗ وَلَا اَنْتُمْ عٰبِدُوْنَ مَا اَعْبُدُ ۗ لَكُمْ دِيْنُكُمْ وَلِيَ دِيْنِ ۙ

Katakanlah: “Hai orang-orang kafir, aku tidak akan menyembah apa yang kamu sembah. Dan kamu bukan penyembah Tuhan yang aku sembah. Dan aku tidak pernah menjadi penyembah apa yang kamu sembah. Dan kamu tidak pernah (pula) menjadi penyembah Tuhan yang aku sembah. Untukmu agamamu, dan untukkulah agamaku”. (al-Kāfirūn/109: 1-6)

Dari Surah inilah awal konotasi negatif sinkretisme dalam Al-Qur`an dikemukakan. Tampak jelas dari sebab turunnya surah ini menyatakan penolakan sinkretisme sebagai percampuran ajaran tauhid dengan kemusyrikan. Pada masa permulaan Islam di Mekah, saat itu Rasulullah SAW menolak ajakan kaum Musyrikin untuk beribadah bersama menyembah Tuhan mereka.¹⁷⁸

Penolakan untuk mencampurbaurkan ajaran tauhid dengan keyakinan lain atau unsur lain yang berbeda dikhawatirkan akan melahirkan perilaku syirik seperti yang disebutkan dalam Surah al-Nisā`/ 4: 48; bisa juga melahirkan amalan bidah yang keluar dari tuntunan Sunnah Rasulullah yang ditegaskan dalam Al-Qur`an Surah al-Hashr/59 : 7; atau juga bisa melahirkan tradisi ikut-ikutan yang disinggung oleh Al-Qur`an seperti dalam Surah al-Baqarah/2: 170; dan melahirkan sikap yang berlebihan (*ghuluw*) terhadap orang-orang shaleh seperti yang disinggung dalam ayat ke-3 dari Surah al-Zumar.¹⁷⁹

Dari beberapa ayat di atas salah satu di antaranya perlu disebutkan disini, karena di dalamnya menggambarkan fenomena sinkretisme yang masih sering terjadi, sehingga menjadikan sinkretisme tersebut berkonotasi sangat negatif.

¹⁷⁸ Jalāluddīn Al-Suyutī, *Asbāb an-Nuzul Sebab Turunnya Ayat Al-Qur`an...*, hal. 645-645.

¹⁷⁹ Lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur`an Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur`an dan Terjemahnya...*, hal. 26, 86, 458, dan 546.

Ayat tersebut mengemukakan sikap yang berlebihan (*ghuluw*) terhadap kuburan orang-orang shaleh seperti yang disebutkan dalam disertasi Syamsul Azizul bin Marinsah.¹⁸⁰

Pentingnya ayat ini disebutkan karena memang fenomena sinkretisme yang disinggung di dalamnya sulit sekali terlepas dari katogeri syirik dan bidah yang bertentangan dengan ajaran tauhid.¹⁸¹ Ayat yang dimaksud tersebut ialah ayat ke-3 dari Surah al-Zumar sebagai berikut:

أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَىٰ
إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ ﴿٣﴾

Ingatlah, hanya kepunyaan Allah-lah agama yang bersih (dari syirik). Dan orang-orang yang mengambil pelindung selain Allah (berkata): “Kami tidak menyembah mereka melainkan supaya mereka mendekatkan kami kepada Allah dengan sedekat-dekatnya”. Sesungguhnya Allah akan memutuskan di antara mereka tentang apa yang mereka berselisih padanya. Sesungguhnya Allah tidak menunjuki orang-orang yang pendusta dan sangat ingkar. (Surah al-Zumar/39: 3)

Ayat ini turun berkenaan dengan penolakan terhadap alasan yang dikemukakan oleh suku `Amir, Kinanah, dan Bani ketika menyembah berhala. Alasan yang dikemukakan mereka adalah mereka mengatakan bahwa pada dasarnya mereka tidak menyembahnya akan tetapi hanya dijadikan sarana untuk mendekatkan diri kepada Allah.¹⁸² Alasan mereka tidak tepat karena masih mengandung unsur syirik, kemudian alasan tersebut ditolak secara tegas dengan tetap memerintahkan untuk beribadah hanya kepada Allah secara murni dan tulus atau ikhlas sebagaimana ajaran tauhid serta meninggalkan

¹⁸⁰ Syamsul Azizul bin Marinsah, “Unsur Sinkretisme dalam `Urf dan Adat Masyarakat Bajau di Sabah: Analisis dari Perspektif Hukum Islam,” *Disertasi...*, hal. 209.

¹⁸¹ Nāsir bin Abdurrahmān bin Muḥammad Al-Judā`i, *Al-Tabaruk Anwā`ubu wa Ahkmuhu*, Qāhīrah: Dār Ibnīl Jauzī, 1426 H/ 2005 M, hal. 406.

¹⁸² Jalāluddīn Al-Suyutī, *Asbāb an-Nuzūl Sebāb Turunnya Ayat Al-Qur`an...*, hal. 481.

syirik.¹⁸³ Artinya adalah meskipun alasan mereka sepertinya masuk akal, namun alasan mereka yang menjadikan berhala sebagai perantara untuk mendekatkan diri kepada Allah tetap saja bernilai syirik yakni menduakan Allah atau membuat tandingan bagi Allah.

Perilaku syirik dalam ayat ini disebutkan dengan cara menjadikan selain Allah sebagai *awliyā`* (أَوْلِيَاءَ) atau pelindung. Secara umum kata *awliyā`* (أَوْلِيَاءَ) dalam ayat ini maksudnya adalah berhala-berhala yang disembah.¹⁸⁴ Namun secara khusus Ibnu Jarīr Al-Ṭabarī menyebutnya bisa berupa malaikat yang disembah, Isa bin Maryam, dan Uzair.¹⁸⁵

Baik secara umum maupun khusus yang dimaksudkan dari kata *awliyā`* (أَوْلِيَاءَ) tersebut, pada prinsipnya semua itu dijadikan sebagai perantara atau pengantar untuk mendekati Allah. Bagi Hamka mencari perantara atau pengantar seperti itu merupakan syirik, karena cara tersebut mengumpamakan Allah sebagai seorang raja yang harus ditemui melalui seorang perantara. Anggapan ini sangat merusak ajaran tauhid yang meyakini bahwa Allah sendiri yang Maha membuka pintu bagi seluruh hamba-Nya tanpa perantara untuk didekati.¹⁸⁶

Cara mendekatkan diri kepada Allah melalui perantara dalam konteks sinkretisme antara Islam dan budaya Jawa, misalnya adalah masih adanya ritual tertentu yang terjadi pada sebagian masyarakat Islam Jawa dalam rangka menghormati arwah leluhur dengan cara melakukan slametan di kuburan orang-orang shaleh dengan tujuan *tabāruk* atau mendapat kebaikan dari Allah melalui mereka sebagai perantara.¹⁸⁷

¹⁸³ Abdurrahman bin Nashir Al-Sa`di, *Tafsir Al-Qur`an Jilid 6...*, hal. 179.

¹⁸⁴ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an Volume 11...*, hal. 439.

¹⁸⁵ Muḥammad Ibnu Jarīr Al-Ṭabarī, *Tafsīr Al-Ṭabarī Jilid 1...*, hal 308.

¹⁸⁶ Hamka, *Tafsir Al- Azhar Juzu` XXIV ...*, hal. 9-10.

¹⁸⁷ Karkono Kamajaya Partokusumo, *Kebudayaan Jawa Perpaduan Dengan Islam*, Yogyakarta: IKAPI, 1995, hal. 246-250.

Padahal ritual ini merupakan kebiasaan yang pernah dilakukan penganut animisme untuk menyembah roh leluhur dan sekaligus merupakan ritual untuk menghormati kuburan-kuburan suci yang sering disebut sebagai *keramat*.¹⁸⁸

Mencari berkah dengan kuburan yang dianggap *keramat* kemudian melahirkan berbagai macam perilaku bidah yang bertentangan dengan Sunnah dan dilakukan secara berlebihan.¹⁸⁹ Di antara bidah tersebut seperti berdoa dan meminta ditunaikan hajat kepada penghuni kubur yang dianggap sebagai perantara kepada Allah; merasa yakin kuburan tersebut sebagai tempat diterimanya doa; berkorban di sisi kuburan yang dianggap *keramat* itu; mencium kuburan sebagai rasa hormat; dan berdiam diri atau bertapa di sisi kuburan yang dianggap *keramat* dan diyakini mendatangkan kebaikan (ilham).¹⁹⁰

Semua contoh bidah tersebut pada dasarnya menjadikan kuburan bagaikan masjid dan memfungsikannya sebagai tempat ibadah atau ritual tertentu. Perbuatan ini mengotori nilai kemurnian ajaran tauhid yang sangat dilarang oleh Rasulullah SAW, sebagaimana yang pernah disinggung dalam satu hadis Rasulullah SAW yang diriwayatkan oleh Ibnu Abbas RA, seperti di bawah ini:

لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ زَايِرَاتِ الْقُبُورِ وَالْمَتَّخِذِينَ عَلَيْهَا الْمَسْجِدَ وَالسُّرُجَ¹⁹¹

Rasulullah SAW melaknat perempuan-perempuan yang menziarahi kubur dan melaknat orang-orang yang menjadikan masjid dan lentera (tempat ibadah atau ritual) di atasnya. (HR. Abu Dawud)

¹⁸⁸ Zaini Muchtarom, *Santri dan Abangan di Jawa* (terjemahan Sukarsi), Jakarta: INIS, 1988, hal. 31.

¹⁸⁹ Sa`ad Yūsuf Abū Azīz, *al-Sunan wa al-Mubtadi`āt*, Qāhīrah: Maktabah al-Taufiqiyah, t.t, hal. 20.

¹⁹⁰ Nashir bin `Abdurrahman bin Muhammad Al-Judai`, *Tabarruk Memburu Berkah Sepanjang Masa di Seluruh Dunia Menurut Al-Qur`an dan As-Sunnah* (terjemahan ahmad Yunus), Jakarta: Pustaka Imam Asy-Syafi`i, 2009, hal. 493-507.

¹⁹¹ Abī Dāwud Sulaimān bin Al-Ash`aṭ Al-Sajstānī, *Sunan Abī Dāwud*, Beirūt: Dār al-Fikr, 1424 H/ 2003 M, Juz 3, hal. 172, no. hadis 3236, Bab *Fī Ziyāratin Nisā al-Qubūr*.

Dengan demikian, perilaku syirik dan bidah masih sering terjadi dari hasil proses percampuran antara ajaran Islam dengan budaya lokal Jawa sebagaimana dikemukakan di atas. Khususnya bidah dalam sistem ritual sinkretisme ini dapat berkonotasi negatif, karena berlawanan dengan upaya purifikasi ajaran Islam. Contoh yang baru-baru ini terjadi adalah tolak bala dengan memasang boneka yang dipercayai bisa mengusir bahaya termasuk virus corona yang diistilahkan dengan *pagebluk*. Fenomena *pagebluk* ini terjadi di sejumlah daerah seperti di Lumajang Jawa Timur. Pagebluk menurut orang Jawa diartikan sebagai suatu wabah, epidemi, atau penyakit berbahaya menular.¹⁹²

Tolak bala atau tolak bencana dengan membuat boneka dan memasangnya di depan rumah, meskipun dilakukan setelah shalat dan berdoa tetap saja menjadi bidah dan mengarah kepada syirik, karena keyakinan bahwa boneka yang dipasang dapat menolak bencana bertentangan dengan prinsip ajaran tauhid sebagaimana yang ditegaskan dalam Surah al-Zumar/39: 3 Surah al-Zumar/39: 3 yang telah disebutkan di atas.

Contoh perilaku syirik dan bidah lain dari sinkretisme Islam dengan budaya Jawa yang dikecam negatif ialah ritual sesaji mahesa lawung yang memendam kepala kerbau sebagai sesajen dengan tujuan agar diberikan keselamatan dan dilimpahkan keberkahan dari Tuhan.¹⁹³ Penjelasan ini memberikan konotasi negatif sinkretisme antara Islam dan budaya Jawa sekaligus menjadi bukti adanya konotasi negatif terhadap sinkretisme dalam Al-Qur`an.

Dengan demikian pembahasan mengenai konotasi negatif

¹⁹² Muhammad Sidkin Ali, "Tolak Bala dengan Boneka, Dipercaya Bisa Mengusir Corona," dalam <https://radarjember.jawapos.com/berita-lumajang/16/07/2021/tolak-bala-dengan-boneka-dipercaya-bisa-mengusir-korona/2/>. Diakses pada 16 Juli 2021.

¹⁹³ Suwardi Endraswara, *Mistik Kejawaen: Sinkretisme, Simbolisme dan Sufisme dalam Budaya Spiritual Jawa*, Yogyakarta: Narasi, 2003, hal. 62.

sinkretisme dalam Al-Qur`an ini diakhiri. Adapun rangkuman yang perlu disebutkan yaitu bahwa meskipun antara Islam dan budaya saling melengkapi, namun tidak sedikit berdampak negatif terhadap upaya purifikasi ajaran tauhid akibat sinkretisme yang hasilnya cenderung berperilaku syirik dan bidah. Misalnya beberapa tradisi Jawa hasil dari sinkretisme dengan Islam yang bisa dikatakan berkonotasi dan berdampak negatif seperti mencari berkah dengan kuburan yang dianggap *keramat*; memendam kepala kerbau yang telah disembelih sebagai sesajen dengan tujuan agar diberikan keselamatan dan dilimpahkan keberkahan saat membangun suatu gedung atau jalan; dan tolak bala dengan memasang boneka yang dipercayai bisa mengusir bahaya. Semua contoh tradisi Jawa yang sinkretis ini berkonotasi negatif karena dapat merusak akidah tauhid atau merubah keyakinan menjadi syirik.

Fenomena sinkretisme ini diikuti dengan munculnya kesadaran keagamaan dengan simbol-simbol sakral tauhid yang berusaha menghapuskan budaya Islam sinkretik sebagai resistensi. Namun kesadaran ini terkadang berlebihan dalam praktiknya, karena itu pembahasan berikutnya adalah kritik al-Qur`an terhadap sakralisasi simbol tauhid yang berlebihan.

C. Kritik Al-Qur`an terhadap Sakralisasi Simbol Tauhid yang Berlebihan

Kritik Al-Qur`an terhadap sakralisasi simbol tauhid yang berlebihan dilatarbelakangi dengan munculnya suatu gerakan pemurnian agama dengan simbol-simbol sakral tauhid yang berusaha menghapuskan budaya Islam sinkretik.¹⁹⁴ Gerakan

¹⁹⁴ Peter Beyer, *Religion and Globalization*, London: Sage Publications, 1994, hal. 3. Lihat juga: Bassam Tibi, "Islamic Humanism vs Islamism: Cross-Civilization Bridging," dalam *An Interdisciplinary Journal*, Vol. 95, No. 3, Tahun 2012, hal. 230 dan 254. Lihat juga: Kuntowijoyo, *Paradigma Islam Interpretasi Untuk Aksi*, Bandung: Mizan, 1994, Cetakan VI, hal. 268.

ini menyatakan dirinya sebagai bentuk ajaran Islam yang paling murni, sedang adat istiadat dinilai bisa menghilangkan otentitas ajaran Islam sehingga berubah menjadi syirik dan bidah. Kemudian gerakan ini sering kali mengkafirkan kelompok muslim yang lain (takfirisme).¹⁹⁵ Berikut di bawah ini kritik Al-Qur`an terhadap mereka yang berlebih-lebihan dalam sakralisasi simbol tauhid.

1. Sakralisasi Simbol Tauhid yang Berlebihan Merubah Simbol Sakral Tauhid Menjadi Profan

Sakralisasi simbol tauhid yang berlebihan justru dapat merubah simbol sakral tauhid menjadi profan ini terjadi apabila dihubungkan dengan teori sakral dan profan Emile Durkheim yang menyatakan bahwa sesuatu yang sakral tidak boleh tercampuri dengan yang profan, seperti kalimat tauhid yang mulanya sakral (suci) berubah menjadi profan ketika digunakan hanya untuk kepentingan yang bersifat keduniaan.¹⁹⁶

Orang yang hanya mementingkan keduniaan dan bertujuan hanya untuk memperoleh kesenangan hidup di dunia tanpa memperhatikan pahala akhirat dikecam oleh Al-Qur`an sebagaimana disebutkan dalam berbagai macam ayat, misalnya pada ayat 85, 86, dan 217 dalam Surah al-Baqarah; pada ayat 14, 148, dan 152 dalam Surah Ali Imrān; pada ayat 74, dan 134 dalam Surah al-Nisā; pada ayat 70 dan 130 dalam Surah al-An`ām; pada ayat 51 dan 152 dalam Surah al-A`rāf; pada ayat 85 dari Surah al-Taubah; pada ayat ke-15 Surah Hūd; ayat ke-3 Surah Ibrāhīm; dan banyak lagi ayat yang lainnya.¹⁹⁷

Adapun salah satu ayat yang memungkinkan untuk

¹⁹⁵ Haidar Bagir, *Islam Tuhan Islam Manusia Agama dan Spritualitas di Zaman Kacau*, Bandung: Mizan, 2017, hal. 11.

¹⁹⁶ Emile Durkheim, *The Elementary Forms of The Religious Life* (terjemahan Inyik Ridwan Muzir), Jogjakarta: IRCiSoD, 2017, hal. 53.

¹⁹⁷ Muḥammad Fūad `Abd al-Bāqī, *Al-Mu`jam Al-Mufahras li Alfāz Al-Qur`ān Al-Karīm...*, hal. 322-324.

dikatakan relevan mengenai kritik Al-Qur`an terhadap sakralisasi simbol tauhid yang berlebihan sehingga simbol-simbol tauhid digunakan hanya untuk kepentingan dunia semata, misalnya ayat ke-134 dalam Surah al-Nisā`, sebagai berikut:

مَنْ كَانَ يُرِيدُ ثَوَابَ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ ثَوَابُ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴿١٣٤﴾

Barangsiapa yang menghendaki pahala di dunia saja (maka ia merugi), karena di sisi Allah ada pahala dunia dan akhirat. Dan Allah Maha Mendengar lagi Maha Melihat. (al-Nisā`/4: 134)

Menurut M. Quraish Shihab ayat ini adalah ancaman bagi orang-orang yang perhatian dan usahanya tercurah sepenuhnya hanya ingin memperoleh kesenangan dunia semata tanpa mengharapkan pahala akhirat dari Allah SWT. Menurutnyanya pula ayat ini sebagai pengingat bagi umat Islam agar berupaya menghimpun keduanya yakni memperoleh kebahagiaan di dunia dan di akhirat dengan cara-cara yang baik dan dibenarkan oleh Allah.¹⁹⁸ Bagi Quthb ayat ini megemukakan orang yang hatinya rakus kepada kesenangan dunia sehingga cita-citanya hanya tertuju untuk keduniaan.¹⁹⁹

Cita-cita yang dibatasi hanya untuk keduniaan sering kali dipraktikkan dengan berbagai macam cara baik yang bersifat religius, ekonomis, maupun sampai pada suatu cara yang bersifat politis. Cara yang bersifat religius misalnya suatu kegiatan ibadah seperti haji yang diharapkan hanya untuk memperoleh kebahagiaan dunia sebagaimana tafsir ayat ke-200 dari Surah al-Baqarah.²⁰⁰ Sedangkan cara yang bersifat ekonomis misalnya ingin memperoleh harta atau rampasan

¹⁹⁸ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an Volume 2...*, hal. 754-755.

¹⁹⁹ Sayyid Quthb, *Tafsir Fi Zbilalil Qur`an di Bawah Naungan Al-Qur`an Jilid 3...*, hal. 95.

²⁰⁰ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an Volume 2...*, hal. 755.

perang ketika jihad di jalan Allah sebagaimana tertera dalam Surah Ali Imrān/3: 145.²⁰¹

Adapun cara yang bersifat politis ialah seperti menanamkan suatu ideologi yang dilandasi oleh ajaran Islam sehingga menjadi gerakan ideologis yang bersifat politis, serta merasa paling benar dan sangat membanggakan ideologi kelompoknya tersebut.²⁰² Dari sinilah muncul simbol-simbol tauhid yang dipolitisir menjadi simbol sakral yang bersifat politis. Secara politis, maka menjadikan simbol-simbol tersebut sebagai esensi yang sakral dan wajib direalisasikan dalam kehidupan bernegara, misalnya kasus bendera tauhid di Indonesia.

Pada dasarnya kalimat tauhid yang ada dalam bendera tersebut merupakan simbol sakral tauhid, namun setelah kalimat tauhid ini tercantum dalam bendera dan digunakan untuk tujuan politik suatu kelompok tertentu, maka kalimat tauhid yang tadinya sakral berubah menjadi profan. Padahal sebenarnya, jika meminjam pendapat Nurcholish Madjid bahwa esensi yang sakral dalam kalimat tauhid tersebut bukan pada benderanya akan tetapi pada kalimat itu sendiri yang menegaskan keesaan Allah SWT.²⁰³ Jadi sakralisasi simbol tauhid secara politis menjadi terjebak ke dalam sakralisasi simbol tauhid yang berlebihan, maka dalam konteks ini kritik Al-Qur`an terhadapnya dilakukan.

Terjebak pada sakralisasi simbol-simbol tauhid yang berlebihan secara politis hingga merubah simbol sakral tauhid tersebut menjadi profan memungkinkan untuk dikatakan sebagai upaya yang hanya tercurah untuk memperoleh

²⁰¹ Lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur`an Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur`an dan Terjemahnya...*, hal. 31 dan 68.

²⁰² Komaruddin Hidayat, *Menafsirkan Kebendak Tuhan...*, hal. 231.

²⁰³ Nurcholish Madjid, *Islam, Doktrin, dan Peradaban, Sebuah Telaah Kritis Tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemoderenan*, Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992, hal. xxx.

kesenangan dunia sebagaimana celaan Al-Qur`an dalam Surah al-Nisā`/4: 134 tersebut di atas. Demikianlah kesimpulan dari pembahasan tentang sakralisasi simbol tauhid yang berlebihan merubah simbol sakral tauhid menjadi profan.

2. Merasa Paling Benar dan Terlalu Bangga dengan Kelompoknya

Ayat Al-Qur`an yang relevan dengan sikap merasa paling benar dan terlalu bangga dengan kelompoknya adalah Surah al-Rūm/30: 31-32, sebagai berikut:

مُنِيبِينَ إِلَيْهِ وَاتَّقُوهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿٣١﴾ مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ
وَكَانُوا شِيَعًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ ﴿٣٢﴾

Dengan kembali bertaubat kepada-Nya dan bertakwalah kepada-Nya serta dirikanlah shalat dan janganlah kamu termasuk orang-orang yang mempersekutukan Allah. Yaitu orang-orang yang memecah-belah agama mereka dan mereka menjadi beberapa golongan. Tiap-tiap golongan merasa bangga dengan apa yang ada pada golongan mereka. (al-Rūm/30: 31-32)

Menurut Oemar Bakry ayat ini merupakan larangan untuk umat Islam agar tidak meniru perilaku orang-orang musyrik yang seringkali memecah belah agama dan membentuk kelompok-kelompok yang terpecah sehingga sering menimbulkan rasa bangga dan permusuhan di antara mereka sendiri.²⁰⁴ Hamka dalam tafsirnya mengomentari ayat ini dengan diawali pernyataan bahwa pada awalnya agama hanya satu yaitu agama tauhid, namun kemudian terpecah belah menjadi beberapa golongan atau sekte dan kelompok yang merasa paling benar sendiri dan suka mencela kelompok lain.²⁰⁵ Komentar yang sama disebutkan oleh Shihab yaitu bahwa orang-orang musyrik yang sering memecah belah

²⁰⁴ Oemar Bakry, *Tafsir Rahmat...*, hal. 793.

²⁰⁵ Hamka, *Tafsir Al- Azhar Juzu` XXI...*, hal. 82.

agama menjadi beberapa kelompok, dan setiap kelompoknya hanya membangga-banggakan kelompoknya sendiri dan suka mencela apa yang ada pada selain kelompoknya.²⁰⁶

Hubungan ayat dan tafsirannya di atas dengan sakralisasi simbol tauhid yang berlebihan adalah bahwa gerakan pemurnian agama dengan simbol-simbol sakral tauhid yang berusaha menghapuskan budaya Islam sinkretik seringkali terjebak menjadi kelompok yang merasa paling benar atau paling murni ajaran yang dianutnya serta seringkali mencela kelompok muslim yang lain bahkan sampai pada sikap mengkafirkan kelompok muslim lain. Sikap seperti ini seringkali menjadi pemicu perselisihan dalam masyarakat Islam.²⁰⁷ Pantas sekali Rasulullah SAW mengecam perilaku demikian seperti dalam sabdanya:

لَا يَزِيهِ رَجُلٌ رَجُلًا بِالْفُسُوقِ, وَلَا يَزِيهِهِ بِالْكَفْرِ, إِلَّا ارْتَدَّتْ عَلَيْهِ, إِنْ لَمْ يَكُنْ صَاحِبُهُ
كَذَلِكَ.²⁰⁸

Janganlah seseorang menuduh orang lain dengan tuduhan fasik dan kafir, karena tuduhan itu akan kembali kepada dirinya sendiri apabila orang yang dituduh itu tidak seperti yang ia tuduhkan. (HR. Bukhari)

Penjelasan yang dikoneksikan dengan satu hadis di atas ini terkait erat juga dengan larangan menghina kelompok lain atau orang lain yang terdapat dalam ayat ke-11 dari Surah al-Hujurāt, yakni:

يٰۤأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّنْ قَوْمٍ عَسَىٰ أَن يَكُونُوا خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِّنْ نِّسَاءٍ عَسَىٰ أَن يَكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِاللُّغَبِ بِيَسِّ الْأَسْمِ
الْفُسُوقِ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَن لَّمْ يَتُبْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿١١﴾

²⁰⁶ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an Volume 10...*, hal. 217-219.

²⁰⁷ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur`an Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat...*, hal. 266.

²⁰⁸ Abū Abdillāh Muḥammad Ibn Ismā'īl Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Al- Bukhārī*, Beirut: Dār al-Fikr, t.t., Jilid 1, hal. 187, no. hadis 6045

Hai orang-orang yang beriman, janganlah sekumpulan orang laki-laki merendahkan kumpulan yang lain, boleh jadi yang ditertawakan itu lebih baik dari mereka. Dan jangan pula sekumpulan perempuan merendahkan kumpulan lainnya, boleh jadi yang direndahkan itu lebih baik. Dan janganlah suka mencela dirimu sendiri dan jangan memanggil dengan gelaran yang mengandung ejekan. Seburuk-buruk panggilan (panggilan) yang buruk sesudah iman dan barangsiapa yang tidak bertobat, maka mereka itulah orang-orang yang zalim. (al-Ḥujurāt/49: 11)

Ayat ini turun berkenaan dengan suatu kaum yang bernama Bani Salamah. Suatu ketika Nabi memanggil salah seorang dari mereka dengan nama tertentu. Akan tetapi panggilan Nabi tersebut tidak disukainya dan menjadikannya marah.²⁰⁹ Tafsiran ayat ini yang relevan dengan konteks kritik Al-Qur`an terhadap sakralisasi simbol tauhid yang berlebihan sehingga merasa paling benar dan terlalu bangga dengan kelompoknya serta seringkali mencela kelompok lain adalah tafsir yang mengemukakan bahwa tiga perkara yang dilarang Allah kepada seorang muslim terhadap muslim lainnya yaitu meremehkan, pencelaan, dan pemberian gelar yang buruk. Ketiganya merupakan sikap yang menilai orang lain atau kelompok lain bukan dengan pandangan hormat, akan tetapi merendharkannya.²¹⁰ Merendahkan dan mencela orang lain atau sesama muslim dikecam negatif dalam satu hadis yakni:

سَبَابُ الْمُسْلِمِ فُسُوقٌ، وَقِتَالُهُ كُفْرٌ.²¹¹

Mencela seorang muslim merupakan kefasikan sedangkan memeranginya adalah kekufuran. (HR. Bukhari)

²⁰⁹ Jalāluddīn Al-Suyūṭī, *Asbāb an-Nuzūl Sebāb Turunnya Ayat Al-Qur`an...*, hal. 528.

²¹⁰ M. Abdul Athi Buhairi, *Tafsir Ayat-ayat Yaa Ayyuhal-ladzina Aamanuu 2* (terjemahan Abdurrahman Kasdi dan Umma Farida), Jakarta: Pustaka Kautsar, 2005 hal. 248-249.

²¹¹ Abū Abdillāh Muḥammad Ibn Ismā`il Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Al- Bukhārī...*, Jilid 1, hal. 209, no. hadis 48.

Bersikap merendahkan dan mencela orang lain atau kelompok lain yang diawali dengan perasaan paling benar sendiri dan terlalu membanggakan kelompoknya bisa dikatakan bagian dari primordialisme atau *ashābiyah* yang cenderung bersifat subjektif dalam memandang orang lain atau kelompok lain.²¹² Karakter seperti ini menurut Gus Mus serupa dengan karakter masyarakat Arab jahiliyah dengan fanatisme yang sangat kuat. Sedemikian fanatiknya sehingga mereka merasa punya akidah atau ideologi yang selalu benar dan dibela sampai mati.²¹³ Sayid Quthb dalam perihal ini menjelaskan bahwa sebenarnya Islam datang justru menghancurkan sikap primordialisme yang demikian dengan kemerdekaan jiwa setiap pemeluknya untuk hanya mengabdikan pada Allah semata.²¹⁴

Dengan demikian, dua ayat dan penafsirannya serta dua hadis di atas dan penjelasannya memberikan gambaran yang sangat jelas kritik Al-Qur`an terhadap sekelompok orang yang merasa bangga dengan kelompoknya serta merendahkan kelompok lain. Kebanggaan yang mereka tunjukkan lantaran mereka merasa lebih benar dalam mensakralkan atau mensucikan simbol-simbol keislaman serta merasa memiliki ajaran tauhid yang murni tanpa tercemari. Kebanggaan mereka ini berdampak penghinaan atau mungkin pengkafiran kepada kelompok muslim lainnya. Sehingga bisa jadi kebanggaan tersebut justru sebaliknya menjadikan mereka termasuk orang-orang yang zalim jika tidak bertaubat.

²¹²Toshihiko Izutsu, *Etika Beragama dalam Qur`an* (terjemahan Mansuruddin Djoely), Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993, hal. 82.

²¹³A Mustofa Bisri, "Kekelompokan Jahiliyah," dalam <http://metroislam.com/kekelompokan-jahiliyah/>. Diakses pada 09 Februari 2017.

²¹⁴Sayyid Quthb, *Keadilan Sosial dalam Islam* (terjemahan Afif Mohammad), Bandung: Pustaka, 1994, hal. 63.

3. Tidak Mempertimbangkan Proses Asimilasi, Akulturasi, dan Integrasi antara Islam dan Budaya

Tidak mempertimbangkan proses asimilasi, akulturasi, dan integrasi antara Islam dan budaya juga termasuk pernyataan kritik terhadap sakralisasi simbol tauhid yang berlebihan dengan memandang relasi antara Islam dan budaya cenderung sinkretis dan bernuansa syirik atau bidah.²¹⁵ Padahal proses asimilasi, akulturasi, dan integrasi antara Islam dan budaya merupakan keniscayaan sepanjang sejarah.

Dimulai sejak wahyu pertama sampai wahyu terakhir fakta sejarahnya Islam berinteraksi dengan budaya Arab. Dialektika yang terjadi antara wahyu Allah (Al-Qur`an) dengan sosial-budaya masyarakat Arab pada saat turunnya sangat jelas menggambarkan adanya relasi yang kuat antara Islam dan budaya. Misalnya fase wahyu pertama yang melibatkan Nabi Muhammad SAW sebagai seseorang yang tidak bisa lepas dari masyarakat dan realitas sosial-budaya Arab di Mekah saat itu.²¹⁶

Nabi Muhammad SAW sebagai orang Arab dan Al-Qur`an yang berbahasa Arab menjadikan keduanya terikat dengan budaya. Kenyataan ini sepertinya sulit dipungkiri, apalagi beberapa ayat Al-Qur`an mempertegas bahasa yang digunakannya adalah bahasa Arab seperti pada ayat di bawah ini:

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٢﴾

Sesungguhnya Kami menurunkannya berupa Al Quran dengan berbahasa Arab, agar kamu memahaminya. (Yūsuf/12: 2)

215 Umma Farida, "Islam Pribumi dan Islam Puritan: Ikhtiar Menemukan Wajah Islam Indonesia Berdasar Proses Dialektika Pemeluknya dengan Tradisi Lokal," dalam *Jurnal Fikrah*, Vol. 3, No. 1, Tahun 2015, hal. 147.

216 Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas Al-Qur`an Kritik terhadap Ulumul Qur`an* (terjemahan Khoiron Nahdliyin), Yogyakarta: LKiS, 2001, hal. 92.

Menurut Muḥammad Ibnu Jarīr Al-Ṭabarī bahwa Allah menurunkan Al-Qur`an sebagai kitab yang nyata dengan bahasa Arab, karena bahasa Arab merupakan lisan atau perkataan yang digunakan oleh bangsa Arab. Tujuannya adalah agar dapat dengan mudah dimengerti oleh mereka.²¹⁷ Artinya juga bahwa bahasa Arab sebagai bahasa Al-Qur`an yang disebutkan dalam ayat ini sangat terkait dengan masyarakat tempat turunnya yang menggunakan bahasa tersebut. Sehingga dengan bahasa itu masyarakat yang diturunkan Al-Qur`an dapat mengerti, memahami isi kandungannya kemudian mereka mudah mengamalkannya dalam kehidupan sehari-hari.²¹⁸

Meskipun ayat kedua dari Surah Yūsuf ini menegaskan bahasa Arab sebagai bahasa Al-Qur`an, namun secara umum ayat tersebut di atas dikomentari oleh Quthb termasuk ke dalam ayat yang turun di Mekah. Dengan demikian, tergambar nuansa kehidupan masyarakat Mekah saat itu yang meliputi sikap buruk masyarakat kafir Quraisy terhadap Nabi Muhammad SAW dan umatnya. Nabi dan umatnya kala itu mengalami kesulitan, ancaman, dan keterasingan, karena perlakuan kafir Quraisy. Hal ini menjadi terkait dengan kisah Nabi Yusuf AS dan Ya`qub AS yang diceritakan dalam Surah Yūsuf tersebut.²¹⁹

Apa yang dikemukakan oleh Quthb bisa diartikan sebagai bukti keterikatan Al-Qur`an dengan kondisi sosial-budaya masyarakat tempat turunnya. Keterikatan ini secara sosiologis merupakan proses asimilasi, akulturasi, dan integrasi antara Islam dan budaya Arab yang juga merupakan dialektika antara Al-Qur`an dengan sosial-budaya masyarakat tempat turunnya. Dialektika lain yang mudah dijadikan contoh seperti teks-

²¹⁷ Muḥammad Ibnu Jarīr Al-Ṭabarī, *Tafsīr Al-Ṭabarī Jilid 14...*, hal. 140-141.

²¹⁸ `Abdurrahmān bin Naṣir Al-Sa`dī, *Taisīr Al-Karīm Al-Rahmān fī Tafsīr Kalām Al-Manān Jilid 3...*, hal. 537.

²¹⁹ Sayyid Quthb, *Tafsīr Fi Zhilalil Qur`an di Bawah Naungan Al-Qur`an Jilid 6...*, hal. 301-302.

teks wahyu yang mengomentari kondisi objektif masyarakat Arab, menceritakan berbagai peristiwa yang mereka pernah alami, dan menjawab segala problematika kehidupan yang mereka hadapi.²²⁰ Misalnya pada Surah al-Takāthur/102 yang mengomentari sekaligus mengkritik tegas tata cara kehidupan sosial masyarakat Arab saat itu yang sangat membanggakan harta dan kedudukan.²²¹ Contoh berikutnya pada Surah al-Baqarah/2: 200, yang ditafsirkan oleh Hamka, bahwa kebiasaan atau tradisi bangsa Arab jahiliyah sebelum Islam apabila mereka selesai wukuf di Arafah, mereka menyebut-nyebut nenek moyang mereka untuk kebanggaan. Setelah Islam datang kebiasaan ini tidak dihilangkan seluruhnya akan tetapi diganti dengan cara menyebut nama Allah.²²²

Beberapa penjelasan di atas menunjukkan ajaran tauhid begitu mempertimbangkan proses asimilasi, akulturasi, dan integrasi yang terjadi antara Islam dan budaya dalam perspektif Al-Qur`an. Sedangkan bukti yang menunjukkan hal tersebut dalam praktik Rasulullah SAW sebagai contohnya adalah Rasulullah SAW menerima usulan para sahabatnya agar membuat stempel atau cap untuk surat penting seperti yang menjadi tradisi atau kebiasaan bangsa lain saat itu, sebagaimana tercermin dalam hadis yang diriwayatkan oleh Anas bin Malik yakni:

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: لَمَّا أَرَادَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يَكْتُبَ إِلَى الْعَجَمِ قِيلَ لَهُ: إِنَّ الْعَجَمَ لَا يَقْبَلُونَ إِلَّا كِتَابًا عَلَيْهِ خَاتَمٌ، فَاصْطَنَعَ خَاتَمًا، فَكَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى بَيَاضِهِ فِي كَفِّهِ.²²³

Anas bin Malik berkata: “Ketika Rasulullah SAW hendak mengirim surat ke negara bukan arab, dikatakan kepadanya

²²⁰ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur`an Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 1993, hal. 23.

²²¹ Jalaluddin As-Suyuthi, *Sebab Turunya Ayat Al-Qur`an...*, hal. 639.

²²² Hamka, *Tafsir Al- Azhar Juzu` I-II...*, hal. 142.

²²³ Muslim Ibnu al-Hajjaj, *Shāḥih Muslim Juz 2....*, hal. 178, bab *Libās dan Aṣḥābus Sunan*.

bahwa negara tersebut tidak menerima melainkan surat yang cap resmi. Maka Rasulullah pun membuat sebetuk cincin. Maka aku dapat mengingati dapat melihat warna putih cincin itu di tapak tangan baginda.” (HR. Muslim)

Hadis ini memberikan arti bahwa Islam datang dengan mempertimbangkan proses akulturasi dengan budaya lain Arab yang berlaku. Akulturasi seperti dalam contoh hadis ini pernah juga dilakukan oleh khalifah Umar bin Khatab ketika membangun kantor, membuat kalender, setelah adanya usulan lain untuk meniru tradisi atau budaya yang memang telah ada saat itu. Dilakukannya semua demi kepentingan kemajuan peradaban umat Islam.²²⁴

Dengan demikian kritik Al-Qur`an terhadap sakralisasi simbol tauhid yang berlebihan karena tidak mempertimbangkan proses asimilasi, akulturasi, dan integrasi antara Islam. Meskipun ada dampak negatif yang dikhawatirkan oleh sakralisasi simbol tauhid ini terhadap kemurnian ajaran tauhid karena dengan sinkretisme Islam dan budaya akan lebih cenderung sinkretis dan bernuansa syirik atau bidah. Namun pada kenyataannya sejak awal wahyu turun sampai akhir tidak bisa terlepas dari dialektika antara Islam dan budaya. Dialektika yang terjadi ini tentunya dalam batasan yang bertujuan untuk lebih menanamkan nilai-nilai ketauhidan dan menghilangkan kemusyrikan.

4. Antipati terhadap Pluralitas Agama, Intoleransi, dan Bersifat Eksklusif

Antipati terhadap pluralitas agama yang kemudian menjadi intoleransi merupakan sikap tertutup yang biasanya lahir dari sakralisasi simbol keagamaan (simbol tauhid) yang berlebihan, karena adanya rasa takut tercemar kemurnian keyakinan yang

²²⁴ Yusuf Al-Qaradhawi, *Islam Inklusif dan Eksklusif...*, hal. 52.

dimiliki dengan keyakinan lain. Asumsi ini berdasarkan pada apa yang dikatakan oleh Komarudin Hidayat bahwa tahap awal pemahaman keberagaman yang dimiliki seseorang akan lebih mudah memberikan penilaian kebenaran hanya terhadap agama yang dianutnya dan menyalahkan agama orang lain.²²⁵ Cara pandang semacam ini akan membuat individu atau suatu kelompok memiliki sikap cenderung subjektif dan bersifat eksklusif dalam memandang orang lain atau kelompok lain.²²⁶

Kritik terhadap cara pandang eksklusif mengharuskan perubahan menuju ke cara pandang inklusif yang lebih toleran dan partisipatif serta bisa menerima kehadiran budaya dan agama lain dengan sikap terbuka dan tidak memusuhinya.²²⁷ Dari sini kritik Al-Qur`an terhadap sikap antipati, intoleransi terhadap pluralitas agama yang bersifat eksklusif sebagai sakralisasi simbol tauhid yang berlebihan dikemukakan. Sikap eksklusif tersebut dalam Al-Qur`an dianggap tidak mencerminkan sikap terbuka akan realitas pluralitas agama, budaya, suku, dan bangsa yang diciptakan oleh Allah, sebagaimana yang dikemukakan dalam Surah al-Hujurāt/49: 13 di bawah ini:

يٰۤاَيُّهَا النَّاسُ اِنَّا خَلَقْنٰكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ وَّاُنثٰى وَجَعَلْنٰكُمْ شُعُوْبًا وَّقَبَاۤىِٕلَ لِتَعَارَفُوْۤا اِنَّ اَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اَتْقٰىكُمْ اِنَّ اللّٰهَ عَلِيْمٌ حَبِيْرٌ ﴿١٣﴾

Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu disisi Allah ialah orang yang paling takwa di antara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal. (Hujurāt/49: 13)

²²⁵ Komarudin Hidayat, *Agama Masa Depan*, Jakarta: Paramadina, 1995, hal. 193.

²²⁶ Bambang Rustanto, *Masyarakat Multikultur di Indonesia*, Bandung: Rosdakarya, 2015, hal. 50-51.

²²⁷ Azyumardi Azra, dkk, *Membina Kerukunan Muslim Dalam Perspektif Pluralisme Universal*, Ujung Berung: Nuansa, 2008, hal. 194.

Secara implisit ayat di atas menolak sikap eksklusif, karena ayat tersebut menganjurkan untuk berinteraksi antar masyarakat yang berbeda-beda agama dan budaya secara harmonis. Dan secara eksplisit ayat ini mendukung sikap inklusif, karena prinsip dasar ayat tersebut adalah mengajarkan untuk saling mengenal satu sama lainnya dalam ikatan persaudaraan dan persamaan harkat dan martabat.²²⁸ Sikap eksklusif terhadap agama lain juga terbantahkan secara jelas oleh ayat ke-82 dari Surah al-Māidah yang menyebutkan adanya jalinan persahabatan yang sangat dekat antara muslim dengan non muslim.²²⁹ Tafsiran ini sepertinya yang toleran dan partisipatif dalam menghadapi terjadinya fenomena perjumpaan antarkebudayaan, antaragama, bahkan antarbangsa yang mencipta pluralisasi.²³⁰

Pluralisasi menjadi keniscayaan sebagaimana yang diakui oleh Al-Qur`an seperti dalam Surah al-Hujurat/49: 13 di atas. Begitu pun demikian dengan pengakuan pluralitas agama yang memiliki dasar yang kuat dalam Al-Quran seperti dalam Surah al-Māidah/5: 48.²³¹ Selain itu juga ada ayat lain yang mengakui pluralitas agama sebagai kenyataan yang tidak boleh dipertentangkan dan disikapi secara eksklusif yang berlebihan. Misalnya dalam Surah al-Baqarah/2: 62, sebagai berikut:

إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّٰلِحِينَ وَالصَّٰلِحِينَ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾

Sesungguhnya orang-orang yang beriman, orang Yahudi, orang Nasrani dan Shabiin, siapa saja di antara mereka yang benar-benar beriman kepada Allah, hari akhirat serta beramal saleh, maka mereka akan menerima pahala dari Tuhan mereka, tidak

²²⁸ TIM Penyusun Tafsir Tematik Departemen Agama RI, *Tafsir Al-Qur`an Tematik Al-Tafsir Al-Maudū`ī Hubungan Antar-Umat Beragama*, Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur`an Departemen Agama RI, 2008, Buku 1, hal. 37.

²²⁹ Muḥammad Ibnu Jarīr Al-Ṭabarī, *Tafsīr Al-Ṭabarī Jilid 9...*, hal. 256.

²³⁰ Sudarto, *Wacana Islam Progressif Reinterpretasi Teks Demi Membebaskan yang Tertindas*, Jogjakarta: IRCiSoD, 2014, hal. 77.

²³¹ Nurcholis Madjid, *Pintu Menuju Tuhan*, Jakarta: Paramadina, 1995, hal. 298.

ada kekhawatiran bagi mereka, dan tidak pula mereka bersedih hati. (al-Baqarah/2: 62)

Ada beberapa umat beragama yang diakui eksistensinya dalam ayat ini yaitu umat Islam, umat Yahudi, umat Kristen, dan penganut agama atau kepercayaan lain. Pengakuan tersebut terlepas dari perdebatan mengenai hakikat sama atau tidak samanya semua agama dalam pandangan Al-Qur`an.²³² Secara umum pluralitas agama yang disebutkan dalam ayat ini ditekankan pada hakikat keyakinan kepada Allah secara benar dan amal shaleh yang harus dipunyai oleh setiap pemeluk semua agama tanpa terkecuali. Artinya baik umat Islam maupun umat agama lainnya, setelah diakui eksistensinya secara adil, maka setelah itu akan diakui kemuliaannya apabila benar-benar membuktikan keimanannya kepada Allah SWT dan kehidupan akhirat, serta beramal shaleh. Bukan hanya sekedar fanatisme agama tanpa iman yang benar dan amal shaleh.²³³

Apabila pengakuan Al-Qur`an pada pluralitas agama yang ada, titik tekannya adalah iman yang benar kepada Allah SWT dan amal shaleh, maka dalam konteks ini sikap antipati terhadap pluralitas agama, intoleransi, dan bersifat eksklusif menjadi berlawanan dengan proses sakralisasi simbol tauhid yang memusatkan diri percaya hanya kepada satu Tuhan yang transenden, namun arus baliknya adalah amal shaleh yang berorientasi kepada liberasi dan humanisasi bagi seluruh manusia.²³⁴

Ayat yang terkait dengan liberasi seperti dalam Surah al-Baqarah/2: 256 yang memberikan kebebasan bagi seluruh manusia untuk memeluk agama yang dipercayainya.²³⁵ Dalam

²³² M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an Volume 1...*, hal. 257-259.

²³³ Sayyid Quthb, *Tafsir Fi Zhalil Qur`an di Bawah Naungan Al-Qur`an Jilid 1...*, hal. 91.

²³⁴ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam Interpretasi Untuk Aksi...*, hal. 229.

²³⁵ Lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur`an Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur`an dan Terjemahnya...*, hal. 42. Lihat juga: Oemar Bakry, *Tafsir Rahmat...*, hal. 79.

ayat itu juga kebebasan beragama dilindungi oleh Al-Qur`an, sehingga Islam atau umatnya tidak boleh memaksakan keyakinannya tersebut pada orang lain, karena sudah sangat jelas jalan yang lurus dan benar bagi umat manusia, apabila mau berfikir.²³⁶

Sedangkan ayat yang terkait dengan humanisasi salah satu contohnya adalah:

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ
يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿٩٠﴾

Sesungguhnya Allah memerintahkan untuk berlaku adil, berbuat kebajikan, dan memberi kepada kaum kerabat, juga Allah melarang dari perbuatan keji, kemungkaran dan permusuhan. Dia memberi pengajaran kepadamu agar kamu dapat mengambil pelajaran. (al-Nahl/ 16: 90)

Ayat ini bagi Quthb menjelaskan misi dan visi Al-Qur`an bagi keberlangsungan hidup seluruh manusia tanpa terkecuali di muka bumi ini. Menurutnya misi utama yang dibawanya adalah menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan. Sedangkan visinya adalah menegakkan keadilan bagi seluruh manusia di muka bumi ini tanpa membedakan asal agama atau golongan. Humanisasi yang tampak dalam ayat ini bukan hanya pada nilai keadilan yang dijunjung tinggi oleh Al-Qur`an, akan tetapi juga tampak keihsanan atau perilaku baik terhadap sesama manusia seperti toleransi. Humanisasi lainnya juga ada seperti memberi sesuatu kepada kerabat terdekat, melarang berbuat kejahatan, menjauhkan dan melarang kemunkaran, serta menghindari segala permusuhan.²³⁷

Demikianlah pembahasan tentang kritik Al-Qur`an terhadap sakralisasi simbol tauhid secara berlebihan yang

²³⁶ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an Volume 1...*, hal. 669.

²³⁷ Sayyid Quthb, *Tafsir Fi Zhalil Qur`an di Bawah Naungan Al-Qur`an Jilid 7...*, hal. 209.

antipati terhadap pluralitas agama, intoleransi, dan bersifat eksklusif. Dari pembahasan tersebut, maka dapat diungkapkan bahwa sikap antipati terhadap pluralitas agama, intoleransi, dan sikap eksklusif memungkinkan sekali untuk dikatakan sebagai cara yang berlebihan dalam sakralisasi simbol tauhid, karena sikap demikian berlawanan dengan Al-Qur`an mengenai sakralisasi simbol tauhid yang memusatkan diri pada percaya hanya Allah sebagai Tuhan yang transenden yang kemudian diorientasikan pada liberasi dan humanisasi demi kepentingan seluruh manusia di muka bumi ini.

D. Kritik Al-Qur`an terhadap Sistem Kepercayaan Sinkretisme

Kritik Al-Qur`an terhadap sinkretisme ini sependapat dengan kesimpulan disertasi Bhennita Sukmawati yang menolak Islam sinkretik, karena dapat merusak ajaran murni Islam yaitu tauhid.²³⁸ Juga sepaham dengan Syamsul Azizul bin Marinsah yang mengkritik sinkretisme, karena melahirkan praktik ibadah atau ritual yang tidak sesuai dengan ajaran murni Islam.²³⁹ Serta menyetujui respon kritis Anis Malik Toha terhadap sinkretisme yang menyatakan bahwa sinkretisme adalah sistem kepercayaan bersifat panteistis dengan tujuan kesatuan Tuhan bagi setiap agama yang berbeda.²⁴⁰ Dan sangat sejalan dengan Hamka yang menilai sinkretisme sebagai ancaman kemurnian nilai-nilai ketauhidan yang bertentangan dengan Islam.²⁴¹

Sebelum kritik Al-Qur`an terhadap sinkretisme sebagai sistem kepercayaan dilakukan, terlebih dahulu dibahas kritik terhadapnya sebagai sistem ritual yang melahirkan bidah, dengan rumusannya yakni sinkretisme sebagai desakralisasi

²³⁸ Bhennita Sukmawati, "Sinkretisme Pada Suku Madura," *Disertasi...*, hal. 76.

²³⁹ Syamsul Azizul bin Marinsah, "Unsur Sinkretisme dalam `Urf dan Adat Masyarakat Bajau di Sabah: Analisis dari Perspektif Hukum Islam," *Disertasi...*, hal. 145.

²⁴⁰ Anis Malik Toha, *Tren Pluralisme Agama Tinjauan Kritis...*, hal. 223.

²⁴¹ Hamka, *Dari Hati ke Hati*, Jakarta: Gema Insani, 2016, hal. 194.

ajaran tauhid. Adapun pembahasan berikutnya yang mengenai kritik Al-Qur`an terhadap sinkretisme sebagai sistem kepercayaan dirumuskan ke dalam beberapa anak sub bab yaitu sinkretisme menghilangkan keabsolutan ajaran tauhid dan mensakralkan relativisme; sinkretisme sebagai sistem kepercayaan irasional; dan sinkretisme memformulasikan simbol Tuhan yang bertentangan dengan Al-Qur`an. Berikut di bawah ini penjelasan masing-masing.

1. Sinkretisme sebagai Desakralisasi Ajaran Tauhid

Ajaran tauhid dalam Islam juga merupakan suatu sistem yang terdiri dari susunan sistem kepercayaan dan ritual.²⁴² Baik sistem kepercayaan maupun ritual ajaran tauhid memungkinkan sekali bisa dicemari kemurniannya dengan sinkretisme sehingga kemudian terjadilah desakralisasi terhadapnya.²⁴³

Desakralisasi ajaran tauhid dari sinkretisme antara Islam dengan budaya seperti ritual sesaji mahesa lawung yang dilakukan oleh masyarakat muslim di di Keraton Surakarta Hadiningrat Jawa;²⁴⁴ ritual memindahkan hujan oleh masyarakat muslim di Madura Jawa Timur;²⁴⁵ ritual menghidangkan sesajen (sajian) saat kelahiran, perkawinan, kematian, dan naik untuk pasang atap rumah oleh masyarakat muslim di Bugis;²⁴⁶ dan ritual meminta pertolongan kepada orang yang sudah mati di kuburan.²⁴⁷

²⁴² M. Banton, ed., *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, London: Tavistock. 1966, hal. 96-98.

²⁴³ Siv Ellen Kraft, "To mix or not to mix: Syncretism/ anti-syncretism in the history of theosophy," dalam *Numen: International Review for the History of Religions*, Vol. 49, No. 2, Tahun 2002, hal. 142.

²⁴⁴ Purwadi, *Upacara Tradisional Jawa, Menggali Untaian Kearifan Lokal*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005, hal. 45.

²⁴⁵ Bhennita Sukmawati, "Sinkretisme Pada Suku Madura," *Disertasi...*, hal. 3.

²⁴⁶ Suraya Sintang, "Fenomena Sinkretisme-Islam Dalam Adat Resam Masyarakat Bugis: Kajian Kes Daerah Tawau, Sabah," dalam *Jurnal Institut Peradaban Melayu*, Vol. 1, No. 5, Tahun 2003, hal. 2.

²⁴⁷ Siti Khatimah, "Sinkretisme Agama Dalam Sistem Moralitas Jawa," *Disertasi...*, hal. 165.

Semua ritual hasil dari sinkretisme di atas tampak bernuansa islami, karena dilakukan dengan cara Islam seperti membaca sebagian ayat Al-Qur`an, berdoa, dan berdzikir. Namun kecendrungan ritualnya sebagai bidah yang mencemari kemurnian ajaran tauhid, karena di dalamnya dicampuri dengan cara-cara ajaran Hindu, seperti memberikan tumbal atau sesajen (sajian), dan mengkeramatkan kuburan.²⁴⁸ Ritual tersebut biasanya dilakukan secara turun temurun.²⁴⁹ Dilakukan, karena adanya alasan keyakinan yang kuat terhadap tradisi leluhur yang dipengaruhi oleh perasaan seseorang atau masyarakat dalam bentuk pemujaan yang seringkali tidak masuk akal.²⁵⁰ Disamping itu juga ritual tersebut seringkali dilakukan tanpa memperhatikan kembali landasan hukumnya dalam Al-Qur`an dan Sunnah. Mungkin ayat berikut di bawah ini salah satu sindirin bagi mereka yang melakukannya.

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْلَوْا كَانُوا آبَاءَهُمْ لَا
يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴿١٧٠﴾

Dan apabila dikatakan kepada mereka: “Ikutilah apa yang telah diturunkan Allah,” mereka menjawab: “(tidak), akan tetapi kami hanya mau mengikuti apa yang telah kami dapati dari nenek moyang kami”. Walaupun nenek moyang mereka itu tidak mengetahui suatu apapun, dan tidak mendapat petunjuk?”. (al-Baqarah/2: 170)

Ayat ini menerangkan alasan orang yang menolak kebenaran yang datangnya dari Al-Qur`an, karena telah lama mengikuti tradisi nenek moyang, meskipun tradisi tersebut keliru.²⁵¹ Sikap

²⁴⁸ Sa`ad Yūsuf Abū Azīz, *al-Sunan wa al-Mubtadi`āt*, Qāhirah: Maktabah al-Taufiqiyah, t.t, hal. 20.

²⁴⁹ Hendar Sutrisno, Putranto, dkk, *Teori-Teori Kebudayaan*, Jakarta: Kanisius, 2005, hal. 104.

²⁵⁰ Charles W. Morris, *Mind, Self and Society*, Chicago: University of Chicago Press, 1934, hal. 144.

²⁵¹ Lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur`an Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur`an dan Terjemahnya...*, hal. 26.

seperti ini pernah terjadi pada sekelompok orang Yahudi yang diajak untuk masuk Islam oleh Nabi Muhammad SAW, namun mereka menolak dengan jawaban telah lama mengikuti ajaran nenek moyang mereka dan tidak akan rela melepaskannya. Begitulah cerita yang melatarbelakangi turunnya ayat di atas.²⁵²

Secara tersirat ayat ke-170 dari Surah al-Baqarah ini menyindir orang-orang yang mempertahankan keyakinan dan peribadatan atau ritual dari leluhur yang salah dan dilakukan secara turun temurun, namun tidak mau merubahnya meskipun telah mengetahui kebenaran syariat yang diajarkan Islam.²⁵³ Hal demikian karena memang kebanyakan mereka bersikap fanatik buta terhadap tradisi leluhur, sebagaimana yang pernah terjadi pada masyarakat musyrik Kuraisy di Mekah yang menolak diajak untuk meninggalkan berhala dengan alasan telah menjadi keyakinan nenek moyang mereka yang diwarisi turun temurun.²⁵⁴ Padahal nenek moyang mereka tersebut dinilai oleh Al-Qur`an sebagai orang-orang yang paling bodoh dan sesat.²⁵⁵

Penjelasan di atas sangat terkait dengan ritual hasil dari sinkretisme Islam dan budaya seperti ritual sesaji mahesa lawung, ritual menghidangkan sesajen (sajian) pada saat acara tertentu, dan ritual meminta pertolongan kepada orang yang sudah mati di kuburan. Alasan sebagian besar mereka yang masih melakukannya adalah bukan hanya lantaran mereka belum mengetahui ajaran Islam sesungguhnya yang menolak ritual sinkretik yang keliru hingga menjerumus pada kemusyrikan, akan tetapi lebih dari itu mereka tetap melakukannya karena sulit sekali meninggalkan kepercayaan lama yang berasal dari

²⁵² Ibnu Katsier, *Terjemah Singkat Tafsir Ibnu Katsier Jilid 1...*, hal. 292.

²⁵³ Hamka, *Tafsir Al- Azhar Juzu` I...*, hal. 53.

²⁵⁴ Ibnu Kathir, *Tafsir Al-Qur`an Al-`Azim Jilid 1...*, hal. 254.

²⁵⁵ `Abdurrahman bin Naṣir Al-Sa`dī, *Taisir Al-Karim Al-Rabman fi Tafsir Kalām Al-Manān Jilid 1...*, hal. 215.

leluhur dan diwarisi secara turun temurun oleh mereka. Alasan semacam ini sebagaimana diungkap oleh Syamsul dalam disertasinya.²⁵⁶

Fenomena ritual sinkretik yang masih sering dilakukan oleh sebagian masyarakat muslim dengan alasan mempertahankan keyakinan dan tradisi nenek moyang, bukan karena tuntunan syariat Islam yang sesungguhnya, bahkan seringkali dilakukan secara berlebih-lebihan seperti pada kasus ritual meminta pertolongan kepada orang yang sudah mati di kuburan sehingga menjadi perilaku syirik. Pada rumusan inilah konsep bidah digunakan kepada ritual sinkretik yang berkonotasi negatif, karena kecenderungannya mencemari kemurnian ajaran tauhid atau disebut desakralisasi ajaran tauhid. Salah satu hadis yang berkenaan dengan hal ini adalah:

مَنْ أَحَدَثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ مِنْهُ فَهُوَ رَدٌّ.²⁵⁷

Barangsiapa membuat suatu perkara baru dalam urusan kami ini (urusan agama) yang tidak ada asalnya, maka perkara tersebut tertolak. (HR. Bukhari)

Apabila hadis ini dihubungkan dengan ritual sinkretik, maka ritual sinkretik menjadi perkara baru dalam beribadah yang tata caranya tidak disebutkan dalam Al-Qur`an dan hadis, dilakukan dengan cara berlebih-lebihan serta bertentangan dengan ajaran tauhid. Batasan ini menjadikan ritual sinkretik sebagai bidah *hakiki* yakni ritual yang baru tanpa dalil syara` yang berbeda dengan bidah *idhafiyyah* yaitu suatu ritual yang tercipta oleh tradisi namun masih ada dalil syara` yang mendukungnya.²⁵⁸

²⁵⁶ Syamsul Azizul bin Marinsah, "Uruf dan Adat Masyarakat Bajau di Sabah: Analisis dari Perspektif Hukum Islam," *Disertasi...*, hal. 3.

²⁵⁷ Abū Abdillāh Muḥammad Ibn Ismā'īl Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī Jilid 2...*, hal. 123, no. hadis 2697.

²⁵⁸ Sa'ad Yusuf Abu Aziz, *Buku Pintar Sunnah dan Bid'ah* (terjemahan Masturi Irham dan Moh. Asmuni Taman), Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2006, hal. 30-31.

Menjadikan sinkretisme sebagai bidah disini berarti menjadikan sinkretisme sebagai desakralisasi ajaran tauhid yang bertentangan dengan Al-Qur`an. Misalnya ritual sesaji mahesa lawung atau ritual menghidangkan sesajen (sajian) pada saat acara tertentu dikritisi oleh Al-Qur`an dalam salah satu ayatnya berikut di bawah ini:

إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ أَضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿١٧٣﴾

Sesungguhnya Allah hanya mengharamkan bagimu bangkai, darah, daging babi, dan binatang yang (ketika disembelih) disebut (nama) selain Allah. Tetapi barangsiapa dalam keadaan terpaksa (memakannya) sedang dia tidak menginginkannya dan tidak (pula) melampaui batas, maka tidak ada dosa baginya. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. (al-Baqarah/2: 173)

Pada dasarnya ayat ini menyebutkan larangan memakan bangkai hewan, darah, daging babi, dan hewan sembelihan yang diniatkan untuk selain Allah.²⁵⁹ Secara khusus menurut Ibnu Jarīr Al-Ṭabarī bahwa ayat ini larangan menyembelih hewan yang diniatkan untuk selain Allah SWT.²⁶⁰ Larangan menyembelih hewan yang diniatkan untuk selain Allah, menurut Hamka bertujuan untuk memelihara kemurnian ajaran tauhid.²⁶¹

Ayat di atas dan penafsirannya berkenaan dengan kritik Al-Qur`an terhadap sinkretisme yang dapat mendesakralisasi ajaran tauhid dalam bentuk ritual menghidangkan sesajen (sajian) pada saat acara tertentu. Misalnya ritual sesaji mahesa lawung. Ritual ini termasuk sebagai ritual yang mendesakralisasi ajaran tauhid karena tampak pada acara tersebut ditandai dengan penyembelihan kerbau yang kemudian kucuran darah

²⁵⁹ Aḥmad Muṣṭafā Al-Marāgī, *Tafsīr Al-Marāgī Jilid 1...*, hal. 47.

²⁶⁰ Muḥammad Ibnu Jarīr Al-Ṭabarī, *Tafsīr Al-Ṭabarī Jilid 3...*, hal 39.

²⁶¹ Hamka, *Tafsir Al- Azhar Juzu` I...*, hal. 59.

pertamanya menjadi syarat sesaji, kepala kerbau, paru, hati, jantung, dan sebagian dagingnya diolah untuk selanjutnya dijadikan sebagai sesaji. Baru kemudian sisa daging dari sesaji dibagikan kepada para abdi dalem yang bertugas menyembelih kerbau.²⁶²

Kritik Al-Qur`an terhadap ritual sesaji mahesa lawung ini juga disinggung dalam satu hadis yang berbunyi:

لَعَنَ اللَّهُ مَنْ ذَبَحَ لِغَيْرِ اللَّهِ، لَعَنَ اللَّهُ مَنْ لَعَنَ وَالِدَيْهِ، لَعَنَ اللَّهُ مَنْ آوَى مُحْدِثًا، لَعَنَ اللَّهُ مَنْ غَيَّرَ مَتَارَ الْأَرْضِ.²⁶³

Allah melaknat orang yang menyembelih hewan bukan karena Allah, Allah melaknat orang yang melaknat kedua orang tuanya, Allah melaknat orang yang melindungi pelaku kejahatan, dan Allah melaknat orang yang merubah tanda batas tanah. (HR. Muslim)

Redaksi hadis ini diawali dengan kalimat: “لَعَنَ اللَّهُ مَنْ ذَبَحَ لِغَيْرِ اللَّهِ” yang artinya adalah *Allah melaknat orang yang menyembelih hewan bukan karena Allah* merupakan kritik tegas terhadap sembelihan kerbau yang dilakukan pada saat ritual sesaji mahesa lawung. Hadis tersebut melengkapi kritik Al-Qur`an terhadap sinkretisme dalam ritual sesaji mahesa lawung yang dapat mendesakralisasi ajaran tauhid.

Kritik Al-Qur`an terhadap sinkretisme yang berikutnya adalah kritik terhadap ritual meminta pertolongan kepada orang yang sudah mati di kuburan. Ritual ini dilakukan di saat ritual nyadran diadakan. Menurut Zaini Muchtarom ritual nyadran yang masih dilakukan oleh sebagian masyarakat muslim di Jawa memang merupakan kebiasaan yang dilakukan penganut animisme untuk menyembah roh leluhur dan ritual

²⁶² Purwadi, *Upacara Tradisional Jawa, Menggali Untaian Kearifan Lokal*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005, hal. 45. Lihat juga: Suwardi Endraswara, *Mistik Kejawaen: Sinkretisme, Symbolisme dan Sufisme dalam Budaya Spiritual Jawa*, Yogyakarta: Narasi, 2003, hal. 61.

²⁶³ Muslim Ibnu al-Hajjaj, *Ṣaḥīḥ Muslim Juz 2...*, hal. 167, no. hadis 1978.

untuk menghormati kuburan-kuburan suci atau *keramat*.²⁶⁴ Ritual nyadran biasanya dilakukan dengan dua tahap yaitu tahap pertama dengan cara slametan di rumah yang disertai dengan membakar sesajen berupa kemenyan atau kembang setaman. Sedangkan pada tahap kedua dengan cara ziarah mendatangi kuburan roh leluhur.²⁶⁵

Kritik terhadap ritual meminta pertolongan kepada orang yang sudah mati di kuburan saat ritual nyadran diadakan, alasannya karena ritual tersebut termasuk praktik bidah yang mendesakralisasi ajaran tauhid. Disebut sebagai desakralisasi tauhid, karena ritual meminta pertolongan kepada orang yang sudah mati di kuburan mencemari tauhid *uluhiyah* yang berkeyakinan terhadap Allah sebagai Tuhan yang disembah dan menjadikan-Nya sebagai tempat meminta.²⁶⁶

Meminta pertolongan hanya kepada Allah bukan meminta pertolongan kepada orang yang sudah mati di kuburan menjadi prinsip ajaran tauhid. Adapun kritik Al-Qur`an terhadap ritual meminta pertolongan kepada orang yang sudah mati di kuburan dilakukan berdasarkan beberapa ayat Al-Qur`an yang menjelaskan keadaan asal orang yang sudah mati tidak dapat mendengar apalagi mengabulkan permohonan seseorang. Ayat-ayat yang dimaksud misalnya dalam Surah al-Naml/27: 80, Surah al-Rūm/30: 52, dan Fāṭir/35: 22, sebagai berikut:

إِنَّكَ لَا تَسْمَعُ الْمَوْتَىٰ وَلَا تَسْمَعُ الْأَمْمَ الدُّعَاءَ إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ ﴿٨٠﴾

Sesungguhnya kamu tidak dapat menjadikan orang yang mati mendengar dan juga menjadikan orang yang tuli mendengar panggilan, apabila mereka telah berpaling membelakang. (al-Naml/27: 80)

²⁶⁴ Zaini Muchtarom, *Santri dan Abangan di Jawa...*, hal. 32.

²⁶⁵ Karkono Kamajaya Partokusumo, *Kebudayaan Jawa, dan Perpaduannya dengan Islam...*, hal. 247.

²⁶⁶ Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysic of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of Worldview of Islam...*, hal. 101.

فَاتَّكَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتَىٰ وَلَا تُسْمِعُ الصُّمَّ الدُّعَاءَ إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ ﴿٥٢﴾

Maka Sesungguhnya kamu tidak akan sanggup menjadikan orang yang mati itu dapat mendengar, dan menjadikan orang yang tuli bisa mendengar seruan, apabila mereka itu berpaling membelakang. (al-Rūm/30: 52)

وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ إِنَّ اللَّهَ يُسْمِعُ مَن يَشَاءُ وَمَا أَنتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِي الْقُبُورِ ﴿٢٢﴾

Dan tidak (pula) sama orang yang hidup dengan orang yang mati. Sesungguhnya Allah memberi pendengaran kepada siapa yang dikehendaki-Nya dan kamu sekali-kali tiada sanggup menjadikan orang yang di dalam kubur dapat mendengar. (Fāṭir/35: 22)

Secara umum ketiga ayat di atas bisa dikatakan menjelaskan keadaan asal orang-orang yang telah mati bahwa mereka semuanya tidak dapat mendengar perkataan dari orang yang masih hidup.²⁶⁷

Adapun secara khusus yaitu, *Pertama*, ayat ke-80 dari Surah al-Naml yang berbunyi, *إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ الْمَوْتَىٰ* “*Sesungguhnya kamu tidak dapat menjadikan orang yang mati mendengar*”, maksudnya adalah Nabi Muhammad SAW tidak mampu membuat mengerti orang kafir yang hatinya telah terkunci untuk menerima kebenaran. Hati orang kafir disini disimbolkan dengan orang mati yang tidak dapat mendengar.²⁶⁸

Kedua, ayat ke-52 dari Surah al-Rūm menjelaskan tentang tidak bergunanya nasihat yang disampaikan kepada orang-orang yang ingkar kepada kebenaran ajaran Islam. Keingkaran mereka terhadap dakwah atau ajakan kepada Islam bagaikan orang mati yang tidak dapat mendengar perkataan seseorang.²⁶⁹

²⁶⁷ Lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur`an Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur`an dan Terjemahnya...*, hal. 384, 410, dan 437.

²⁶⁸ Muḥammad Ibnu Jarīr Al-Ṭabarī, *Tafsīr Al-Ṭabarī Jilid 20...*, hal. 15

²⁶⁹ `Abdurrahman bin Nashir Al-Sa`di, *Tafsīr Al-Qur`an Jilid 5...*, hal. 516.

Ketiga, ayat ke-22 dari Surah Fāṭir menjelaskan bahwa orang kafir tidak dapat diberikan petunjuk Islam oleh Nabi Muhammad SAW, karena hatinya telah mati.²⁷⁰ Ayat ini juga mengemukakan perumpamaan antara orang yang beriman dengan orang yang kafir. Orang yang beriman diumpamakan sebagai orang yang hidup, sedangkan orang kafir diumpamakan sebagai orang yang telah mati dan berada di dalam kubur.²⁷¹

Dari ketiga ayat tersebut di atas beserta tafsirannya, maka dapat diartikan bahwa orang yang telah mati dan berada di dalam kubur sangat tidak mungkin mendengar perkataan orang yang masih hidup. Inilah yang menjadi asal keadaan orang mati di dalam kubur. Sehingga sangat tidak masuk akal dilakukan ritual meminta pertolongan kepada orang yang sudah mati di kuburan. Jadi selain ritual tersebut termasuk bidah yang mendesakralisasi ajaran tauhid *uluhiyah*, juga respon kritis Al-Qur`an terhadapnya menyatakan sebagai bentuk ritual yang tidak masuk akal.²⁷²

Demikianlah pembahasan mengenai kritik Al-Qur`an terhadap sinkretisme sebagai desakralisasi ajaran tauhid, karena adanya ritual baru yang dihasilkan dari proses sinkretisme antara Islam dan budaya. Beberapa contoh ritual baru dari sinkretisme yang dikritik Al-Qur`an yaitu, ritual sesaji mahesa lawung, ritual menghidangkan sesajen (sajian) pada saat acara tertentu, dan ritual meminta pertolongan kepada orang yang sudah mati di kuburan.

Adapun kritik terhadap beberapa contoh ritual sinkretisme di atas yakni bahwa ritual tersebut bukan sekedar bidah *idhafiyyah* yang masih ditolelir oleh dalil syara`, akan tetapi ia

²⁷⁰ Lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur`an Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur`an dan Terjemahnya...*, hal. 411-412.

²⁷¹ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an Volume 11...*, hal. 50.

²⁷² Charles W. Morris, *Mind, Self and Society...*, hal. 145.

termasuk bidah *hakiki* yang bertentangan dengan Al-Qur`an dan hadis, karena dilakukan hanya atas dasar tradisi nenek moyang; biasanya dilakukannya dengan cara berlebih-lebihan dan tidak masuk akal; serta diyakini dan dilakukan secara turun temurun tanpa memperhatikan kembali landasan yang benar dari Al-Qur`an dan hadis. Sehingga kemudian ritual tersebut lebih mensakralkan nilai sinkretiknya dari pada nilai sakral ajaran tauhid yang absolut.

2. Sinkretisme Menghilangkan Keabsolutan Ajaran Tauhid dan Mensakralkan Relativisme

Keabsolutan ajaran tauhid maksudnya adalah keyakinan hanya kepada Allah sebagai tuhan Yang Maha Esa; tunduk dan patuh menyembah hanya kepada-Nya; serta mengerjakan segala perintah-Nya, meninggalkan segala larangan-Nya yang terdapat dalam Al-Qur`an dan Sunnah.²⁷³ Sedangkan maksud dari mensakralkan relativisme disini adalah menjadikan sinkretisme yang relatif sebagai sakral yang tercipta oleh tradisi dengan proses sakralisasi terhadapnya secara berlebihan.²⁷⁴

Jadi sinkretisme menghilangkan keabsolutan ajaran tauhid dan mensakralkan relativisme maksudnya adalah sinkretisme sebagai profan yang bersifat relatif bisa menghilangkan nilai sakral ketauhidan yang absolut, apabila keharmonisan yang tercipta dari sinkretisme antara Islam dan budaya, agama lain, atau filsafat lebih mendominasi nilai sakral sinkretiknya dari pada nilai sakral ajaran tauhid. Asumsi ini berdasarkan pada konsep sinkretisme yang dijadikan sebagai upaya mencari

²⁷³ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur`an Tafsir Maudhu`i atas Pelbagai Persoalan Umat...*, hal. 14. Lihat juga: M. Hasbiy Asy-shidiqiy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Tauhid/ kalam*, Semarang: Pustaka Risky, 2009, hal. 1. Dan juga: Hakeem Abdul Hameed, *Aspek-aspek Pokok Agama Islam* (terjemahan Ruslan Shiddieq), Jakarta: Dunia Pustaka Jaya, 1983, hal. 36.

²⁷⁴ Margaret Smith, *Mistikus Islam, Ujaran-Ujaran dan Karyanya*, Surabaya: Risalah Gusti, 2001, hal. 118.

titik temu dari perbedaan yang ada dengan menyatukan atau mencampurkan perkara-perkara yang tidak sepadan agar memperoleh keharmonisan dan perdamaian.²⁷⁵

Menurut Anis Malik Toha keabsolutan ajaran tauhid ini setelah damai dengan sinkretisme berubah kedudukannya menjadi relatif. Sedangkan kedudukan sinkretisme justru meningkat menjadi sakral. Sinkretisme antara Islam dan budaya, agama lain, atau filsafat dalam pandangannya menjadikan tradisi atau kepercayaan asli lebih dominan dan menguasai ketimbang ajaran tauhid.²⁷⁶ Pantas saja hal ini menjadi kekhawatiran Al-Qur`an sebagaimana yang dikemukakan dalam ayat berikut di bawah ini:

وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٤٢﴾

Dan janganlah kamu mencampuradukkan yang hak (benar) dengan yang batil (salah) dan janganlah kamu sembunyikan yang hak (benar) itu, sedang kamu mengetahuinya. (al-Baqarah/2: 42)

Allah melarang dua hal dalam ayat ini, *Pertama*, melarang mencampuradukkan antara kebenaran dan kebatilan, yang *Kedua*, melarang menyembunyikan kebenaran.²⁷⁷ Salah satu maksud kebenaran dalam ayat ini adalah keimanan kepada Allah dan Nabi Muhammad SAW sebagai utusan-Nya, ini termasuk ke dalam ajaran tauhid. Sedangkan yang dimaksud kebatilan adalah mengingkari kerasulan tersebut.²⁷⁸

Larangan mencampuradukkan yang hak (ajaran tauhid) dengan yang batil dalam ayat di atas secara tersirat menggambarkan kekhawatiran Al-Qur`an terhadap dampak

²⁷⁵ A. Belford, *The Encyclopedia Americana International Edition*, Connecticut: Grolier Incorporated, 1996, hal. 180.

²⁷⁶ Anis Malik Toha, *Tren Pluralisme Agama Tinjauan Kritis...*, hal. 47.

²⁷⁷ `Abdurrahmān bin Naṣir Al-Sa`dī, *Taisir Al-Karim Al-Rahman fi Tafsir Kalām Al-Manān Jilid 1...*, hal. 60.

²⁷⁸ Muḥammad Ibnu Jarir Al-Ṭabarī, *Tafsir Al-Ṭabarī Jilid 1...*, hal. 285.

negatif sinkretisme seperti yang dikemukakan oleh Toha yakni bahwa keabsolutan ajaran tauhid yang hak setelah bersinkretis berubah kedudukannya didominasi oleh tradisi atau kepercayaan lain yang batil.

Misalnya sinkretisme antara Islam dan budaya kraton Jawa melahirkan sistem budaya kraton yang lebih hegemoni ketimbang ajaran tauhid. Contoh kasus budaya kraton yang dikembangkan oleh abdi dalem mengenai raja sebagai pemegang kekuasaan absolut yang perlu dilestarikan, karena raja digambarkan sebagai pemegang wahyu Tuhan sehingga bisa menjadi wakil Tuhan dengan gelar *khalifatullah* (wakil Tuhan) di Jawa. Tujuannya bukan untuk keabsolutan ajaran tauhid, akan tetapi keabsolutan kerajaan yang harus dipatuhi oleh rakyatnya.²⁷⁹ Artinya ajaran tauhid didominasi oleh tradisi kraton Jawa.

Dominasi atau hegemoni oleh sinkretisme terhadap ajaran tauhid dalam contoh lainnya juga terjadi pada kasus sinkretisme antara Islam dan Hindu yang melahirkan agama Sikh.²⁸⁰ Agama Sikh mengandung ajaran Hindu dan ajaran Islam yang bercorak sufistik. Corak sufistiknya seperti perilaku zuhud dengan cara meditasi (*khalwat*) pergi ke gunung.²⁸¹ Meskipun bercorak sufistik, namun ajaran agama ini lebih dominan ajaran Hindunya dari pada Islam. Hal ini terlihat dari para pengikutnya yang masih menjalankan praktek ritual secara Hindu, dan tetap menjaga ajaran Hindu *vaisnava bhakti* yang meyakini dewa Wisnu sebagai dewa tertinggi.²⁸²

²⁷⁹ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam Interpretasi Untuk Aksi...*, hal. 254.

²⁸⁰ Dajamman`uri, dkk, *Agama-Agama di Dunia*, Yogyakarta: IAIN Sunan Kali Jaga Press, 1988, hal. 184.

²⁸¹ H. McLeod, "Sikhism," dalam Gwilym Beckerlegge, ed., *The World Religions Reader*, London, New York: Routledge, 1998, hal. 442. Lihat juga: Moinuddin Ahmed, *Religions of All Mankind*, New Delhi: Kitab Bhavan, 1994, hal. 91.

²⁸² Harold Coward, *Pluralisme, Tantangan Bagi Agama-Agama*, Yogyakarta: Kanisius, 1989, hal. 129.

Jika pada kasus sinkretisme antara Islam dan budaya kraton Jawa keabsolutan ajaran tauhid tergantikan dengan keabsolutan kerajaan Jawa, maka pada kasus agama Sikh, sinkretisme antara Islam dan Hindu, ajaran Hindu lebih disakralkan dari pada ajaran tauhid sehingga keyakinan terhadap ajaran tauhid tidak sepenuhnya dilakukan. Dari sinilah kritik Al-Qur`an terhadap sistem kepercayaan sinkretisme yang menghilangkan keabsolutan ajaran tauhid dan mensakralkan relativisme. Kritiknya adalah bahwa dengan sinkretisme keyakinan terhadap ajaran tauhid tidak sepenuhnya dilakukan demi beribadah kepada Allah semata, akan tetapi ajaran tauhid dilakukan hanya untuk memperoleh kebaikan dalam mencampurkan perkara-perkara yang tidak sepadan. Keyakinan seperti inilah yang dikritisi oleh Al-Qur`an sebagaimana yang terdapat dalam Surah al-Haj/22: 11-13 berikut di bawah ini:

وَمِنَ النَّاسِ مَن يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ ۚ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ انْقَلَبَ عَلَىٰ وَجْهِهِ خَسِرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ ذَٰلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ ﴿١١﴾ يَدْعُوا مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُ وَمَا لَا نَفْعَ لَهُ ذَٰلِكَ هُوَ الضَّلَالُ الْبَعِيدُ ﴿١٢﴾ يَدْعُوا لَمَن ضُرُّهُ أَقْرَبُ مِن نَّفْعِهِ لَيْسَ الْمَوْلَىٰ وَلَيْسَ الْعَشِيرُ ﴿١٣﴾

Dan di antara manusia ada orang yang menyembah Allah dengan berada di tepi, maka jika ia memperoleh kebajikan, tetaplah ia dalam keadaan itu, dan jika ia ditimpa oleh suatu bencana, berbaliklah ia ke belakang. Rugilah ia di dunia dan di akhirat. Yang demikian itu adalah kerugian yang nyata. Ia menyeru selain Allah, sesuatu yang tidak dapat memberi mudharat dan tidak (pula) memberi manfaat kepadanya. Yang demikian itu adalah kesesatan yang jauh. Ia menyeru sesuatu yang sebenarnya mudharatnya lebih dekat dari manfaatnya. Sesungguhnya yang diserunya itu adalah sejahat-jahat kawan. (al-Haj/22: 11-13)

Ayat ini mengemukakan adanya sebagian manusia yang beribadah dengan keyakinan yang tidak penuh atau setengah

hati.²⁸³ Kelompok manusia ini bisa disebut dengan munafik yang lemah imannya, selalu bimbang dalam keyakinan, serta tidak pernah merasa mantap dalam beribadah kepada Allah SWT. Ibadah yang dilakukan olehnya hanya sekedar untuk memperoleh kebaikan dunia saja, namun apabila mendapatkan keburukan, maka keyakinannya kepada Allah melemah.²⁸⁴

Turunnya ayat di atas berkenaan dengan beberapa orang yang berhijrah ke Madinah, kemudian memberikan penilaian tentang Islam yang dianutnya. Anggapan mereka, jika Islam agama yang membawa kebaikan buat mereka, maka kebaikan yang dapat mereka peroleh setelah memeluk Islam misalnya istrinya melahirkan anak laki-laki. Namun jika istrinya melahirkan anak perempuan, maka bagi mereka Islam agama yang buruk, karena tidak mendatangkan kebaikan buat mereka.²⁸⁵ Penilaian semacam ini diumpakan oleh Al-Qur`an seperti orang yang beribadah berada di tepi yang maksudnya beribadah kepada Allah tidak sepenuh hati, akan tetapi dalam kebimbangan. Dengan penilaiannya tersebut menjadikan mereka hanya mencari sesuatu yang baik untuk hidupnya dalam beribadah kepada Allah.²⁸⁶

Kaitan ayat dan tafsirannya di atas dengan sinkretisme adalah bahwa ayat tersebut sebagai kritik kepada para pelaku sinkretik yang hanya menggunakan sinkretisme demi kepentingan kemudahan hidup atau kebaikan dalam urusan keduniaan.

Dengan demikian, maka pembahasan tentang sinkretisme menghilangkan keabsolutan ajaran tauhid dan mensakralkan relativisme dapat disimpulkan bahwa *Pertama*, keabsolutan ajaran tauhid setelah bersinkretis dengan budaya atau

²⁸³ Lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur`an Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur`an dan Terjemahnya...*, hal. 333.

²⁸⁴ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an Volume 8...*, hal. 164.

²⁸⁵ Jalāluddīn Al-Suyūfī, *Asbāb an-Nuzul Sebab Turunnya Ayat Al-Qur`an...*, hal. 376.

²⁸⁶ Muḥammad Ibnu Jarīr Al-Ṭabarī, *Tafsīr Al-Ṭabarī Jilid 18...*, hal. 384.

kepercayaan lain, berubah kedudukannya menjadi relatif seperti kasus sinkretisme antara Islam dan budaya kraton Jawa yang lebih dominan dari pada ajaran tauhid. *Kedua*, kedudukan ritual dan kepercayaan sinkretik seperti pada agama Sikh berubah menjadi lebih disakralkan dan lebih dominan ketimbang ajaran tauhid, sehingga keyakinan terhadap ajaran tauhid tidak sepenuhnya dilakukan.

3. Sinkretisme sebagai Sistem Kepercayaan Irasional

Sinkretisme yang hasilnya melahirkan kepercayaan baru, juga memformulasikan sistem kepercayaannya sendiri.²⁸⁷ Sistem kepercayaan baru yang lahir dari sinkretisme ini tentunya berbeda dengan sistem kepercayaan sebelumnya.²⁸⁸ Misalnya sistem kepercayaan Agami Jawi (Islam Kejawen) di Indonesia yang merupakan hasil sinkretisme antara Islam, Hindu dan Budha.²⁸⁹ Meskipun Agami Jawi (Islam Kejawen) sepintas tampak islami, namun sistem kepercayaannya jauh berbeda dengan ajaran tauhid dalam Islam.

Di antara sistem kepercayaan Agami Jawi (Islam Kejawen) adalah Tuhan disimbolkan oleh agama ini sebagai makhluk yang sangat kecil sehingga amat mudah melihat, sekaligus Tuhan Yang Maha Besar menjadi muara segala sesuatu.²⁹⁰ Jika dihadapkan dengan ajaran Islam dalam tauhid asma dan sifat-sifat Allah, maka sistem kepercayaan Agami Jawi tersebut menjadi tidak masuk akal (irasional).

Sistem kepercayaan Agami Jawi dalam konsep simbol Tuhan Yang Maha Kecil sekaligus Yang Maha Besar menjadi

²⁸⁷ M. Dahlan Yacub Al-Barry, *Kamus Sosiologi Antropologi*, Surabaya: Indah, 2001, hal. 304.

²⁸⁸ Heddy Sri Ahimsa Putra, "Islam Jawa dan Jawa Islam: Sinkretisasi Agama di Jawa," dalam *Makalah Seminar*, Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional Yogyakarta & Kantor Depdiknas DIY, Tahun 1995, hal. 2.

²⁸⁹ Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa*, Jakarta: Balai Pustaka, 1984, hal. 312. Lihat juga: Darori Amin, *Islam dan Kebudayaan Jawa*, Yogyakarta: Gama Media, 2000, hal. 100.

²⁹⁰ Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa...*, hal. 312.

irasional dalam sudut pandang tauhid asma dan sifat-sifat Allah yang mengimani nama dan sifat-sifat Allah yang telah ditetapkan Al-Qur`an dan Sunnah dan mengimaninya tanpa melakukan *tahrif*, *ta'fil*, *takyif*, dan *tamthil*, serta kemudian berupaya mensucikan-Nya dari segala kekurangan dan cela.²⁹¹ Adapun keirasionalannya ketika simbol Tuhan ditamthil atau ditasbih oleh Agami Jawi dengan menyerupai sifat makhluk yang sangat kecil sehingga amat mudah melihat. Hal inilah yang dikecam oleh Al-Qur`an sebagaimana dalam Surah al-A`raf ayat ke-180, yaitu:

وَاللَّهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذُرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٨٠﴾

Hanya milik Allah asma-ul husna (nama-nama yang baik), maka bermohonlah kepada-Nya dengan menyebut asmaul husna itu dan tinggalkanlah orang-orang yang menyimpang dari kebenaran dalam (menyebut) nama-nama-Nya. Nanti mereka akan mendapat balasan terhadap apa yang telah mereka kerjakan. (al-A`raf/7: 180)

Sekelompok orang yang digambarkan dalam ayat ini adalah mereka yang beribadah kepada Allah, namun masih menyebut-nyebut nama-Nya dengan nama yang tidak sesuai dengan nama dan sifat-Nya Yang Maha Sempurna.²⁹² Mereka juga termasuk orang yang mencemarkan nama-nama baik (*asmaul husna*) yang dimiliki Allah SWT.²⁹³ Menurut Hamka, mereka disebut dengan *mulhid* atau atheis yaitu orang yang tidak percaya dengan keesaan Allah dan tidak mau mengakui nama-nama Allah yang baik tersebut. Selain tidak percaya dengan keesaan Allah, orang-orang tersebut menurutnya seringkali menyebut nama Allah dengan cara yang tidak pantas, misalnya

²⁹¹ Muhammad bin Khalifah at-Tamimī, *Mu'taqidu Ablissunnah wa al-Jama'ah fi al-Asma al-Husnā*, Riyāḍ: Aḍwa al-Salāf, 1419 H, cet. I, Juz. 1, hal. 29.

²⁹² Lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur`an Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur`an dan Terjemahnya...*, hal. 174-175.

²⁹³ Oemar Bakry, *Tafsir Rahmat...*, hal. 325.

mereka mengatakan bahwa Allah Yang Maha Pencipta berarti juga Dia yang menjadikan orang jahat, menjadikan najis, dan menjadikan sesuatu yang tidak baik.²⁹⁴

Orang-orang yang menyebut nama Allah dengan sebutan yang tidak pantas seperti apa yang dikatakan oleh penganut kepercayaan Agami Jawi di atas, kritik Al-Qur`an terhadapnya yang pertama adalah bahwa mereka termasuk orang yang menyimpang (*mulhid*), karena memanggil atau menyebut Allah dengan nama yang tidak sesuai dengan kemuliaan dan kesucian-Nya. Mereka bisa juga dikatakan sebagai orang yang menolak nama-nama baik (*asmaul husna*) bagi Allah, seperti orang yang menolak nama *al-Rahmān* sebagaimana yang disebutkan dalam Surah al-Furqan ayat ke-60.²⁹⁵ Kritik yang kedua adalah mereka harus dijauhi karena keyakinannya dan bagi mereka balasan setimpal di akhirat atas penyimpangan terhadap nama-nama Allah SWT tersebut.²⁹⁶

Kritik terhadap sinkretisme sebagai sistem kepercayaan irasional yang selanjutnya juga terkait dengan sistem kepercayaan Agami Jawi yang percaya terhadap kesaktian orang yang sudah mati tetap sakti dapat mencelakai dan menyelamatkan seseorang, serta orang sakti yang telah mati diyakini dapat memberikan kesejahteraan kepada orang yang masih hidup.²⁹⁷ Keyakinan semacam ini sangat bertentangan dengan konsep ajaran tauhid *rububiyah* yang percaya bahwa hanya Allah sajalah sebagai Tuhan Yang Maha Kuasa dan Yang Maha Penolong. Hanya Allah yang berkuasa memberikan bencana atau keselamatan bagi seluruh hamba-Nya.²⁹⁸

²⁹⁴ Hamka, *Tafsir Al- Azhar Juzu` IX...*, hal. 179-180.

²⁹⁵ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an Volume 4...*, hal. 389.

²⁹⁶ `Abdurrahman bin Nashir Al-Sa`di, *Tafsir Al-Qur`an Jilid 3...*, hal. 141.

²⁹⁷ Simuh, *Islam dan Pergumulan Budaya Jawa*, Bandung: Mizan, 2003, hal. 41-42.

²⁹⁸ Shahih Bin Fauzan Bin Al-Fauzan, *At-Taubid li al-Shaf al-Awwal al-Ali, Kitab Taubid* (terjemahan Zaini), Solo: Pustaka Arofah, 2015, hal. 36.

Banyak sekali ayat Al-Qur`an yang menyebutkan tentang kekuasaan Allah, sedangkan contoh ayat yang terkait dengan kritik terhadap Agami Jawi yang percaya terhadap kesaktian seseorang baik yang masih hidup maupun yang telah mati dapat mencelakai dan menyelamatkan orang lain ialah:

وَإِن يَمَسُّكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَإِن يَمَسُّكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿١٧﴾

Dan jika Allah menimpakan sesuatu kemudharatan kepadamu, maka tidak ada yang menghilangkannya melainkan Dia sendiri. Dan jika Dia mendatangkan kebaikan kepadamu, maka Dia Maha Kuasa atas tiap-tiap sesuatu. (al-An`ām/6: 17)

Konsep tauhid *rububiyah* dalam ayat di atas sangat jelas disebutkan, sebagaimana yang diungkap oleh `Abdurrahmān bin Naşir Al-Sa`dī. Menurutnya di antara dalil atau bukti kesakaan-Nya (tauhid *rububiyah*) ialah bahwa hanya Allah sajalah yang dapat menghilangkan kesulitan, bahaya, bencana, dan hanya Dia pula yang dapat mendatangkan berbagai macam kebaikan dan keselamatan bagi siapa pun.²⁹⁹ Ibnu Jarīr Al-Ṭabarī melengkapi apa yang dikatakan Al-Sa`di, menurutnya bahwa maksud ayat ini adalah mempertegas perihal kekuasaan yang hanya dimiliki oleh Allah. Hanya Allah saja yang dapat memberikan mafaat, keselamatan, dan bencana atau celaka kepada seluruh makhluk-Nya.³⁰⁰

Hubungan ayat di atas dengan kepercayaan Agami Jawi yang percaya terhadap kesaktian seseorang dapat mencelakai dan menyelamatkan orang lain adalah bahwa ayat di atas mengkritik tajam kepercayaan tersebut. Kritiknya adalah sebagaimana yang dinyatakan oleh M. Quraish Shihab dalam tafsirnya bahwa ayat tersebut menegaskan tidak adanya satu kekuatan dari siapa pun yang dapat menandingi

²⁹⁹ `Abdurrahman bin Nashir Al-Sa`di, *Tafsir Al-Qur`an Jilid 1...*, hal. 209.

³⁰⁰ Muḥammad Ibnu Jarīr Al-Ṭabarī, *Tafsīr Al-Ṭabarī Jilid 1...*, hal.

atau menghalangi kehendak Allah untuk menyelamatkan atau memberikan bahaya kepada seseorang.³⁰¹ Sebuah doa dari Rasulullah SAW perlu disebutkan sebagai penyempurna keyakinan hanya Allah saja yang dapat memberikan keselamatan dan menghilangkan bencana, doa yang dimaksud yakni:

اللَّهُمَّ لَا مَانِعَ لِمَا أَعْظَيْتَ وَلَا مُعْطِيَ لِمَا مَنَعْتَ وَلَا يَنْفَعُ ذَا الْجَدِّ مِنْكَ الْجُدُّ.³⁰²

Ya Allah, tidak ada yang dapat mencegah apa yang Engkau anugerahkan, dan tidak ada juga yang dapat memberi apa yang Engkau halangi, tidak pula ada yang dapat menolak apa yang Engkau telah tentukan, serta tidak berguna dan tidak dapat menyelamatkan seseorang dengan kekayaan atau kekuasaannya, yang hanya menyelamatkan adalah rahmat-Mu ya Allah.

Doa ini mengandung nilai-nilai tauhid *rububiyah* yang menentang keras kepercayaan terhadap kekuatan selain Allah yang dapat menyelamatkan atau membahayakan. Konsep tauhid *rububiyah* dalam doa ini dan juga dalam ayat ke-17 dari Surah al-An`ām, apabila dikaitkan dengan kepercayaan Agami Jawi yang percaya terhadap kesaktian seseorang yang dapat mencelakai dan menyelamatkan orang lain, dapat disimpulkan kritik terhadapnya adalah bahwa siapa pun orangnya termasuk orang sakti sekalipun tidak dapat memberikan keselamatan atau bahaya kepada orang lain, karena keselamatan atau bencana yang di alami setiap manusia hakikatnya adalah Allah yang menentukan.

Kritik di atas berlaku juga untuk mengkritisi kepercayaan Agami Jawi yang meyakini adanya kekuatan gaib pada benda-benda pusaka.³⁰³ Benda-benda pusaka bertuah misalnya

³⁰¹ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an Volume 6...*, hal. 132.

³⁰² Muhyidin Abi Zakaria Yahya bin Sharf Al-Nawawī Al-Dimashqī, *Al-Adzkār Al-Nawawīyah*, Beirut: Dār al-Fikr, 1414 H/ 1994 M, hal. 71.

³⁰³ Budiono Herusatoto, *Simbolisme dalam Budaya Jawa*, Yogyakarta: PT. Hanidita, 1984, hal. 56.

seperti pada pusaka Kyai Jimat, kereta kencana, pusaka kraton Kasultanan Ngayogyakarta peninggalan Sri Sultan Hamengkubuwana V, keris pusaka milik ayah dari Jaka Sudra, cincin akik milik Haji Asrar, dan cundrik atau keris pusaka milik Abu Kasan.³⁰⁴

Kepercayaan terhadap kekuatan gaib yang dimiliki benda-benda pusaka oleh Agami Jawi ini semakin memperjelas lagi kedudukan sinkretisme Islam dengan budaya lokal sebagai sistem kepercayaan irasional. Kritik Al-Qur`an terhadapnya dilakukan alasannya karena secara logis benda-benda pusaka yang dianggap keramat ini pada dasarnya merupakan suatu benda yang profan dan bersifat keduniaan yang esensinya tidak dapat memberikan mahfaat atau bahaya.³⁰⁵ Dalam konteks ini benda-benda tersebut diumpamakan sebagai berhala yang tidak dapat memberikan manfaat juga mendatangkan mudharat (bahaya) sebagaimana yang disinggung dalam ayat berikut di bawah ini:

قَالُوا نَعْبُدُ أَصْنَامًا فَنَنْظِلُ لَهَا عَلَكِفِينَ ﴿٧﴾ قَالَ هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ ﴿٧﴾ أَوْ يَنْفَعُونَكُمْ أَوْ يَضُرُّونَ

Mereka menjawab: “Kami menyembah berhala-berhala dan selalu patuh menyembahnya”. Ibrahim berkata: “Apakah berhala-berhala itu dapat mendengar doamu saat kamu berdoa kepadanya?. Ataukah mereka dapat memberi manfaat atau mudharat (bahaya) kepadamu?. (al-Shu`arā/26: 71-73)

Alasan ayat ini mengkritik berhala yang tidak pantas disembah, karena ia sama sekali sedikit pun tidak dapat memberikan manfaat dan bahaya kepada penyembahnya.³⁰⁶ Berhala tersebut tidak dapat mendatangkan rezeki bahkan tidak dapat mendengar permohonan sekecil apa pun yang disampaikan

³⁰⁴ Kamidjan, *Peran Perempuan dalam Tradisi Nyadran di Kabupaten Sidoarjo*, Surabaya: DPKM, 2007, hal. 7.

³⁰⁵ Emile Durkheim, *The Elementary Forms of The Religious Life...*, hal. 57.

³⁰⁶ Ibnu Kathīr, *Tafsīr Al-Qur`ān Al-`Azīm Jilid 3...*, hal. 411.

oleh penyembahnya. Para penyembah berhala memahami kekurangan berhala ini, namun mereka tetap meyakinkannya.³⁰⁷

Begitu pun dengan benda-benda pusaka yang diyakini kekuatannya oleh Agami Jawi, padahal kedudukannya serupa dengan berhala yaitu tidak dapat memberikan manfaat dan mendatangkan bahaya bagi yang mempercayainya. Inilah yang menjadi kritik Al-Qur`an terhadap kepercayaan Agami Jawi yang meyakini adanya kekuatan gaib pada benda-benda pusaka.

Demikianlah beberapa kritik Al-Qur`an terhadap sinkretisme yang menjadi sistem kepercayaan irasional. Misalnya sinkretisme antara Islam dan budaya Jawa yang melahirkan Agami Jawi. Setelah bersinkretis Agami Jawi ini mempunyai sistem kepercayaan irasional yang sangat jauh berbeda dengan ajaran aslinya yaitu Islam.

Beberapa sistem kepercayaan Agami Jawi yang dikritisi oleh Al-Qur`an karena tidak masuk akal atau irasional adalah kepercayaan terhadap kesaktian seseorang baik masih hidup maupun telah mati yang dapat mencelakai dan menyelamatkan orang lain; kepercayaan terhadap kekuatan gaib pada benda-benda pusaka; dan sistem simbolnya terhadap Tuhan yang menyimbolkan Tuhan sebagai makhluk yang sangat kecil sehingga amat mudah melihat, sekaligus Tuhan Yang Maha Besar sehingga dapat menjadi muara segala sesuatu.

4. Sinkretisme Memformulasikan Simbol Tuhan yang Bertentangan dengan Al-Qur`an

Secara historis sistem simbol kepercayaan terhadap Tuhan mengalami tiga tahap pemodelan yakni, *Pertama*, tahap model arkais yaitu menyimbolkan Tuhan dengan patung dari batu. *Kedua*, tahap menyimbolkan Tuhan dengan simbol manusia sakti yang memiliki kekuatan supernatural serta dapat menjadi

307 Muhammad Ibnu Jarir Al-Tabarī, *Tafsir Al-Tabarī Jilid 1...*, hal. 219.

juru selamat bagi manusia. *Ketiga*, tahap menyimbolkan tuhan secara transenden dengan ketuhanan yang murni bukan dengan sesuatu yang bersifat kebendaan atau kemanusiaan.³⁰⁸

Tahap pemodelan simbol Tuhan yang ketiga dimiliki oleh ajaran tauhid sehingga menjadikannya termasuk ke dalam ajaran ketuhanan yang bersifat monoteis yaitu mempercayai adanya satu Tuhan yang bersifat transenden dan absolut.³⁰⁹ Simbol Tuhan dalam ajaran tauhid dilambangkan dengan lafadz atau tulisan Allah (الله).³¹⁰

Namun demikian, proses sinkretisme yang terjadi antara Islam dan agama lain, atau sinkretisme antara Islam dan filsafat, kemudian memformulasikan simbol-simbol Tuhan gaya baru yang lebih dominan bersifat panteistik. Misalnya pada agama Baha`i yang merupakan suatu agama hasil dari sinkretisme Islam dengan beberapa agama lain seperti Yahudi, Budha, Zoroaster, Hindu, dan Kristen. Agama Baha`i ini menyimbolkan Tuhan dengan seorang yang bernama Baha`ullah, karena ia diyakini sebagai perwujudan Tuhan.³¹¹

Serupa dengan agama Baha`i, agama Druze di Timur Tengah juga menyimbolkan Tuhan dengan seorang manusia yang bernama Tariq al-Hakim. Tariq al-Hakim ini adalah pelopor agama tersebut yang diyakini sebagai jelmaan Tuhan. Agama ini merupakan percampuran Islam murni dan pemikiran filsafat.³¹² Agama sinkretik berikutnya yang menyimbolkan Tuhan dengan seorang manusia ialah agama Sikh. Agama Sikh merupakan hasil dari sinkretisme antara ajaran Brahmanisme-Hinduisme dan Islam yang ada di Indo-Pakistan Punjab. Agama

³⁰⁸ Hazrat Inayat Khan, *Kesatuan Ideal Agama*, Yogyakarta: Putra Langit, 1999, hal. 203.

³⁰⁹ A. Hanafi, *Pengantar Tauhid Islam*, Jakarta: Pustaka al-Husna Baru, 2003, hal. 1.

³¹⁰ M. Husein A. Wahab, "Simbol-Simbol Agama," dalam *Jurnal Substantia*, Vol. 12, No. 1, Tahun 2011, hal. 82.

³¹¹ S. A Nigosian, *World's Faiths*, New York: St. Martin's Press, 1990, hal. 91,

³¹² Chad Kasseem Radwan, "Assesing Druze Identity and Strategies For Perserving Druze Heritage in North America," *Disertasi* University of South Florida, 2009, hal. 70.

ini mempunyai doktrin yang sama tentang keyakinan terhadap Tuhan dengan agama Baha`i dan agama Druze yaitu Tuhan bisa menjelma menjadi manusia.³¹³

Doktrin ketuhanan agama-agama sinkretik yang menyatakan bahwa Tuhan bisa menjelma menjadi manusia seperti pada agama Sikh, agama Baha`i, dan agama Druze memberikan arti bahwa Tuhan bisa disimbolkan dengan seorang manusia sakti yang mempunyai kekuatan supernatural serta dapat menjadi juru selamat bagi manusia. Formulasi simbol Tuhan seperti inilah yang tidak sesuai dengan konsep ajaran tauhid dan bertentangan dengan Al-Qur`an sebagaimana yang dikemukakan dalam Surah al-Shūrā/42: 11, yakni:

فَاطِرُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذُرُّكُمْ فِيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴿١١﴾

(Dia) Pencipta langit dan bumi. Dia menjadikan bagi kamu dari jenis kamu sendiri pasangan-pasangan dan dari jenis binatang ternak pasangan-pasangan (pula), dijadikan-Nya kamu berkembang biak dengan jalan itu. Tidak ada sesuatupun yang serupa dengan Dia, dan Dialah yang Maha Mendengar dan Melihat. (al-Shūrā/42: 11)

Kalimat *لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ* yang artinya *Tidak ada sesuatupun yang serupa dengan Dia* dalam ayat di atas maksudnya adalah tidak ada yang serupa dengan Allah SWT.³¹⁴ Ayat ini juga dimaksudkan untuk menetapkan sifat-sifat Allah Yang Maha Sempurna tanpa cela sedikitpun, serta ditujukan untuk menolak keserupaan-Nya dengan sesuatu yang lain atau dengan makhluk-Nya.³¹⁵ Jadi ayat ini sangat jelas sekali menolak doktrin ketuhanan yang menyatakan Tuhan dapat menjelma menjadi manusia.

³¹³ Muhammad In`am Esha, "Agama Sikh di India (Sejarah Kemunculan, Ajaran dan Aktivitas Sosial-Politik)," dalam *Jurnal el-Harakah*, Vol. 8, No. 1, Tahun 2006, hal. 84.

³¹⁴ Muḥammad Ibnu Jarīr Al-Ṭabarī, *Tafsīr Al-Ṭabarī Jilid 22...*, hal. 828.

³¹⁵ `Abdurrahman bin Nashir Al-Sa`di, *Tafsir Al-Qur`an Jilid 6...*, hal. 369.

Doktrin Tuhan menjelma menjadi manusia sebagai formulasi simbol Tuhan agama-agama sinkretik yang berasal dari ajaran Islam bagi Al-Qur`an merupakan penyimpangan terhadap simbol tauhid. Model penyimpangan ini seringkali terjadi dalam panggung sejarah para rasul dan umatnya dari masa ke masa.³¹⁶ Contoh yang terkait dengan hal ini adalah penyimpangan simbol tauhid oleh umat Nabi Nuh AS yang meyakini orang-orang shaleh yang telah meninggal dunia seperti Wad, Suwa`, Yagus, Ya`uq, dan Nasr sebagai Tuhan yang harus disembah.³¹⁷

Menjadikan mereka Tuhan artinya berkeyakinan bahwa Tuhan menjelma menjadi seorang sakti atau memformulasikan simbol Tuhan dengan manusia. Adapun ayat yang mengkritisi penyimpangan formulasi simbol tauhid yang dilakukan oleh umat Nabi Nuh AS, yaitu:

وَقَالُوا لَا تَدْرُنَّ ءَالِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَٰعُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا ﴿١٣﴾

Dan mereka berkata: “Jangan sekali-kali kamu meninggalkan menyembah tuhan-tuhan kamu dan jangan pula sekali-kali kamu meninggalkan menyembah Wad, Suwa`, Yagus, Ya`uq, dan Nasr”. (Nūh/71: 23)

Wad, Suwa`, Yagus, Ya`uq, dan Nasr dalam Nūh/71: 23 adalah nama-nama berhala yang disembah oleh umat Nabi Nuh AS. Nama-nama berhala tersebut diambil dari nama-nama orang shaleh yang kedudukannya dekat dengan Allah SWT.³¹⁸ Berhala-berhala ini dipertahankan kedudukannya oleh para pembesar umat saat itu, meskipun siang dan malam tiada henti ditentang keras oleh Nabi Nuh AS yang mendakwahkan

³¹⁶ Kaelany, *Islam Iman dan Amal Saleh*, Jakarta: Rineka Cipta, 2000, hal. 13. Lihat juga: Khairul Ghazali, *Mereka Bukan Thagbut Meluruskan Salah Paham Tentang Thagbut*, Jakarta: Grafindo Khazanah Ilmu, 2011, hal. 87.

³¹⁷ Lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur`an Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur`an dan Terjemahnya...*, hal. 571.

³¹⁸ Ibnu Kathīr, *Tafsīr Al-Qur`an Al-`Azīm Jilid 4...*, hal. 513.

ajaran tauhid.³¹⁹

Asal muasal penyembahan terhadap orang-orang shaleh ini dilakukan setelah mereka meninggal dunia. Umat orang-orang shaleh ini pada awalnya hanya menjadikan mereka sebagai motivasi untuk beribadah dengan sungguh-sungguh kepada Allah. Setelah itu setan membisikan mereka untuk membuat patung sebagai simbol penghormatan kepada mereka. Kemudian pada masa generasi berikutnya menjadikan patung-patung orang shaleh tersebut sebagai berhala yang disembah.³²⁰

Sepintas dari tafsiran ini menggambarkan adanya sistem kepercayaan terhadap Tuhan yang imanen dan mengantarkan suatu umat kepada sakralisasi terhadap orang-orang shaleh karena termanifestasi oleh Tuhan. Selain itu juga terkait dengan konsep teologis yang menyatakan Tuhan sebagai realitas tertinggi yang bersifat transenden dan juga imanen.³²¹

Meskipun adanya pengakuan Tuhan sebagai realitas tertinggi yang bersifat transenden dan imanen dalam sakralisasi simbol tauhid, namun pengakuan tersebut berlaku ketika nilai sakral pada sesuatu selain Tuhan termasuk manusia karena adanya manifestasi Tuhan dengan syarat menghilangkan sikap berlebih-lebihan melampaui batas ketentuan Al-Qur`an. Sehingga penolakan terhadap doktrin ketuhanan imanensi dalam agama sinkretik diatas bukan menafikan relasi antara Tuhan, alam semesta, dan manusia yang membentuk nilai sakral atas dasar adanya manifestasi Tuhan. Akan tetapi penolakannya karena sikap yang berlebih-lebihan dalam keyakinan yang berujung pada sikap menjadikan sesuatu yang sakral selain Tuhan melebihi dari Tuhan itu sendiri atau bahkan menciptakan Tuhan baru.

³¹⁹ Sayyid Quthb, *Tafsir Fi Zhilalil Qur`an di Bawah Naungan Al-Qur`an Jilid 12...*, hal. 43.

³²⁰ `Abdurrahman bin Nashir Al-Sa`di, *Tafsir Al-Qur`an Jilid 7...*, hal. 209.

³²¹ Seyyed Hossein Nasr, *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam* (terjemahan Rahmani Astuti), Bandung: Mizan, 2002, Buku Pertama, hal. 416.

Jadi, menciptakan Tuhan baru dengan formulasi simbol Tuhan yang baru pada agama sinkretik tersebut terjadi karena adanya sikap yang berlebih-lebihan. Sikap yang berlebih-lebihan inilah yang dikritik oleh Al-Qur`an, sebagaimana disebutkan dalam ayat ini:

يٰۤأَهْلَ الْكِتٰبِ لَا تَغْلُوْا فِيْ دِيْنِكُمْ وَلَا تَقُولُوْا عَلٰى اللّٰهِ اِلَّا الْحَقَّ اِنَّمَا الْمَسِيْحُ عِيسٰى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُوْلَ اللّٰهِ وَكَلِمَتُهُ اَنْزِلْنٰهَا اِلٰى مَرْيَمَ وَرُوْحٌ مِّنْهُ فَعَمِمُوْا بِاللّٰهِ وِرْسُلِهِۦ وَلَا تَقُولُوْا ثَلٰثَةٌ اَنْتَهُمْ خَيْرًا لَّكُمْ اِنَّمَا اللّٰهُ اِلٰهُ وَّاحِدٌ سُبْحٰنَهُ اَنْ يَكُوْنَ لَهُۥ وَلَدٌ لَّهٗ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ وَكَفٰى بِاللّٰهِ وَكِيلًا ﴿١٧١﴾

Wahai Ahli Kitab, janganlah kamu melampaui batas dalam agamamu, dan janganlah kamu mengatakan terhadap Allah kecuali yang benar. Sesungguhnya Al-Masih, Isa putera Maryam itu adalah utusan Allah dan diciptakan dengan kalimat-Nya yang disampaikan-Nya kepada Maryam, dengan tiupan roh dari-Nya. Maka berimanlah kamu kepada Allah dan rasul-rasul-Nya dan janganlah kamu mengatakan: "(Tuhan itu) tiga", berhentilah. Itu lebih baik bagimu. Sesungguhnya Allah Tuhan Yang Maha Esa, Maha Suci Allah dari mempunyai anak, segala yang di langit dan di bumi adalah kepunyaan-Nya. Cukuplah Allah menjadi pemelihara. (al-Nisā`/4: 171)

Potongan ayat yang berbunyi: *لَا تَغْلُوْا فِيْ دِيْنِكُمْ* dan artinya *janganlah kamu melampaui batas dalam agamamu*, maksudnya adalah larangan melampaui batas kewajaran dalam membela suatu keyakinan beragama, seperti keyakinan terhadap Tuhan. Larangan ini diiringi dengan larangan berikutnya agar tidak mengatakan suatu keyakinan terhadap Tuhan kecuali dengan benar.³²² Sikap yang dilarang ini disebut dengan istilah *ghuluw* (berlebih-lebihan).

Sikap *ghuluw* (berlebih-lebihan) dalam beragama pada Surah al-Nisā` ayat yang ke-171 sebagaimana disebutkan di atas adalah sikap melampaui batas yang pernah dilakukan

³²² Muḥammad Ibnu Jarīr Al-Ṭabarī, *Tafsīr Al-Ṭabarī Jilid 8...*, hal. 174.

oleh orang Nasrani terhadap keyakinannya mengenai Nabi Isa AS.³²³ Sikap mereka dalam berkeyakinan tersebut ternyata melampaui batas yang ditentukan oleh Allah SWT, sehingga mereka berani mengatakan tentang ketuhanan secara tidak benar dan menyimpang dari hakikat Tuhan sesungguhnya.³²⁴ Kemudian sikap *ghuluw* (berlebih-lebihan) yang dilakukan oleh orang-orang Nasrani ini berujung pada suatu keyakinan bahwa Nabi Isa AS adalah jelmaan Tuhan sebagaimana dalam trinitas yang menyatakan adanya tiga Tuhan yakni Tuhan Yesus Kristus, Tuhan Allah Bapak, dan Roh Kudus.³²⁵

Keyakinan trinitas orang-orang Nasrani ditolak oleh Al-Qur`an dengan penjelasan yang tegas bahwa Nabi Isa AS bukanlah Tuhan, akan tetapi dia adalah seorang utusan Tuhan (rasul) dan lahir dari seorang wanita shaleha dan mulia yang bernama Maryam, serta kelahirannya juga disebutkan sebagai seorang manusia.³²⁶ Keyakinan Nabi Isa AS sebagai jelmaan Tuhan memberikan arti bahwa orang-orang Nasrani menyimbolkan Tuhan dengan seorang manusia. Simbol Tuhan seperti yang diyakini orang-orang Nasrani ini juga pernah dipunyai oleh orang-orang Yahudi sebagaimana disebutkan dalam Surah al-Taubah/9: 30 berikut di bawah ini:

وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصْرَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ
يُضَاهُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَتَلْتَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ ﴿٣٠﴾

Orang-orang Yahudi berkata: “Uzair itu adalah putera Allah” dan orang-orang Nasrani berkata: “Isa Al-Masih itu adalah putera Allah”. Demikianlah perkataan mereka dengan mulut mereka, mereka meniru perkataan orang-orang kafir yang

³²³ `Abdurrahmān bin Naṣir Al-Sa`dī, *Taisir Al-Karim Al-Rahman fi Tafsir Kalām Al-Manān Jilid 2...*, hal. 262.

³²⁴ Ibnu Kathīr, *Tafsir Al-Qur`ān Al-`Azīm Jilid 1...*, hal. 737.

³²⁵ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an Volume 2...*, hal. 829.

³²⁶ Hamka, *Tafsir Al- Azhar Juzu` VI...*, hal. 81.

terdahulu. Mereka dilaknati oleh Allah, bagaimana mereka sampai berpaling. (al-Taubah/9: 30)

Jika pada orang-orang Nasrani Tuhan baru setelah Allah yang muncul dan diimani oleh mereka adalah Isa Al-Masih yang kedudukannya sebagai anak Tuhan, maka pada orang-orang Yahudi Tuhan baru yang muncul adalah Uzair seorang Nabi.³²⁷ Keyakinan ini memang merupakan bagian dari sakralisasi simbol yang termanifestasi oleh sifat-sifat Allah sehingga menjadikan orang-orang shaleh bernilai sakral. Namun proses sakralisasinya bablas melampaui batas kewajaran yang ditentukan oleh Al-Qur`an.

Sikap melampaui batas atau *ghuluw* yang dikritisi oleh Al-Qur`an ini juga disinggung dalam satu riwayat hadis yang dikisahkan bahwa pada suatu pagi di saat pelaksanaan melontar batu dalam haji, Rasulullah SAW berkata kepada Abdullah bin Abbas: “Ambilkan untukku beberapa buah batu!.” Maka Abdullah bin Abbas pun mengambilkannya tujuh buah batu untuk beliau, kemudian beliau bersabda:

أَمْثَالَ هَؤُلَاءِ فَارْمُوا ثُمَّ قَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي كُنتُ مِنَ الَّذِينَ
قَبَّلْتُمُ الْعُلُوفَ فِي الدِّينِ.³²⁸

Lemparlah dengan batu seperti ini, kemudian Rasulullah SAW bersabda kembali: “Wahai sekalian manusia, jauhilah sikap ghuluw (berlebih-lebihan melampaui batas) dalam beragama. Sesungguhnya perkara yang membinasakan umat sebelum kalian adalah sikap ghuluw mereka dalam beragama.

Dengan demikian, hadis tersebut semakin memperjelas maksud ayat-ayat yang menolak sikap berlebih-lebihan dalam

³²⁷ Ahmad Mustafā Al-Marāgī, *Tafsīr Al-Marāgī Jilid 4...*, hal. 96. Lihat juga: Lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur`an Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur`an dan Terjemahnya...*, hal. 191.

³²⁸ Muḥammad Ibn Yazīd Al-Rabā'ī Al-Qazwinī Abu Abdillāh Ibn Mājāh Al-Hafiz, *Sunan Ibnu Mājāh*, Beirut: Dār al-Fikr, 1424 H/ 2004 M, Jilid 2, hal. 204, no. hadis 3029.

keyakinan yang dilakukan oleh orang-orang Nasrani maupun orang-orang Yahudi, karena pada akhirnya keyakinan mereka tersebut memformulasikan simbol Tuhan yang bertentangan dengan Al-Qur`an. Simbol-simbol tuhan seperti inilah yang muncul kembali pada proses sinkretisme antara Islam dan agama lain atau antara Islam dan filsafat. Misalnya pada agama Sikh, agama Baha`i, dan agama Druze yang mempunyai doktrin ketuhanan yang menyatakan bahwa Tuhan bisa menjelma menjadi manusia. Artinya Tuhan bisa disimbolkan dengan seorang manusia.

Memormulasikan simbol Tuhan dalam sistem kepercayaan memang merupakan keniscayaan. Hanya saja ajaran tauhid melarang memformulasikan-Nya ke dalam wujud material seperti seorang manusia. Simbol Tuhan dalam ajaran tauhid lebih bersifat abstrak yang berdasarkan pada konsep bahwa Allah tidak bisa diserupai dengan sesuatu apa pun. Konsepsi Tuhan yang abstrak dan tidak dapat diserupai dengan sesuatu apa pun mempunyai dasar yang kuat dalam Al-Qur`an seperti pada potongan ayat yang terdapat dalam Surah al-Shūrā/42: 11 yakni *لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ* yang artinya *tidak ada sesuatupun yang serupa dengan-Nya*. Potongan ayat ini dimaksudkan untuk menetapkan sifat-sifat Allah Yang Maha Sempurna tanpa cela sedikitpun, serta ditujukan untuk menolak keserupaan-Nya dengan sesuatu yang lain atau dengan makhluk-Nya.

Adapun kesimpulan dari pembahasan mengenai kritik Al-Qur`an terhadap sinkretisme antara Islam dan agama lain atau antara Islam dan filsafat yakni bahwa proses sinkretisme tersebut pada akhirnya memformulasikan simbol-simbol Tuhan baru yang berlebihan melampaui batas ketentuan ajaran tauhid dalam Islam dan bertentangan dengan Al-Qur`an. Bagi Al-Qur`an simbol Tuhan yang baru dalam sinkretisme serupa dengan simbol Tuhan agama Nasrani dan Yahudi yang

memiliki doktrin Tuhan bisa menjelma menjadi manusia suci seperti Yesus (Nabi Isa AS) atau Uzair di kalangan Yahudi.

Kesimpulan ini mendukung pandangan normatif yang menolak sinkretisme karena melahirkan berbagai macam praktik ibadah atau ritual yang menyimpang dari syariat Islam sehingga membawa kepada amalan bidah. Akan tetapi kesimpulan ini memiliki perbedaan dari kebanyakan pandangan negatif terhadap sinkretisme yang lebih menekankan sistem ritualnya tersebut. Perbedaannya adalah menilai negatif sinkretisme pada sistem kepercayaannya yang panteistis dengan salah satu doktrin ajarannya tentang imanensi sehingga pada tahap keyakinan inkarnasi atau penjelmaan yaitu meyakini Tuhan dapat menjelma pada segala sesuatu. Sehingga sistem kepercayaan sinkretisme yang panteistis ini sangat berdampak negatif membawa kepada syirik, karena dapat memformulasikan dan mensakralkan simbol-simbol Tuhan dalam bentuk materi yang bertentangan dengan ajaran tauhid dalam Al-Qur`an.

Mengakhiri pembahasan bab V ini, penulis menyimpulkan poin-poin pokok dan penting dengan tabel berikut di bawah ini:

Tabel Kritik Al-Qur`an terhadap Sinkretisme dan Sakralisasi Simbol Tauhid

No	Pembahasan	Penjelasan	Surah
1	Term Simbol	Kata Ayat (آيَةٌ) Kata `Alamāt (عَلَامَات) Kata Mathal (مَثَل)	Yūsuf/12: 105 al-Nahl/16: 16 al-Baqarah/2: 26
2	Simbol Tauhid	Kalimat Tauhid (لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ) Kalimat Ṭayyibah (كَلِمَةٌ طَيِّبَةٌ) Al-Asmā Al-Husnā (الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى) Baitullāh (الْبَيْتِ) Masājid (مَسَاجِد)	Muḥammad /47:19 Ibrāhīm/14: 24 Ṭoha/20: 8 Quraish/106: 3 al-Taubah/9: 18

BAB V - KRITIK AL-QUR`AN TERHADAP SINKRETISME DAN SAKRALISASI SIMBOL TAUHID

3	Simbol Syirik	Al-jibt (الجِبْتِ) Al-ṭogūt (الطَّاعُوتِ)	al-Nisā`/4: 51 al-Baqarah/2: 256
4	Konotasi Positif dan Negatif Sinkretisme	Konotasi positif inkretisme dapat menjadi media dakwah Islam, sedangkan konotasi negatifnya dapat mencemari ajaran tauhid yang cenderung berperilaku syirik atau bidah	al-Baqarah/2: 200 Yūnus/10: 94 Māidah/5: 48 al-A`rāf/7: 185 al-Kāfirūn/109: 1-6 al-Zumar/39: 3
5	Kritik terhadap Sakralisasi Simbol Tauhid yang Berlebihan	Menjadikan simbol sakral tauhid hanya sebatas untuk kepentingan dunia dengan merasa paling benar; tidak mempertimbangkan proses asimilasi, akulturasi, dan integrasi antara Islam dan budaya; serta antipati terhadap pluralitas agama dan bersifat eksklusif.	al-Nisā`/4: 134 al-Rūm/30: 31 Yūsuf/12: 2 Ḥujurat/49: 13
6	Kritik terhadap Sistem Kepercayaan Sinkretisme	Sinkretisme sebagai sistem kepercayaan dan ritual yang irasional juga ternyata dapat menghilangkan keabsolutan ajaran tauhid, karena memformulasikan dan mensakralkan simbol-simbol Tuhan yang bertentangan dengan Al-Qur`an.	al-Baqarah/2: 170 al-Hajj/22: 11-13 al-A`rāf/7: 180 al-An`ām/6: 17 al-Shu`arā/26:71-73 al-Shūrā/42:11 Nūḥ/71: 23 al-Nisā`/4: 171



BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan

Kesimpulan yang dapat dikemukakan yaitu bahwa sinkretisme antara Islam dan budaya, agama lain, atau filsafat dapat berkonotasi negatif apabila melahirkan perilaku bidah dan syirik, namun juga dapat berkonotasi positif apabila memperkuat ketauhidan yang ada. Meskipun dampak positif sinkretisme masih ada, akan tetapi sungguh disayangkan ternyata sinkretisme yang melahirkan sistem kepercayaan panteistis dapat menjadi desakralisasi ajaran tauhid, karena memformulasikan dan mensakralkan simbol-simbol Tuhan baru yang bertentangan dengan ajaran tauhid dalam Al-Qur`an.

Sedangkan temuan yang memungkinkan untuk disebutkan adalah sakralisasi simbol tauhid yang dilakukan secara berlebihan dapat menjadi kekeliruan dalam beragama dan juga dapat merusak ketauhidan sebagian umat Islam. Hal menarik lain yang ditemui adalah bahwa sikap melampaui batas atau ghuluw terhadap sinkretisme dan sakralisasi simbol tauhid akan mendesakralisasi ajaran murni tauhid itu sendiri. Apabila pada sinkretisme yang berlebihan bisa menghilangkan nilai sakral ketauhidan yang absolut, maka pada sakralisasi simbol tauhid yang berlebihan dapat merubah simbol sakral tauhid menjadi profan.

B. Saran

Buku ini tentunya masih mengandung banyak kekurangan, oleh karena itu penulis akan memberikan saran-saran yang bersifat teoritis bagi akademisi agar pada penelitian selanjutnya menjadi lebih baik. Selain itu penulis juga akan memberikan saran yang bersifat praktis bagi tokoh agama dan berbagai kelompok masyarakat. Berikut beberapa saran yang dapat dikemukakan penulis.

1. Saran teoritis bagi akademisi untuk penelitian selanjutnya adalah agar lebih mengintegrasikan dan menginterkoneksi berbagai disiplin ilmu-ilmu sosial lainnya dengan ilmu-ilmu keislaman sehingga menemukan teori baru yang terkait dengan sinkretisme dan sakralisasi simbol tauhid. Selain itu juga, penelitian selanjutnya disarankan agar memfokuskan permasalahannya pada sinkretisme gaya baru yang terjadi pada masa kini, yaitu sinkretisme antara Islam dengan pluralitas agama dan pemikiran liberal.
2. Saran praktis bagi tokoh agama agar memberikan pemahaman ajaran tauhid kepada seluruh masyarakat Islam dengan tetap menjaga persatuan dan kesatuan bangsa.
3. Saran bagi kelompok Islam yang menerima sinkretisme agar tetap berhati-hati terhadap sinkretisme yang seringkali melahirkan perilaku bidah dan syirik.
4. Saran praktis bagi masyarakat Islam umumnya agar lebih berhati-hati terhadap pemahaman agama yang keliru, jangan sampai hanya dimanfaatkan untuk kepentingan politis dan ideologis kelompok atau golongan tertentu dalam menggunakan simbol-simbol sakral agama.



DAFTAR PUSTAKA

- Abbas, Zainal Arifin. *Peri Hidup Muhammad Rasulullah Saw.* Medan: Firma Rahmat, 1964.
- Abdillah, Masykuri. *Pluritas Agama Kerukunan dalam Keragaman.* Jakarta: PT. Kompas Media Nusantara, 2001.
- Abdullah, Abdul Rahman. *Pemikiran Islam di Malaysia: Sejarah dan Aliran.* Jakarta: Gema Insani Press, 1997.
- Abdullah, M. Amin. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.
- . *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- Abdurrahman, Moeslim. *Islam Transformatif.* Jakarta: PT. Pustaka Firdaus, 2007.
- . *Islam Sebagai Kritik Sosial.* Jakarta: Erlangga, 2003
- Abrams, M. H. and Geoffrey Galt Harpham. *A Glossary of Literary Terms, Ninth Edition.* USA: Wadsworth Cengage Learning, 2012.
- Abu Zaid, Nasr Hamid. *Tekstualitas Al-Qur`an Kritik terhadap Ulumul Qur`an* (terjemahan Khoiron Nahdliyin). Yogyakarta: LKiS, 2001.
- Abī Dāwud Sulaimān bin Al-Ash`ath Al-Sajstānī. *Sunan Abī Dāwud.* Beirut: Dār al-Fikr, 1424 H/ 2003 M.
- Achmad, Amrullah. *Dakwah Islam dan Perubahan Sosial; Seminar dan Diskusi.* Yogyakarta: Pusat Latihan Penelitian

- dan Pengembangan Masyarakat, 1983.
- Achmad, Nur. *Pluralitas Agama Kerukunan dalam keragaman*. Jakarta: Kompas 2001.
- Adlan, Abdul Jabbar, dkk, *Teks book, Dirosat Islamiyah, Pengantar Ilmu Tauhid dan Pemikiran Islam*. Surabaya: CV. Aneka Bahagia, 1995.
- Adz-Dzakiey, Hamdani Bakran. *Prophetic Intelligence Kecerdasan Kenabian*. Yogyakarta: Islamika, 2004.
- Affandi, Bisri. *Pembaharu dan Pemurni Islam di Indonesia*. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1999.
- Agus, Bustanuddin. *Agama Dalam Kehidupan Manusia*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2007.
- . *Agama Dalam Kehidupan Manusia: Pengantar Antropologi Agama*. Jakarta: Grafindo Persada, 2006.
- Ahida, Rida. *Keadilan Multikultural*. Bukit Tinggi: P3M STAIN, 2008.
- Ahmed, Moinuddin. *Religions of All Mankind*. New Delhi: Kitab Bhavan, 1994.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *Prolegomena to the Metaphysic of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of Worldview of Islam*. Kuala Lumpur: ISTAC, 1995.
- Al-Aql, Naṣīr bin Abdul Karīm. *Buḥūth fī Aqīdah Ahlis Sunnah wal Jamā`ah*. Beirut: Dārul `Aṣimah, 1419 H.
- Al-Barry, M. Dahlan Yacub. *Kamus Sosiologi Antropologi*. Surabaya: Indah, 2001.
- Al-Bukhārī, Abū Abdillāh Muḥammad Ibn Ismā`īl. *Ṣaḥīb Al-Bukhārī*. Libanon: Dār al-Ilm, t.t.,
- . *Al-Adab Al-Mufrad*. Qāhirah: Dār Ibn al-Jauzī, 2012.
- Al-Bustanī, Fuād Iqrami. *Munjīd al-Ṭullāb*. Beirut: Dār al-Mashriqī, 1986.

- Al-Buthi, Muḥammad Said Ramaḍan. *Fiqhus Sirah al-Nabawiyah*. Beirut: Dārul Fikr, 1999.
- Al-Faruqi, Ismail Raji. *Atlas Budaya Islam*. Bandung: Mizan, 1998.
- Al Faruqi, Ismail R. dan Lousi Lamnya Al Faruqi. *Atlas Budaya Islam* (terjemahan Ilyas Hasan). Jakarta: Mizan, 1998.
- Al-Fauzan, Shahih Bin Fauzan Bin. *At-Taubid li al-Shaf al-Awwal al-Ali, Kitab Tauhid* (terjemahan Zaini). Solo: Pustaka Arofah, 2015.
- Al-Husayni, Al-Bani. *Umdah al-Taḥqīq fī al-Taqlīd wa al-Talfīq*. Damshik: Dār al-Qadiri, 1997.
- Alifudin. *Islam Buton: Interaksi Islam Dengan budaya Lokal*. Jakarta: Depag, 2007.
- Al-Jabiri, Muhammad Abed. *Kritik Kontemporer Atas Falsafah Arab*. Yogyakarta: Islamika, 2003.
- Al-Jauziyah, Ibnu Qayyim. *Zadul Ma`ad Bekal Perjalanan Akhirat*. Bogor: Griya Ilmu, 2006.
- Al-Juda`i, Nāsir bin Abdurrahmān bin Muḥammad. *Al-Tabaruk Anwā`uhu wa Ahkmuhu*. Qāhirah: Dār Ibnil Jauzi, 1426 H/ 2005 M.
- . *Tabarruk Memburu Berkah Sepanjang Masa di Seluruh Dunia Menurut Al-Qur`an dan As-Sunnah* (terjemahan ahmad Yunus). Jakarta: Pustaka Imam Asy-Syafi`i, 2009.
- Al-Madani, Muhammad. *Masyarakat Ideal Dalam Perspektif Surah An-Nisa`*. (terjemahan Kamaluddin Sa`diyatul Haramain), Jakarta: Pustaka Azzam, 2002.
- Al-Maududi, Abul A`la. *Prinsip-prinsip Islam* (terjemahan Abdullah Suhaili). Bandung: al-Ma`arif, 1975.
- . *Fundamentals of Islam* (terjemahan Ahsin Muhammad). Bandung: Pustaka, 1984.

- Al-Mubarakfury, Shafiyur Rahman. *Sirah Nabawiyah* (terjemahan Kathur Suhardi). Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2012.
- Almunawar, Sayyid Agil Husin. *Al-Qur`an Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki*. Ciputat: PT. Ciputat Press, 2005.
- Al-Naisaburi, Abul Qasim Abdul Karim Hawazin al-Qusyairi. *Risalah Qusyairiyah*. Jakarta: Pustaka Amani, 2002.
- Al-Najdī, Ahmad bin Taimiyyah al-Harānī dan Muhammad bin `Abdul Wahhāb. *Majmu`ah al-Tauhid wa Tashtamilu ala Sittah wa `Ishrīn Risālah*. Beirut: Dār al-Fikri, t.t.
- . *Mukhtaṣar Sīrat Al-Rasūl Ṣallallāhu `Alaihi Wassallam*. Riyāḍ: t.kp, 1375 H.
- Al-Qaḥṡhāni, Muhammad Sa`id. *Memurnikan Laa Ilaaha Illallah* (terjemahan Abu Fahm dan Mohammad Hatta). Depok: Gema Insani, 2006.
- Al-Qaradhawi, Yusuf. *Islam Inklusif dan Eksklusif* (terjemahan Nabhani Idris). Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2008.
- . *Fiqhul Jihad*. Qōhirah: Maktabah Wahbah, 1430 H/ 2009 M.
- . *Ringkasan Fiqih Jihad* (terjemahan Masturi Ilham, dkk). Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2011.
- . *Akidah Salaf dan Kholaf* (terjemahan Ahmad Jazuli). Jakarta: Pustaka Al-Kausar, 2006.
- . *Ibādah Fī al-Islām*. Beirut: Muassasah al-Risālah, 1408 H/ 1988 M.
- . *Ibadah Fi al-Islam* (terjemahan Abdul Karim). Bangil: Pustaka Abdul Muis, 1981.
- . *Islam Inklusif dan Eksklusif* (terjemahan Nabhani Idris). Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2008.
- Al-Qurtubi, Sumanto. *Arus Cina- Islam-Jawa*. Yogyakarta: Inspeal Ahimsakarya Press, 2003.

- Al-Sa`di Abdurrahman bin Nashir. *Tafsir Al-Qur`an* (terjemahan Muhammad Iqbal). Jakarta: Darul Haq, 2018.
- Al-Sha`rawi, Muḥammad Mutawallī. *Tafsīr Al-Sha`rawi*. t,kp: Dār al-Akhhbār al-Yaum, 1991.
- Al-Shaikh, Abdurahmān bin Hasan Alu. *Fathul Majīd Sharh Kitāb al-Tauhīd*. Beirut: Dār al-Fikri, 1399 H/ 1979 M.
- . *Fathul Majid Penjelasan Lengkap Kitab Tauhid* (terjemahan Izzudin Karim dan Abdurrahman Nuryaman). Jakarta: Pustaka Shifa, 2011.
- Al-Sōbūnī, Muḥammad `Āli. *Rawā`i`u Al-Bayān Tafsīr Āyāt Al-Ahkām min Al-Qur`ān*. Qohirah: Dārul `Alāmiyah, 2014.
- . *Tafsir Ayat-Ayat Ahkam* (terjemahan Ahmad Dzulfikar, Taufik, dan Mukhlis Yusuf Arbi). Depok: Keira Publishing, 2016.
- Al-Sulamī, Al-`Izz bin `Abdul Salām. *Shajaratul Ma`ārif wal Ahwāl wa Ṣoliḥul Aqwāl wal A`māl*. Qōhirah: Muassasah Iqra`, 1426 H/2005 M.
- Al-Syami, Shalih Ahmad. *Syekh Abdul Qadir Al-Jailani Kisah Hidup Sultan Para Wali dan Rampai Pesan Yang Menghidupkan Hati*. Jakarta: Zaman, 2012.
- Al-Tamimī, Muḥammad bin Khalīfah. *Mu`taqidu Ahlissunnah wa al-Jama`ah fī al-Asma al-Husnā*. Riyad: Aḍwa al-Salāf, 1419 H.
- Al-Ṭabarī, Muḥammad Ibnu Jarīr. *Tafsīr Al-Ṭabari*<. Al-Qohirah: Maktabah Ibnu Taimiyah, 1340 H.
- . *Tafsir Ath-Thabari* (terjemahan Akhmad Affandi). Jakarta: Pustaka Azzam, 2008.
- Al-Uthaimin, Muḥammad bin Ṣalih. *al-Qawā'id al-Mutsla fī Sifatillāh wa Asmāihī al-Husnā*. Madīnah: Jamī'ah al-Islāmiyah, 1421 H.
- Alwasilah, A. Chaedar. *Filsafat Bahasa dan Pendidikan*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2010.

- Amin, Darori. *Islam dan Kebudayaan Jawa*. Yogyakarta: Gama Media, 2000.
- Amin, Samsul Munir. *Sejarah Peradaban Islam*. Jakarta: Sinar Grafika Offset, 2010.
- Amirin, Tatang. *Pokok-pokok Teori Sistem*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1996.
- Amstrong, Karen. *A History of God: The 4000-Year Quest of Judaism, Christianity and Islam*, New York: Ballantine Books, 1993.
- Anshari, Endang Saifuddin. *Wawasan Islam*. Jakarta: CV. Rajawali, 1990.
- Anwar, M. Syafi'i. *Pemikiran dan Aksi Islam Indonesia: Sebuah Kajian Politik Tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*. Jakarta: Paramadina, 1995.
- Arifin, Jaenal. *Kamus Ushul Fiqih dalam Dua Bingkai Ijtihad*. Jakarta: Kencana, 2012.
- Arrianie, Lelly. *Komunikasi Politik*. Bandung: Widya Padjadjaran, 2010.
- Arkoun, Mohammed. *al-Fikr al-Islami; Naqd wa Ijtih.*, Aljazair: al-Mu'assasash al-Wataniyah li al-Kitab, 1988.
- Ashby, Philip H. *History and Future of Religious Thought: Christianity, Hinduism, Buddhism, Islam*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, Inc., 1963.
- Asy-shidiqiy, M. Hasbiy. *Sejarah dan Pengantar Ilmu Tauhid/ kalam*. Semarang: Pustaka Risky, 2009.
- Atiyeh, George N. *Al-Kindi Tokoh Filosof Muslim* (terjemahan Kasidjo D). Bandung: Pustaka, 1983.
- At-Turki, Abdullah bin Abdul Muhsin. *Dasar-dasar Aqidah Para Imam Salaf* (terjemahan Nabhani Idris). Jakarta: Qalam, 1995.

- Averroes. *On The Harmony of Religion and Philosophy* (terjemahan George F. Hourani). London: Messrs Luzag & Co, 1976.
- Aziz, Abdul. *Pelajaran Tauhid Untuk Tingkat Lanjutan*. Jakarta: Darul Haq, 1998.
- Azīz, Sa`ad Yūsuf Abū. *Al-Sunan wa al-Mubtadi`āt*. Qāhirah: Maktabah al-Taufiqiyah, t.t.
- . *Buku Pintar Sunnah dan Bid`ah* (terjemahan Masturi Irham dan Moh. Asmuni Taman). Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2006.
- Azizy, A. Qodri. *Hukum Nasional: Eklektisme Hukum Islam dan Hukum Umum*. Jakarta: Teraju, 2004.
- Azra, Azyumardi, dkk. *Membina Kerukunan Muslim Dalam Perspektif Pluralisme Universal*. Ujungberung: Nuansa, 2008.
- Azwar, Saifuddin. *Metode Penelitian*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.
- Baal, J. Van. *Sejarah dan Pertumbuhan Teori Antropologi Budaya Hingga Dekade 1970* (terjemahan J. Pery). Jakarta: Gramedia, 1987.
- Badawi, Ahmad Zaki. *Mu`jam Mustalahāt al-`Ulūm al-Ijtima`iyah*. Beirut: Maktabah Lubnan, t.t.
- Badsrie, Moehamad Thahir. *Syarah Kitab Al-Tauhid Muhammad bin Abdul Wahab*. Jakarta: PT. Pustaka Manjimas, 1984.
- Bagir, Haidar. *Islam Tuhan Islam Manusia Agama dan Spritualitas di Zaman Kacau*. Bandung: Mizan, 2017.
- Bagus, Lorens. *Kamus Filsafat*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1996.
- Baird, Robert. "Syncretism and the History of Religion," dalam Leopold, Anita Maria & Jensen, Jeppe Sinding (ed.) *Syncretism in Religion*. New York: Routledge, 2004.

- Bakker. *Filsafat Kebudayaan Sebuah Pengantar*. Yogyakarta: Kanisius, 1990.
- Baldick, Chris. *The Concise Oxford Dictionary of Literary Terms*. New York: Oxford University Press, 2001.
- Banton, M. *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. London: Tavistock. 1966.
- Bashari, Luthfi. *Musuh Besar Umat Islam*, Jakarta: Lembaga Penelitian dan Pengkajian Islam. 2006.
- Beals, R. *Anthropology Today: An Encyclopaedia Inventory*. Chicago: University of Chicago Press, 1953.
- Beattie, John. *Other Cultures; Aims, Methods and Achievements in Social Anthropology*. New York: Basic Books 1964.
- Beatty, Andrew. *Varieties of Javanese Religion; An Anthropological Account*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- . *Variasi Agama di Jawa: Suatu Pendekatan Antropologi* (terjemahan Achmad Fedyani Saifuddin). Jakarta : Raja Grafindo Persada, 1999.
- Beckerlegge, Gwilym. *The World Religions Reader*. London, New York: Routledge, 1998.
- Belford, A. *The Encyclopedia Americana International Edition*. Connecticut: Grolier Incorporated, 1996.
- Beliharz, Peter. *Teori-teori Sosial: Observasi Kristis Terhadap Para Filosof Terkemuka* (terjemahan Sigit Jatmiko). Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003.
- Bellah, Robert N. *Islamic Tradition And The Problem Of Modernization*. New York: Evanston, 1970.
- Beyer, Peter. *Religion and Globalization*. London: Sage Publications, 1994.
- Bleeker, C. J. *Pertemuan Agama-Agama Dunia* (terjemahan Barus Siregar). Bandung: Vorknik Van, t.t.

- Beng, Tan Chee. *The Baba of Melaka: Culture and Identity of A Chinese Peranakan Community in Malaysia*. Petaling Jaya: Pelanduk Publications, 1988.
- Bennabi, Malek. *Islam and History of Society*. Islamabad: Islamic Research Institute, 1988.
- Berger, A. *Pengantar Semiotika: Tanda-tanda Dalam Kebudayaan Kontemporer* (terjemahan M. Dwi Marianto). Yogyakarta: Tiara Wacana, 2010.
- Berger, P. and T. Luckman. *The Social Construction of Reality*. USA: Penguin, 1966.
- Bohanan Paul and Mark Glazer, ed. *High Points in Anthropology*. New York: Alfred A. Knopf, 1973.
- Borchert, Donald M. *Encyclopedia of Philosophy*. New York: MacMillan, t.t.
- Bosch, David J. *Transformasi Misi Kristen*. Jakarta: BPK, 2009.
- Buhairi, M. Abdul Athi. *Tafsir Ayat-ayat Yaa Ayyuhal-ladzina Aamanuu 1-2*. Jakarta: Pustaka Kautsar, 2005.
- Bungin, Burhan, dkk. *Metodologi Penelitian Kualitatif; Aktualisasi Metodologis ke Arah Ragam Varian Kontemporer*. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2001.
- Beyer, Peter. *Religion and Globalization*. London: Sage Publications, 1994.
- Cassirer, Ernst. *The Philosophy of Symbolic Forms* (Translated by Ralph Manheim). New Haven: Yale University Press, 1953.
- . *An Essay on Man: An Introduction to the Philosophy of Human Culture*. New York: Yale University Press, 1962.
- . *Manusia dan Kebudayaan: Sebuah Esei Tentang Manusia* (terjemahan Alois A. Nugroho). Jakarta: Gramedia, 1987.

- . *Manusia dan Kebudayaan* (terjemahan Alois A. Nugroho). Jakarta: Gramedia, 1990.
- Chaer, Abdul. *Linguistik Umum*. Jakarta: PT. Rieneka Cipta, 2003.
- Chalil, Moenawar. *Kelengkapan Tarikh Nabi Muhammad Shallallahu Alaihi Wasallam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1993.
- . *Kelengkapan Tarikh Nabi SAW*. Jakarta: Gema Insani Press, 2001.
- Charles, Steward. "Syncretism as a Dimension of Nationalist Discourse in Modern Greece," dalam Charles Steward and Rosalind Shaw (ed.) *Syncretism/Anti-syncretism: The Politics of Religious Synthesis*. London & New York: Routledge, 1994.
- Chidili, B. *Inculturation as a Symbol of Evangelization: Christian Faith Taking Root in African Soil*. Virginia: Mono Expressions, 1997.
- Claus Peter J. dan Margaret A. Mills. "Syncretism" *South Asian Folklore*. New York: Garland Publishing, 2003.
- Cobuild, Collin. *English Language Dictionary*. London: Collin Publisher, 1987.
- Colpe, Carsten. "Syncretism," dalam Eliade, Mircea (ed.) *The Encyclopedia of Religion*. New York: Simon & Schuster Macmillan, 1987.
- Colemon, Simon dan Helenwatson. *Pengantar Antropologi*. Bandung: Nuansa, 2005.
- Copleston, Frederick. *A History of Philosophy (Vol. 2)*. London: Burns, Oates & Washbourne, 1950.
- Coward, Harold. *Pluralisme, Tantangan Bagi Agama-Agama*. Yogyakarta: Kanisius, 1989.
- Cragg, Kenneth. *Azan Panggilan Dari Menara Masjid*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1973.

- Damiriyah, Uthmān Jum'ah. *Madkhal Lidirosāt al-Aqīdah al-Islāmiyah*. Jeddah: Maktabah al-Sawādī li al-Tauzi', 1417 H.
- Darbi, Ahmad. *Ulumul Qur'an*. Pekanbaru: Suska Press, 2011.
- Darmaputera, Eka. *Pancasila: Identitas dan Mo-dernitas Tinjauan Etis dan Budaya*. Jakarta: PT BPK Gunung Mulia, 1997.
- David J.H. *Communicating Christ Cross-Culturally, (Mengkomunikasikan Kristus Secara Lintas Budaya)*. Malang: Literatur SAAT, 2004.
- Daya, Burhanuddin. *Agama-Agama di Dunia*. Yogyakarta: IAIN Sunan Kali Jaga Press, 1988.
- Delfgaauw, Bernard. *Filsafat Abad 20* (terjemahan Soejono Soemargono). Yogyakarta: Tiara Wacana, 1987.
- Denys, Lombard. *Nusa Jawa: Silang Budaya Kajian Sejarah Terpadu: Batas-batas Pembaratan*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2008.
- Depag RI. *Al-Qur'an & Tafsirnya* (Edisi yang Disempurnakan). Jakarta: Departemen Agama RI, 2004.
- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 1995.
- Departemen Pendidikan Nasional. *Kamus Besar Bahasa Indonesia Pusat Bahasa*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2014.
- Dhavamony, Mariasusai. *Fenomenologi Agama*. Yogyakarta: Kanisius, 1995.
- Dian, Seri. *Spiritualitas Baru: Agama dan Aspirasi Rakyat*. Yogyakarta: Institut Dian/Interfidei, 1994.
- Dibyasuharda. *Dimensi Metafisik dalam Simbol*. Yogyakarta: Universitas Gadjah Mada, 1990.

- Dilistone, F. W. *Daya Kekuatan Simbol* (terjemahan Arif Rusman). Yogyakarta: Kanisius, 2002.
- Diputra, Oka, dkk. *Kuliah agama Buddha untuk Perguruan Tinggi*. Jakarta: YASADARI, 1996.
- Djaelani, Abdul Qadir. *Strategi Perjuangan Pemuda Islam Indonesia*. Jakarta: Media Da`wah, 1994.
- Djoko, Soekiman. *Kebudayaan Indis dan Gaya Hidup Masyarakat Pendukungnya di Jawa*. Yogyakarta: Yayasan Benteng Budaya, 2004.
- Djuned, Daniel. *Antropologi al-Qur'an*. Jakarta: Erlangga, 2011.
- Drachsler, Julius. *Democracy and Assimilation*. New York: The Mac Millian, 1920.
- Drajat, Amroeni. *Suharwardi: Kritik Falsafah Paripatetik*. Yogyakarta: LKiS, 2005.
- Darajat, Zakiah. *Perbandingan Agama*, Jakarta: Bumi Aksara, 1983.
- Droogers, Andre “Syncretism, Power, Play,” dalam Anita Maria Leopold & Jeppe Sinding Jensen (ed.) *Syncretism in Religion*. New York: Routhledge, 2004.
- Durkheim, Emile. *The Elementary Forms of The Religious Life* (terjemahan Inyik Ridwan Muzir). Jogjakarta: IRCiSoD, 2017.
- Duverger, Maurice. *Sosiologi Politik* (terjemahan Dhanial Dhakidae). Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1998.
- Effendi, Bahtiar. *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Politik Islam di Indonesia*. Jakarta: Paramadina, 1998.
- Effendy, Onong Uchjana. *Ilmu, Teori Dan Filsafat Komunikasi*. Bandung: PT. Citra Aditya Bakti, 2003.
- Eliade, Mircea. *The Sacred & The Profane The Nature of Religion*. New York: A Harvest Book Jovanovich, 1987.

- . *Pattern in Comparative Religion*. Lincoln and London: University of Nebraska Press, 1996.
- Endraswara, Suwardi. *Mistik Kejawen: Sinkretisme, Simbolisme dan Sufisme dalam Budaya Spiritual Jawa*. Yogyakarta: Narasi, 2003.
- . *Mistik Kejawen: Sinkretisme, Simbiolisme, dan Sufisme Dalam Budaya Spiritual Jawa*. Yogyakarta: Penerbit Narasi, 2006.
- . *Dakwah Puasa Sunan Kalijaga*. Yogyakarta: Bernas, 2001.
- End, Van den. *Ragi Carita 1: Sejarah Gereja di Indonesia 1500 – 1860*. Medan: BPK Gunung Mulia, 1987.
- Engineer, Ashgar Ali. *Islam Masa Kini*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- Esha, Muhammad In'am. *Percikan Filsafat Sejarah dan Peradaban Islam*. Malang: UIN-Maliki Press, 2009.
- Esposito. John. L. *Islam dan Perubahan Sosial-Politik di Negara Sedang Berkembang* (terjemahan Wardah Hafidz). Yogyakarta: Bidang Penerbit PLP2M, 1985.
- . *Dunia Islam Modern* (terjemahan M. Ali). Bandung: Mizan Media Utama, 2001.
- . *Tokoh Kunci Gerakan Islam Kontemporer*. Jakarta: Murai Kencana, 2001.
- Fahmi, M. *Islam Transendental: Menelusuri Jejak-Jejak Pemikiran Islam Kuntowijoyo*. Yogyakarta: Pilar Religia, 2005.
- Fajri, Rahmat. *Agama-agama Dunia*. Yogyakarta: Penerbit Perbandingan Agama UIN Sunan Kalijaga, 2012.
- Fashri, Fauzi. *Penyingkapan Kuasa Simbol, Apropriasi Reflektif Pemikiran Pierre Bourdieu*. Yogyakarta: Juxtapos, 2007.

- Fathoni, Abdurrahmat. *Antropologi Sosial Budaya Satu Pengantar*. Jakarta: Rineka Cipta, 2006.
- Fatikhah. *Sejarah Peradaban Islam*. Pekalongan: STAIN Pekalongan Press, 2012.
- Fisher, Mary Pat. *An Encyclopedia of The World's Faith Living Religions*. London: Tauris Publisher, 1997.
- Flower, James W. *Teori Perkembangan Kepercayaan*. Yogyakarta: Kanisius, 1995.
- Foucault, Michel. *Order of Thing, Arkeologi Ilmu-Ilmu Kemanusiaan* (terjemahan Saiful Anwar). Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.
- Freedman, Maurice. *Chinese Family and Marriage in Singapore*. London: The Anthlone Press, 1965.
- Fritz, Dorothy B. *The Use of Symbolism in Christian Education*. United States of America: McmlXI W. L. Jenkins, 1952.
- Gazalba, Sidi. *Mesjid: Pusat Ibadat dan Kebudayaan Islam*. Jakarta: Pustaka al-Husna, 1994.
- Ghazali, Adeng Muchtar. *Antropologi Agama*. Bandung: Alfabeta, 2011.
- Ghazali, Khairul. *Mereka Bukan Thaghut Meluruskan Salah Paham Tentang Thaghut*. Jakarta: Grafindo Khazanah Ilmu, 2011.
- Geertz, Clifford. *The Religion of Java*. London: The University of Chicago Press, 1960.
- . *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books, 1973.
- . *Local Knowledge; Further Essays in Interpretative Anthropology*. New York: Basic Books, 1983.
- . *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa*. Jakarta : Pustaka Jaya, 1981.

- . *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa* (terjemahan Aswab Mahasin). Jakarta: Pustaka Jaya, 1983.
- . *Kebudayaan dan Agama* (terjemahan Francisco Budi Hardiman). Yogyakarta: Kanisius, 1992.
- Goode, William J. *Religion among the Primitives*. New York, 1964.
- Gould, Julius, ed. *A Dictionary of The Social Sciences*. New York: Free Press, 1964.
- Griffin, Jasper, Boardman, John, and Murray. *The Oxford History of Greece and The Hellenistic World*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Habib, M. A. Rafey. *A History of Literary Criticism; From Plato to the Present*. United Kingdom: Blackwell Publishing, 2005.
- Hadi, Hardono. *Hakikat dan Muatan Filsafat Pancasila*. Yogyakarta: Kanisius, 1994.
- Hadiwijono, Harun. *Sari Sejarah Filsafat Barat I*. Yogyakarta: Kanisius, 1980.
- Ḥaekal, Muḥammad Ḥusain. *Ḥayat Muḥammad*. Qāhirah: Dār al-Ma`ārif, 1965.
- . *Sejarah Hidup Muhammad* (terjemahan Ali Audah). Jakarta: Litera AntarNusa, 2009.
- Hameed, Hakeem Abdul. *Aspek-aspek Pokok Agama Islam* (terjemahan Ruslan Shiddieq). Jakarta: Dunia Pustaka Jaya, 1983.
- Hamersma, Harry. *Tokoh-Tokoh Filsafat Barat Modern*. Jakarta: Gramedia, 1983.
- Hamid, Syamsul Rijal. *Buku Pintar Agama Islam*. Bogor: Cahaya Salam, 2005.
- Hamka. *Beberapa Tantangan Terhadap Ummat Islam di Masa Kini (Secularisme, Syncritisme dan Ma'siat)*. Jakarta: Penerbit Bulan Bintang, 1970.

- . *Tafsir Al- Azhar*. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1987.
- . *Islam Revolusi Ideologi dan Keadilan Sosial*. Jakarta: PT. Pustaka Panjimas Jakarta, 1984.
- . *Dari Hati ke Hati*. Jakarta: Gema Insani, 2016.
- Hamzeh'ee. *Syncretistic Religious Communities in the Near East*. Leiden: Brill, 1995.
- Hanafi, A. *Teologi Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1978.
- . *Pengantar Tauhid Islam*. Jakarta: Pustaka al-Husna Baru, 2003.
- . *Teologi Islam Ilmu Kalam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1979
- Harb, Ali. *Kritik Kebenaran* (terjemahan Sunarwoto Dema). Yogyakarta: LKiS, 2004.
- Hardiman, F. Budiman. *Seni Memahami Hermeneutik dari Schleirmacher sampai Derrida*. Yogyakarta: PT. Kanisius, 2015.
- . *Melampaui Positivisme dan Modernitas*. Yogyakarta: Kanisius, 2003.
- Hasan, Hamka. *Metodologi Penelitian*. Jakarta: Lembaga Penelitian UIN Syarif Hidayatullah, 2008.
- Hasan, Hasan Ibrahim. *Sejarah kebudayaan Islam*. Jakarta: Kalam Mulia, 1979.
- Hasyim R, M. *Jalan Menuju Ma'rifah Untuk Lebih Mengenal dan Meningkatkan Hati Nurani Kepada-Nya*. Jakarta: Lincih Store,1993.
- Haviland, William A dan R.G Soekadjo. *Antropologi I*. Jakarta: Erlangga, 1985.
- Hayakawa, S. *Language and Thought and Action*. New York: Harcourt, Brace & World Inc., 1949.
- Herusatoto, Budiono. *Simbolisme dalam Budaya Jawa*. Yogyakarta: PT. Hanidita, 1984.

- Heuken, dan S. J Adolf. *Ensiklopedi Gereja I A-G*. Jakarta: Yayasan Cipta Loka Caraka, 1992.
- Hidayat, Komaruddin. *Menafsirkan Kehendak Tuhan*. Jakarta: TERAJU, 2004.
- Holman, Hugh. *A Handbook to Literature, Fourth Edition*, Indianapolis: ITT Bobbs-Merrill Educational Publishing Company, 1985.
- Honig JR, A. G. *Ilmu Agama*. Jakarta: PT. BPK Gunung Mulia, 1988.
- Hude, M. Darwis. *Logika Al-Qur`an Pemaknaan Ayat dalam Berbagai Tema*. Jakarta: Eurabia, 2017.
- Husaini, Adian. *Islam Liberal Sejarah, Konsepsi, Penyimpangan, dan Jawabannya*. Jakarta: Gema Insani, 2004.
- Huntington, Samuel P. *The Clash of Civilization and the Remarking of World Other*. New York: Simon and Schuser, 1996.
- . *Benturan Antarperadaban dan Masa Depan Politik Dunia* (terjemahan M. Sadat Ismail), Yogyakarta: CV. Qalam Yogyakarta, 2002.
- Hasyim, Husmiaty dan Lif Fikriyati Ihsani. *Dimensi Sosial Islam*. Jakarta: Gaung Persada (GP) Pres, 2011.
- Hasymy. *Sejarah Kebudayaan Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1975.
- Hasyim, Umar. *Toleransi dan Kemerdekaan Beragama dalam Islam Sebagai Dasar menuju Dialog dan Kerukunan Antar Umat Beragama*. Surabaya: Bina Ilmu, 1979.
- Hude, M. Darwis. *Logika Al-Qur`an Pemaknaan Ayat dalam Berbagai Tema*. Jakarta: Eurabia, 2017.
- Hutomo, Suripan Sadi. *Sinkretisme Jawa-Islam*. Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 2001.
- Ibi. *Perwujudan Kembar*. Jakarta: Majelis Rohani Nasional Baha`i Indonesia, t.t.

- Ibnu Ḥajar al- Asqālanī. *Fathul Bari*. Beirut: Dārul Ma'rifah, 1379 H.
- Ibnu Hisham. *Al-Sirah Nabawiyah li Ibni Hisham*. Bairūt: Dār al-Fikri, 1415 H/ 1994.
- . *Sirah Nabawiyah Ibnu Hisyam* (terjemahan Fadhli Bakri). Jakarta: Darul Falah, 2001.
- Ibnu Khaldun. *Muqaddimah Ibn Khaldun*. Beirut: Dār al-Jīl, 1995.
- Ibnu Kathīr. *Tafsīr Al-Qur`ān Al-`Azīm*. Beirut: Dār al-Fikr, 1992.
- . *Terjemah Singkat Tafsir Ibnu Katsier* (terjemahan Salim Bahreisy dan Said Bahreisy). Surabaya: PT Bina Ilmu, 1987.
- Ibnu Manzur. *Lisan al-Arab*. Beirut: Dar-Al-Ma'rifah, 1979.
- Ibnu Manzur, Muhammad bin Mukram. *Lisān al-Arab*. Beirut: Dār al-Sadir, 1990.
- Ibnu Taimiyyah. *al-Fatwā al-Hamawiyah al-Kubrā*. al-Qōhirah: al-Salāfiyah, t.t.
- Ibrahim, Jabal Tarik. *Sosiologi Pedesaan*. Malang: Universitas Muhammadiyah Malang, 2003.
- Ichwan, Mohammad Nor. *Memahami Bahasa Al-Qur`an Refleksi Atas Persoalan Linguistik*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2018.
- Ilyas, Yunahar. *Kuliah Akidah Islam*. Yogyakarta: Lembaga Pengkajian dan Pengalaman Islam (LPPI), 2005.
- Imam Khamenei. *Mendaras Tauhid Mengeja Kenabian* (terjemahan Fira Adimulya). Jakarta: Al-Huda, 2011.
- Imani, Kamal Faqih. *Tafsir Nurul Qur`an Sebuah Tafsir Sederhana Menuju Cahaya Al-Qur`an* (terjemahan Ahsin Muhammad). Jakarta: Al-Huda, 2006.
- Intan, Benyamin S. *Misi Kristen di Indonesia: Kesaksian Kristen Protestan*. Jakarta: Reformed Center for Religion and Society, 2015.

- Izutsu, Toshihiko. *Etika Beragama dalam Qur`an* (terjemahan Mansuruddin Djoely). Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993.
- Jacobs SJ, Tom. *Paham Allah dalam Filsafat, Agama-agama dan Teologi*. Yogyakarta: Kanisius, 2006.
- Jaiz, Hartono Ahmad. Agus Hasan Bashori, *Menangkal Bahaya JIL dan Fla*. Jakarta: Pustaka Kautsar, 2009.
- Jansen, H. James. *A Glossary of John Dryden's Critical Terms*. Mineapolis: University of Mennesota, 1969.
- Jary , and Jary. *Dictionary of Sociology*. Michigan: Harper Perennial, 1991.
- Jawas, Yazid bin Abdul Qadir. *Syarah Aqidah Ahlus Sunnah wal Jama`ah*. Bogor: Pustaka Imam Syafi`i, 2006.
- Jimoh, S.L. *Kufr in Broader Perspectives*. Lagos: The Companion, 1995.
- John, Murray. *The Encyclopedia Americana International Edition*. Danbury: Grolier Inncorporated, 1999.
- Johnson, Doyl Paul. *Teori Sosiologi Klasik dan Modern* (terjemahan Alex F. Andi). Jakarta: Gramedia, 1988.
- Jones, L. *Encyclopedia of Religion*. New York: Thomson Gale, 2005.
- Jones, Pip. *Pengantar Teori-Teori Sosial dari Fungsionalisme hingga Post-Modernisme* (terjemahan Achmad Fedyani Saifuddin). Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1985.
- JR, A. G. Honig. *Ilmu Agama*. Jakarta: PT. BPK Gunung Mulia, 1988.
- Kaelany. *Islam Iman dan Amal Saleh*. Jakarta: Rineka Cipta, 2000.
- Kahmad, Dadang. *Sosiologi Agama*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2000.
- . *Sosiologi Agama*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2002.
- Kamajaya, Harkono. *Kebudayaan Jawa: Perpaduan dengan Islam*. Yogyakarta: Ikatan Penerbit Indonesia, 1995.

- Kamidjan. *Peran Perempuan dalam Tradisi Nyadran di Kabupaten Sidoarjo*. Surabaya: DPKM, 2007.
- Kamstra, Dan J.H. *Encounter or Syncretism: The Initial Growth of Japanese Buddhism*. Leiden: E.J. Brill, 1967.
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason* (terjemahan Paul Guyer and Allen W. Wood). New York: Cambridge University Press, 2000.
- . *Kritik der Urteilskraft*. Hamburg: Felix Meiner, 1974.
- Kartodirdjo, Sartono. *Pengantar Sejarah Indonesia Baru: Sejarah Pergerakan Nasional dari Kolonialisme sampai Nasionalisme*. Jakarta: PT Gramedia, 1990.
- Kertajaya, Hermawan. *Arti Komunitas*. Jakarta: Gramedia Pustaka, 2008.
- Khan, Hazrat Inayat. *Kesatuan Ideal Agama*. Yogyakarta: Putra Langit, 1999.
- Khoiriyah. *Reorientasi Sejarah Peradaban Islam: Dari Arab Sebelum Islam hingga Dinasti-Dinasti Islam*. Yogyakarta: Teras, 2012.
- Koentjaraningrat. *Sejarah Kebudayaan Indonesia*. Yogyakarta; Jambatan, 1954.
- . *Kebudayaan Jawa*. Jakarta: Balai Pustaka, 1984.
- . *Pengantar Ilmu Antropologi*, Jakarta: Rineka Cipta, 2009.
- Kreamer, Hendrik. "Syncretism," dalam Leopold, Anita Maria & Jensen, Jeppe Sinding (ed.) *Syncretism in Religion*. New York: Routledge, 2004.
- Kridalaksana, Harimurti. *Kamus Linguistik*. Jakarta: PT Gramedia, 1983.
- Krishna, Gopi Ruth Nanda Anshen, ed. *The Biological Basis of Religion and Genius*. New York: Harper & Row Publishers, 1971.

- Kuntowijoyo. *Paradigma Islam Interpretasi Untuk Aksi*. Bandung: Mizan, 1994.
- . *Paradigma Islam Interpretasi Untuk Aksi*. Yogyakarta: Tiara Wicana, 2017.
- . *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006.
- Kusuma, Hembing Wijaya. *Muslim Tionghoa Cheng Ho*. Jakarta: Pustaka Populer, 2000.
- Kusumohamidjoyo Budiono, *Kebhinekaan Masyarakat di Indonesia Suatu Problematika Filsafat Kebudayaan*. Jakarta: PT. Grasindo, 2000.
- Lanur, Alex. *Logika: Selayang Pandang*. Yogyakarta: Kanisius, 1983.
- Lawrence, Bruce B. *Islam Tidak Tunggal: Melepaskan Islam dari Kekerasan* (terjemahan Bagus Bagaskara). Jakarta: Serambi, 2004.
- Leahy, Louis. *Manusia Sebuah Misteri*. Jakarta: Penerbit PT Gramedia Pustaka Utama, 1990.
- . *Dunia, Manusia, dan Tuhan: Antologi Pencerahan Filsafat dan Teologi*. Yogyakarta: Kanisius, 2008.
- Leopold, Anita Maria & Jensen, Jeppe Sinding, (ed.) *Syncretism in Religion*. New York: Routledge, 2004.
- Liliweri, A. *Komunikasi Serba Ada Serba Makna*. Jakarta: Prenada Media, 2011.
- Lind, Andrew W. *An Island Community: Ecological Succession in Hawaii*. Chicago: University of Chicago Press, 1938.
- Loomba, Ania. *Kolonialisme/Pascakolonialisme*. Yogyakarta: Bentang Budaya, 2003.
- Masroer. *The History of Java*. Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2004.
- M. Banton, ed., *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, London: Tavistock. 1966.

- Madani, Muhammad. *Masyarakat Ideal dalam Perspektif Surah An-Nisa`*. Jakarta: Pustaka Azzam, 2002.
- Madjid, Nurcholish. *Khazanah Intelektual Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1984.
- . *Islam, Doktrin, dan Peradaban, Sebuah Telaah Kritis Tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemoderenan*. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992.
- . *Pintu Menuju Tuhan*. Jakarta: Paramadina, 1995.
- . *Islam Agama dan Peradaban*. Jakarta: Paramadina, 1998.
- . *Islam, Kemodernan dan Keindonesiaan*. Jakarta: Paramadina, 1998.
- . *Pintu-Pintu Menuju Tuhan, Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia*. Jakarta: Paramadina, 2003.
- Madkur, Ibrahim. *Fī al-Falsafah al-Islāmiyyah Manhaj wa Taṭbīquhu*. Mesir: Dār al-Ma'ārif, t. t.
- Maliki, Zainuddin. *Narasi Agung Tiga Teori Sosial Hegemonik*. Surabaya: LPAM, 2003.
- Ma'lūf, Louis. *Al-Munjid fī al-Lughah*. Beirut: Dār al-Masyriq, 1977.
- Marzuk, Abdusabur. *Apakah Sekte Baha'I itu*. Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1978.
- Mas'ūd, Jubaran. *Raid al-Ṭullāb*. Beirut: Dār al-`Ilmi, 1967.
- Miftakhuddin. *Kolonialisme Eksploitasi dan Pembangunan Menuju Hegemoni*. Sukabumi: CV Jejak, 2019.
- Moleong, Lexy J. *Metode Penelitian Kualitatif*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2009.
- Morris, Charles W. *Mind, Self and Society*. Chicago: University of Chicago Press, 1934.
- Morris, Brian *Antropologi Agama: Kritik Teori-Teori Agama Kontemporer*. Yogyakarta: AK. Group, 2003.

- Muchtarom, Zaini. *Santri dan Abangan di Jawa* (terjemahan Sukarsi). Jakarta: INIS, 1988.
- Mufid, Syafi'i dan Munawar Fuad Noeh. *Beragama di Abad Dua Satu*. Jakarta: CV. Zikrul Hakim, 1997.
- Mufrodi, Ali. *Islam di Kawasan Kebudayaan Arab*. Jakarta: Logos, 1997.
- Muhammad, Debs. *Mu`jam al-`Ulūm al-Ijtima`iyyah*. Beirut: Academia, 1993.
- Muhni, Djuretna A. Imam. *Moral dan Religi, Menurut Emile Durkheim dan Henri Bergson*. Yogyakarta: Kanisius, 1994.
- Muhyidin, Muhammad. *ESQ Power For Better Life*. Jogjakarta: Tunas Publishing, 2006.
- Mu`in, M. Taib Thahir Abdul. *Ilmu Kalam*. Jakarta: Bumirestu, 1986.
- Mukhneri. *Manajemen Sistem*. Jakarta: BPJM FIP UNJ, 2005.
- Mulyana, Deddy & Rahmat, Jalaluddin. *Komunikasi antar budaya: Panduan Berkomunikasi dengan Orang-Orang Berbeda*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2000.
- Mulyana, Deddy. *Ilmu Komunikasi Suatu Pengantar*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2005.
- Mulyono dan Bashori. *Studi Ilmu Tauhid/ Kalam*. Malang: UIN Maliki Press, 2010.
- Mulyono, Sri. *Symbolisme dan Mistikisme dalam Wayang*. Jakarta: PT. Gunung Agung, 1979.
- Munawwir, Ahmad Warson. *Al-Munawwir Kamus Arab-Indonesia*, Yogyakarta: Unit Pengadaan Buku-buku Ilmiah Keagamaan Pondok Pesantren Al-Munawwir Krapyak Yogyakarta, 1984.
- Murni. *Tauhid Ilmu Kalam*. Padang: The Minangkabau Foundation Press, 2006.

- Muslim Ibnu al-Ḥajjaj. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Beirut: Dār al-Fikr, 1420 H.
- Mustafa, Sano, Qutb. *Mu`jam Muṣṭalahāt Uṣūl al-Fiqh*. Beirut: Dār al-Fikr, 2000.
- Mustofa, A. *Filasafat Islam*. Bandung: Pustaka Setia, 1997.
- Muzani, Saiful "Berteologi sebagai Praktek Politik Suatu Kesaksian Islam Orde Baru", dalam Ahmad Suaedi, *Spiritualitas Baru: Agama dan Aspirasi Rakyat*. Yogyakarta: Institut Dian/ Interfidei, 1994.
- Nadroh, Siti dan Syaiful Azmi. *Agama-agama Minor*. Jakarta: UIN Jakarta Press, 2013.
- Najati, Muhammad Utsman. *Psikologi dalam Al-Qur'an*. Bandung: Pustaka Setia, 2005.
- Nasr, Husain. *Tiga Pemikir Islam* (terjemahan A. Mujahid). Bandung: Risalah, 1986.
- Nasr, Sayyed Hossen. *Knowledge and The Sacred*. Lahore: Suhail Academy, 1988.
- . *Knowledge and the Sacred*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981.
- . *Three Muslim Sages Avicenna-Suhrawardi-Ibn 'Arabi*. New York: Aravanbooks Delmar, 1997.
- . *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*. London: Mandala Unwin Paperbacks, 1968.
- . *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam* (terjemahan Rahmani Astuti). Bandung: Mizan, 2002.
- . *Islam dan Nestapa Manusia Modern* (terjemahan Anas). Bandung: Pustaka, 1983.
- . *Antara Tuhan, Manusia dan Alam* (terjemahan Andi). Yogyakarta: IRCiSoD, 2003.
- . *Intelegensi dan Spiritualitas Agama-Agama* (terjemahan Abdullah), Depok: Inisiasi Press. 2004.

- Nasution, Harun. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*. Jakarta: UI –Press, 1985.
- . *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran*. Bandung: Mizan, 1998.
- . *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*. Jakarta: UI Press, 2002.
- Nigosian, S.A. *World's Faiths*. New York: St. Martin's Press, 1990.
- Nothingham, Elizabeth K. *Agama dan Masyarakat. Suatu Pengantar Sosiologi Agama*. Jakarta: Rajawali, 1985.
- . *Agama dan Masyarakat: Suatu Pengantar Sosiologi Agama*. Jakarta: CV. Rajawali Press, 1996.
- Nur, Syaifan. *Filsafat Wujud Mullah Sadra*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- O'Dea, Thomas F. *Sosiologi Agama; Suatu Pengantar Awal*. Jakarta: Raja Wali Press, 1990.
- . *Sosiologi Agama. Suatu Pengantar Awal* (terjemahan Tim Penerjemah Yasogama). Jakarta: CV. Rajawali Press, 1985.
- Ofm, C. Groenen. *Sejarah Dogma Kristologi, Perkembangan Pemikiran tentang Yesus Kristus Pada umat Kristen*. Yogyakarta: Kanisius, 1992.
- Pals, Daniel L. *Seven Theories of Religion*. New York: Oxford University Press, 1996.
- . *Seven Theories of Religion; dari Animisme E.B. Taylor, Materialisme Karl Marx hingga Antropologi Budaya C. Geertz* (terjemahan Ali Noer Zaman). Yogyakarta: Qalam, 2001.
- Partokusumo, Karkono Kamajaya. *Kebudayaan Jawa, dan Perpaduannya dengan Islam*. Yogyakarta: IKAPI Cabang Yogyakarta, 1995.
- Parsons. *Mitla Town Of The Souls*. Chicago: University of Chicago Press, 1963.

- Paul. *Encyclopedia of Philosophy and Pyschology*. New Delhi: Cosmo Publications, 1986.
- Peospoprodjo, W. dan T. Gilareso. *Logika Ilmu Menalar: Dasar-Dasar Berpikir Tertib, Logis, Kritis, Analitis, Dialektis*. Bandung: Pustaka Grafika, 2011.
- Perlas, Christian. *The Bugis*. Oxford: Blackwell Publishers, 1996.
- Piliang, Y. A. *Post Realitas: Realitas Kebudayaan dalam Era Post Metafisika*. Yogyakarta: Jalasutra, 2010.
- . *Hipersemiotika: Tafsir Cultural Studies Atas Matinya Makna*. Yogyakarta: Jalasutra, 2003.
- Plutarch. *Moralia I* (Terjemahan Babbitt, Frank Cole). London: William Heinemann Ltd., 1960.
- Poerwadarwinta, WJS. *Kamus Umum Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Pranowo, Bambang. *Memahami Islam Jawa*. Jakarta: Pustaka Alvabet, 2009.
- Prastowo, Andi. *Metode Penelitian*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2011.
- Prawiroatmodjo. *Baoesastra Jawa-Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 1980.
- Purwadi. *Upacara Tradisional Jawa, Menggali Untaian Kearifan Lokal*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- Putro, Sapto Handoyo Djarkasih. *Pengaruh Kolonialisme dan Pluralisme Terhadap Politik Hukum Nasional*. Bogor: Universitas Pakuan, 2011.
- Quthb, Muhammad. *Perlukah Menulis Ulang Sejarah Islam?*. Jakarta: Gema Insani Press, 1995.
- Quṭb, Sayyid. *Fī Zilāl Al-Qur`ān*. Beirut: Dār Al-Shurūq. 1412 H/ 1992 M.
- . *Tafsir Fi Zhilalil Qur`an Di Bawah Naungan Al-Qur`an* (terjemahan As`ad Yasin dan Abdul Aziz Salim Basyarahil).

- Jakarta: Gema Insani, 2017.
- . *Keadilan Sosial dalam Islam*. Bandung: Pustaka, 1994.
- Rachman, M. Fauzi. *Zikir-zikir Utama Penenang Jiwa*. Bandung: Mizania, 2008.
- Rakhmat, Jalaludin. *Psikologi Komunikasi*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 1994.
- Rahman, Budhy Munawar. *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*. Jakarta: Paramadina, 2001.
- Rahman, Fazlur. *Islam Sejarah Pemikiran dan Peradaban* (terjemahan M. Irsyad Rafsadie). Bandung: Mizan, 2017.
- Rais, M. Amin. *Tauhid Sosial: Formula Menggempur Kesenjangan*. Bandung Mizan, 1998.
- Rasyid, Daud. *Islam dalam Berbagai Dimensi*. Jakarta: Gema Insani Press, 1998.
- Reese, William L. *Dictionary of Philosophy and Religion*. New Jersey: Humanities Press Inc., 1980.
- Ridwan, N. K. *Agama Borjuis: Kritik Atas Nalar Islam Murni*. Yogyakarta: Ar Ruzz, 2004.
- Ricklefs, M. C. *Mingislamkan Jawa: Sejarah Islamisasi di Jawa dan Penentangannya dari 1930 Sampai Sekarang*. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2013.
- Rifai, Muhammad. *Gus Dur*. Jogjakarta: Ar-Ruzz Media, 2013.
- Rita. *Filsafat Ilmu dan Metodologi Penelitian*. Yogyakarta: C.V ANDI, 2008.
- Ricour, Paul. *The Conflict of Interpretations*. Evauston: North Western University Press, 1974.
- . *Hermeneutika Ilmu Sosial*. Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2009.
- Roberston, Roland. *Agama dalam Analisa dan Interpretasi Sosiologi*. Jakarta: Rajawali, 1988.

- . *Agama dalam Analisa dan Interpretasi Sosiologis* (terjemahan A. Fedyani Saifuddin). Jakarta: CV. Rajawali, 1992.
- Roham, Abu Jamin. "Sinkretisme," dalam *Ensiklopedia Lintas Agama*, Jakarta: Emerald, 2009.
- Romli, Muhammad Idrus. *Madzhab al-Asy'ari, Benarkah Ahlussunnah Wal-Jama'ah? Jawaban Terhadap Alirah Salafi*. Surabaya: Khalista, 2009.
- Roucek J. S, dan Warren R. R. *Sociology: An Introduction*. London: Routledge, 1963.
- Rustanto, Bambang. *Masyarakat Multikultur di Indonesia*. Bandung: Rosdakarya, 2015.
- Sabiq, Al-Sayid. *Fiqh al-Sunnah*. Beirut: Dār al-Fikr, 1983.
- Saifuddin, Achmad Fedyani. *Antropologi Kontemporer; Suatu Pengantar Kritis Mengenai Paradigma*. Jakarta: Kencana, 2006.
- . *Antropologi Kontemporer: Suatu Pengantar Kritis Mengenai Paradigma*. Jakarta: Prenada Media, 2005.
- Saliba, John A. *Homo Religiosus in Mircea Eliade*. Leiden: E.J. Brill, 1976.
- Sampson, Joseph T. *Dictionary of World Literary Term's*. Boston: The Writer, Inc., 1970.
- Sanusi, Salahuddin. *Integrasi Ummat Islam*. Bandung: t.p, 1967.
- Sastrapratedja. *Manusia Multi Dimensional; sebuah Renungan Filsafat*. Jakarta: PT. Gramedia, 1983.
- Savickas, Alvonsas. *The Concept of Symbol in the Psychology of C.G. Jung*. Innsbruck: Resch Verlack, 1980.
- Scharf, Betty R. *Kajian Sosiologi Agama*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1995.
- Sachari, Agus. *Budaya Visual Indonesia*. Jakarta: Erlangga, 2007.

- Sahil, Azharuddin. *Indeks Al-Qur`an Panduan Mencari Ayat Al-Qur`an Berdasarkan Kata Dasarnya*. Bandung: Mizan, 1995.
- Saihu, Made. *Merawat Pluralisme Merawat Indonesia*. Yogyakarta: Deepublish Grup Penerbit CV Budi Utama, 2019.
- Sastrapratedja, M. *Manusia Multi Dimensional; sebuah Renungan Filsafat*. Jakarta: PT. Gramedia, 1983.
- Selat, Norazit. *Konsep Asas Antropologi*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1989.
- Setiadi, Elly dan Usman Kolip. *Pengantar Sosiologi: Pemahaman Fakta dan Gejala Permasalahan Sosial*. Jakarta: Kencana Pranada Media Group, 2013.
- Sethi, Amarij Singh dan Pummer. *Comparative Religions*. New Delhi: Vikas Publishing House, 1979.
- Sharif. *History of Moslem Philosophy* (terjemahan Ilyas Hasan). Bandung: Pustaka Mizan, 1998.
- Shihab, M. Quraish. *Wawasan Al-Qur`an Tafsir Maudhu`i atas Pelbagai Persoalan Umat*. Bandung: Mizan, 1996.
- . *Membumikan Al-Qur`an Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan, 1993.
- . *Tafsir Al-Mishbah Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an*. Jakarta: Lentera Hati, 2002.
- Shihab, Alwi. *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*. Bandung: Mizan, 1999.
- Sills, David. L. ed. *International Encyclopedia of The Social Sciences*. New York: The Macmillan Company & The Free Press, 1968.
- Sinaga, Martin L. *Meretas Jalan Teologi Agama-agama di Indonesia*. Jakarta: Gunung Mulia, 2000.
- Simon, Chan. *Spiritual Theology*. Yogyakarta: Yayasan ANDI, 1998.

- Simuh. *Islam dan Pergumulan Budaya Jawa*. Bandung: Mizan, 2003.
- Siroj, Said Aqil. *Tasawuf sebagai Kritik Sosial: Mengedepankan Islam sebagai Inspirasi bukan Aspirasi*. Bandung: Mizan, 2006.
- Skutsch, ed., *Encyclopedia of the World's Minorities*, New York: Routledge, 2013.
- Smith, Margaret. *Mistikus Islam, Ujaran-Ujaran dan Karyanya*. Surabaya: Risalah Gusti, 2001.
- Soaner, Catherine. *Oxford Dictionary, Thesaurus and Word Power Guide*. New York: Oxford University Press Inc, 2001.
- Soekama, dkk. *Ensiklopedi Mini Sejarah dan Kebudayaan Islam*. Jakarta: Logo Wacana Ilmu, 1998.
- Soekanto, Soerjono. *Sosiologi: Suatu Pengantar*. Jakarta: Yayasan Penerbit Universitas Indonesia, 1970.
- . *Teori Sosiologi tentang Perubahan Sosial*. Surabaya: Ghalia Indonesia, 1983.
- . *Sosiologi: Suatu Pengantar*, Jakarta: Raja Grafindo Prasad, 1990.
- . *Pokok-Pokok Sosiologi Hukum*. Jakarta: Rajawali Pers, 2014.
- Soeroso, Andreas. *Sosiologi I*. Jakarta: Yudhistira Quadra, 2008.
- Soleh, A. Khudori. *Integrasi Agama dan Filsafat Pemikiran Epistemologi al-Farabi*. Malang: UIN Press, 2010.
- Steward, Charles” Syncretism as a Dimension of Nationalist Discourse in Modern Greece,” dalam Charles Steward & Rosalind Shaw (ed.) *Syncretism/Anti Syncretism: The Politics of Religious Synthesis*. London & New York: Routledge, 1994.

- S. Suryo. *Upacara Tradisional dan Ritual Jawa*. Surakarta: Buana, 2001.
- Suaedi, Ahmad, dkk. *Spiritualitas Baru: Agama dan Aspirasi Rakyat*. Yogyakarta: Institut Dian/ Interfidei, 1994.
- Sudarto. *Wacana Islam Progresif Reinterpretasi Teks Demi Membebaskan yang Tertindas*. Yogyakarta: IRCisSoD, 2014.
- Sujamto. *Reorientasi dan Revitalisasi Pandangan Hidup Jawa*. Semarang: Dahara Prize, 1992.
- Sujarweni, V.Wiratna. *Metodologi Penelitian*. Yogyakarta: Pustakabarupress, 2014.
- Sukiman. *Teologi Pembangunan Islam: Membumikan Nilai-Nilai Tauhid dalam Kehidupan Umat Islam Modern*. Medan: Perdana Publishing, 2017.
- Sulasmon, Bambang S., dkk. *Keadilan dalam Kemajemukan*. Jakarta: PT. Sinar Agape Pers, 1998.
- Sumandiyo. *Seni Dalam Ritual Agama*. Yogyakarta: Pustaka, 2006.
- Suminto, Aqib. *Politik Islam Hindia Belanda*. Jakarta: LP3ES, 1985.
- Sunardi, ST. *Nietzsche*. Yogyakarta: LkiS, 2001.
- Suprayogo, Imam. *Metodologi Penelitian Sosial-Agama*. Bandung: Remaja Rosda Karya, 2001.
- Supriyadi, Dedi. *Sejarah Peradaban Islam*. Bandung: Pustaka Setia, 2008.
- Surwandono dan Sidiq Ahmadi. *Resolusi Konflik di Dunia Islam*. Yogyakarta: Graha Ilmu, 2011.
- Susanto, Hari. *Mitos Menurut Pengertian Mircea Eliade*. Yogyakarta: Kanisius, 1987.
- Susanto, A. B. *Visi Global Para Pemimpin: Sinkretisme Peradaban*. Jakarta: Elex Media Komputindo, Kelompok Gramedia, 1998.

- Sutanto, Hasan. *PBIK Jilid II: Konkordansi Perjanjian Baru*. Jakarta: LAI, 2003.
- Sutrisno, Hendar Putranto, dkk. *Teori-Teori Kebudayaan*. Jakarta: Kanisius, 2005.
- Sutrisno, Muji. *Manusia Dalam Pijar-Pijar Kekayaan Domensinya*. Yogyakarta: Kanisius, 1993.
- Suyuṭi, Jalal al-Din ‘Abd al-Rahman. *Al-Itqān fī Ulūm al-Qur’ān*. Kairo: Mushthafa al-Babi al-Halabi, t.t.
- . *Sebab Turunya Ayat Al-Qur’an*. Jakarta: Gema Insani, 2008.
- . *Al-Itqān*, Beirut: t.kp., 1967.
- Syadzali, Ahmad dan Ahmad Rofi’i. *Ulumul Qur’an I*. Bandung: Pustaka Setia, 1997.
- Syafrudin, *Sosial Budaya Dasar*. Jakarta: TIM, 2009.
- Syakir, Asmuni. *Dasar-Dasar Strategi Dakwah Islam*. Surabaya: Al-Ikhlas, 1983.
- Syam, Nur. *Madzhab-madzhab Antropologi*. Yogyakarta: LKiS, 2007.
- . *Bukan. Dunia Berbeda; Sosiologi Komunitas Islam*. Surabaya: Pustaka Eureka, 2005.
- Syamsuddin, Sahiron, dkk. *Hermeneutika Al-Qur’an Mazhab Yogya*. Yogyakarta: Islamika, 2003.
- Syafrudin. *Sosial Budaya Dasar*. Jakarta: TIM, 2009.
- Syarif, MM. *Para Filosof Muslim* (terjemahan A Muslim). Bandung: Mizan, 1996.
- Syawaqi, Baiquni, N.A., I. A. R. A. Aziz. *Kamus Istilah Agama Islam Lengkap*. Surabaya: Indah, 1996.
- Syukri, M. Zen. *Melepaskan diri Dari Bahaya Syirik*. Jakarta: Azhar, 2009.

- Syukur NC, Fatah. *Sejarah Peradaban Islam*. Semarang: PT Pustaka Rizki Putra, 2002.
- Ṭabārī, Ibn Jarīr. *Jami' al-Bayān 'an Ta'wil ayi al-Qur'ān*. Kairo: Muṣṭafa al-Babi al-Halabi, 1954.
- Tasmuji, dkk. *Ilmu Alamiyah Dasar, Ilmu Sosial Dasar, Ilmu Budaya Dasar*. Surabaya: IAIN Sunan Ampel Press, 2011.
- Teeuw, A. *Sastra dan Ilmu Sastra, Pengantar Ilmu Sastra*. Jakarta: Pustaka Jaya, 1984.
- Thayer, Joseph Henry. *A Greek-English Lexicon of the New Testament*. Michigan: Zondervan Publishing House, 1981.
- TIM Penyusun Tafsir Tematik Departemen Agama RI. *Tafsir Al-Qur'an Tematik Al-Tafsīr Al-Mauḍūi Hubungan Antar-Umat Beragama Buku 1*. Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an Departemen Agama RI, 2008.
- . *Tafsir Al-Qur'an Tematik Al-Tafsīr Al-Mauḍūi Etika Berkeluarga, Bermasyarakat, dan Berpolitik Seri 3*. Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an Departemen Agama RI, 2009.
- Tim Redaksi. *Ensiklopedi Al-Qur'an ;Kajian Kosa Kata dan Tafsirnya*, Jakarta: Yayasan Bimantara, 1997.
- Tim Penyusun Kamus. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 2005.
- Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa. *Kamus Bahasa Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008.
- Tim Penyusun. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 2001.
- Tim Penyusun. *Ensiklopedi al-Qur'an Dunia Islam Modern*. Yogyakarta: Dana Sakti Primayasa, 2005.
- Tischler, Henri L. *Introduction to Sociology*. Chicago: Holt, Rineheart and Winston, 1995.

- Tjahyadi, Simon Petrus L. *Petualangan Intelektual, Konfrontasi dengan Para dari Zaman Yunani sampai Modern*. Yogyakarta: Kanisius, 2004.
- Todorov, Tzvetan. *Symbolisme and Interpretation* (terjemahan Catherine Porter). London: Routledge & Kegan Paul, 1983.
- Toha, Anis Malik. *Tren Pluralisme Agama Tinjauan Kritis*. Depok: Perspektif Kelompok Gema Insani, 2015.
- Toshihiko Izutsu, *Etika Beragama dalam Qur`an* (terjemahan Mansuruddin Djoely), Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993.
- Triatmoko, Bambang. *Hermeneutika Fenomenologi Paul Ricoeur: Hakikat Pengetahuan dan Cara Kerja*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1993.
- Turner, B. S. *Religion and Social Theory: A Materialist Perspective*. London: Heinemann Educational Books, 1983.
- . *Sosiologi Agama* (terjemahan Daryatno). Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013.
- . *Agama dan Teori Sosial* (terjemahan Inyik Ridwan Muzir). Yogyakarta: IRCiSoD, 2006.
- Ulinuha, Muhammad. *Rekonstruksi Metodologi Kritik Tafsir*. Jakarta: Azzamedia, 2015.
- Utsaimin, Muhammad Shalih, dkk. *Sejarah Pengantar Studi Ilmu Tafsir Ibnu Taimiyah* (terjemahan Solihin). Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2014.
- Utomo, Cahyo Budi. *Dinamika Pergerakan Kebangsaan Indonesia dari Kebangkitan Hingga Kemerdekaan*. Semarang: IKIP Semarang Press, 1995.
- Veeger, K. J. *Budaya Dasar*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1995).
- Verene, D. P. *Symbols, Myth, and Culture: Essays and Lectures of Ernst Cassirer*. U.S.A: Yale, 1979.

- Wahid, Abdurrahman. *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan*. Jakarta: Desantara, 2001.
- Wattimena. A. *Filsafat dan Sains: Sebuah Pengantar*. Jakarta: PT. Grasindo, 2008.
- Wessels, Antonie. *Biografi Muhammad dalam Penulisan Bahasa Arab Masa Kini*. Bogor: Pustaka Litera Antar Nusa, 2006.
- Winangun, Y. W. Wartajaya. *Mayarakat Bebas Struktur, Liminitas dan Komunitas Menurut Victor Turner*. Yogyakarta: Kanisius, 1990.
- Withehead, Alfred North. *Religion in the Making*. Newyork: Macmilan, 1926.
- . Mencari Tuhan Sepanjang Zaman dari Agama Kesukuan Hingga Agama Universal (terjemahan Alois Agus Nugroho). Bandung: Mizan, 2019.
- Yatim, Badri. *Sejarah Peradaban Islam Dirasah Islamiyah II*. Jakarta: Rajawali Pers, 2000.
- . *Sejarah Peradaban Islam*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2008.
- . *Sejarah Peradaban Islam*. Jakarta: Rajawali Pers, 2014.
- Yazdi, Muhammad Taqi Misbah. *Filsafat Tauhid* (terjemahan M. Wicaksana). Bandung: Mizan, 2003.
- Yudohusodo, Siswono. *Warga Baru: Kasus Cina di Indonesia*. Jakarta: Lembaga Penerbit Yayasan Padamu Negeri, 1985.
- Yulianti. *Sosiologi Perdesaan*. Yogyakarta: Lappera Pustaka Utama, 2003.
- Yusuf, Muadzirin, dkk. *Sejarah Peradaban Islam di Indonesia*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.
- Yusūf, Mūsā, Muhammad. *Bayn al-Dīn wa al-Falsafah: fī Ra`yi Ibn Rushd wa Falasifah al-Aṣr al-Wasīṭ*. Kāherah: Dār al-Maārif, 1996.

- Zaini, Syahminan. *Kuliah Akidah Islam*. Surabaya: Al Ikhlas, 1983
- Zainal, Asliah. *Menjaga Adat, Memperkuat Agama Katoba dan Identitas Muslim Muna*. Yogyakarta: CV Budi Utama, 2018.
- Zainuddin. *Ilmu Tauhid Lengkap*. Jakarta: Rineka Cipta, 1992.
- Zariwh, Abd al-Haq, et al. *Al-Insān wa al-Mujtama`*. Algeria: Kulliyah al-Ulūm al-Insāniyyah wa al-Ulūm al-Ijtimāiyyah, Jami`ah Tlemcen, 2016.
- Zarkasyi, Muhammad. *Al-Burhān fī `Ulūmil Qur`ān*. Beirut: t.kp., 1972.
- Zoetmulder & Robson. *Kamus Jawa Kuna-Indonesia*. Jakarta: Gramedia, 1995.

Sumber dari Disertasi:

- Abdullah, Suhaila binti. “Pemikiran Keagamaan dan Sistem Kepercayaan Masyarakat Peranakan Cina di Melaka Tengah” *Disertasi*. Kuala Lumpur: Universitas Malaya, 2006.
- Azizul, Syamsul bin Marinsah. “`Uruf dan Adat Masyarakat Bajau di Sabah: Analisis dari Perspektif Hukum Islam.” *Disertasi*. Kuala Lumpur: Universitas Malaya, 2017.
- Hanif, Muhammad. “Dakwah Islam Kultural: Studi atas Apresiasi Kiai Masrur Ahmad MZ (lahir 1963) terhadap Seni Jathilan di Kelurahan Wukirsari, Cangkringan, Sleman, Yogyakarta.” *Disertasi*. Yogyakarta: Universitas Gadjah Mada, 2006.
- Khatimah, Siti. “Sinkretisme Agama Dalam Sistem Moralitas Jawa.” *Disertasi*. Semarang: Institut Agama Islam Negeri Walisongo, 2005.
- Magiman, Mohamad Maulana. “Ritual “Makan Tahun” Masyarakat Kedayan di Kampung Selanyau.” *Disertasi*. Kuala Lumpur: Universitas Malaya, 2012.

- Sukmawati, Bhennita. "Sinkretisme Pada Suku Madura." *Disertasi*. Malang: Universitas Muhammadiyah, 2010.
- Syam, Nur. "Tradisi Islam Lokal Pesisiran : Studi Kontruksi Sosial Upacara pada Masyarakat Pesisir Palang Tuban Jawa Timur." *Disertasi*. Surabaya: Universitas Airlangga, 2002.
- Yon, Wan Ariffin Wan. "Kesultanan Melayu Brunei: Kemunculan, Perkembangan dan Pertembungan Dengan Peradaban Asing." *Disertasi*. Kuala Lumpur: Universitas Malaya, 2005.

Sumber dari Jurnal:

- Alputila. "Cheviano, Pasang Surut Penyebaran Agama Katolik di Maluku Utara Pada Abad 16-17." *Jurnal Kapata Arkeologi*, Vol. 10, No. 1, Tahun 2014.
- Baharuddin, M. "Konsepsi Ketuhanan Sepanjang Sejarah Manusia." *Jurnal al-Adyan*, Vol. IX, No. 1 Tahun 2014.
- Barus, Elida Elfi. "Tauhid sebagai Fundamental Filsafat Ekonomi Islam." *Jurnal Perspektif Ekonomi Darussalam*, Vol. 2, No. 1, Tahun 2016.
- Bilal, M.Wasim. "Sinkretisme dalam Kontak Agama dan Budaya di Jawa." *Jurnal Ilmu Pengetahuan Agama Islam Al-Jami`ah*, Vol. 3. No. 55, Tahun 1994.
- Brown, Rick. "Contextualization Without Syncretism." *International Journal of Frontier Missions*, Vol. 23, No. 3, Tahun 2006.
- Bunyamin, Antonius Subianto. "Sakral dan Profan dalam Kaitan dengan Ritus dan Tubuh: Suatu Telaah Filsafati Melalui Agama dan Konsep Diri." *Jurnal Melintas*, Vol. 28, No. 1, Tahun 2012.
- Chaer, Moh Tariqul. "Pluritas Agama Masyarakat Jawa Timur (Studi Kasus Masyarakat Ketanggi-Ngawi Jawa timur)." *Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman (Afkaruna)*, Vol. 8, No.1, Tahun 2012.

- Dahlan, Moh. "Pemikiran Filsafat Moral Immanuel Kant (Deontologi, Imperatif Kategoris dan Postulat Rasio Praksis)." *Jurnal Ilmu Ushuluddin Universitas Muhammadiyah Malang*, Vol. 8, No. 1, Tahun 2009.
- Dalimunthe, L. A. "Kajian Proses Islamisasi Di Indonesia (Studi Pustaka)." *Jurnal Studi Agama dan Masyarakat*, Vol. 12, No. 1, Tahun 2016.
- Esha, Muhammad In'am. "Agama Sikh di India (Sejarah Kemunculan, Ajaran dan Aktivitas Sosial-Politik)." *Jurnal el-Harakah*, Vol. 8, No. 1, Tahun 2006.
- Ezenweke, Ezenweke dan Ikechukwu Kanu. "Perspectives of Syncretism and its Modern Trend: A Case of Christian and African Traditions." *Jurnal UJAH: Unizik Journal of Arts and Humanities*, Vol. 13, No. 2, Tahun 2012.
- Farida, Umma. "Islam Pribumi dan Islam Puritan: Ikhtiyar Menemukan Wajah Islam Indonesia Berdasarkan Proses Dialektika Pemeluknya dengan Tradisi Lokal." *Jurnal Fikrah*, Vol. 3, No. 1, Tahun 2015.
- Fauzi, Rahmat. "Dampak Perkawinan Campuran terhadap Status Kewarganegaraan Anak Menurut Hukum Positif Indonesia." <http://ejournal.kopertis10.or.id/index.php/soumlaw>, Vol. 1, No. 1, Tahun 2018.
- Firdaus. "Konsep Al-Rububiyah (Ketuhanan) dalam Al-Qur'an." *Jurnal Diskursus Islam*, Vol. 3, No. 1, Tahun 2015.
- Fitriyana, N. "Sejarah Singkat Masuk dan Berkembangnya Agama Budha di Sumatera Selatan." *Jurnal Ilmu Agama*, Vol. 16, No. 1, Tahun 2015.
- Hartanto, Johannes Raymond. "Wujud Sinkretisme Religi Aluk Todolo dengan Agama Kristen Prosten." *Jurnal Ambiance*, Vol. 1, No. 1, Tahun 2007.
- Hasyim, Syafiq. "Fundamentalisme Islam: Perebutan dan Pergeseran Makna." *Jurnal Tashwirul Afkar*, Vol. 1, No. 13, Tahun 2002.

- Hendro, Eko Punto. "Simbol: Arti, Fungsi, dan Implikasi Metodologisnya." *Jurnal Endogami: Jurnal Ilmiah Kajian Antropologi*, Vol. 3, No. 2, Tahun 2020.
- Hidayat, Komaruddin. "Ilmu Perbandingan Agama: Ketegangan Antara Dialog dan Dakwah." *Jurnal Ilmu dan Kebudayaan*, Vol. 4, No. 1, Tahun 1993.
- Hidayat, Syamsul. "Agama Orang Tionghoa di Singkawang." *Jurnal AL-FIKR, Universitas Islam Negeri Alauddin Makasar*, Vol. 16, No.3 Tahun 2012.
- Kamidjan. "Wacana Serat Hardamudha (Kearifan Lokal dalam Sastra Jawa)." *Jurnal FBS-Unesa Surabaya*, Vol. 1, No. 1, Tahun 2007.
- Kholil, A. "Agama dan Ritual Slametan: Deskripsi Antropologis Keberagaman Masyarakat Jawa." *Jurnal el-Harakah*, Vol. 11, No. 1, Tahun 2009.
- Kiriana, I Nyoman. "Sinkretisme dalam Agama Hindu dan Budha di Bali." *Jurnal Penjamin Mutu*, Vol. 1, No. 2, Tahun 2015.
- Kodiran. "Perkembangan Kebudayaan Dan Implikasinya Terhadap Perubahan Sosial Di Indonesia." *Jurnal Ketahanan Nasional*, Vol. 5, No. 2 Tahun 2000.
- Kraft, Siv Ellen. "To mix or not to mix: Syncretism/ anti-syncretism in the history of theosophy." *Numen: International Review for the History of Religions*, Vol. 49, No. 2, Tahun 2002.
- Kusumawati, Aning Ayu. "Nyadran sebagai Realitas yang Sakral: Perspektif Mircea Eliade." *Jurnal Thaqāfiyyāt*, Vol. 14, No. 1, Tahun 2013.
- Levinskaya. "Syncretism, The Term and Phenomenon." *Tyndale Bulletin*, Vol. 1, No. 3, Tahun 1993.
- Mahdi, Muhsin. "Al-Farabi dan Fondasi Filsafat Islam." *Jurnal al-Hikmah*, Vol. 1, No. 1, Tahun 1992.

- Mariyat, Akrim. "Ajaran Sinkretisme di Indonesia." *Jurnal Tsaqafah*, Vol. 4, No. 1, Tahun 2007.
- Marzali, Amri. "Agama dan Kebudayaan." *UMBARA: Indonesian Journal of Anthropology*, Vol. 1, No. 1, Tahun 2012.
- Mibtadin. "Kritik Teori Masyarakat Sakral dan Masyarakat Profan." *Jurnal SMArt*, Vol. 2, No. 1, Tahun 2016.
- Mokhtar, Ros Aiza Mohd. "Konsep Sinkretisme menurut Perspektif Islam." *Jurnal Afkar: Jurnal Akidah & Pemikiran Islam*, Vol. 17. No.1. Tahun 2015.
- ". "Sinkretisme dalam Adat Tradisi Islam." *Jurnal Ushuluddin Universiti Malaya Sabah*, Vol. 43, Tahun 2016.
- Muhammad, Nurdinah. "Memahami Konsep Sakral dan Profan dalam Agama-Agama." *Jurnal Substantia*, Vol. 15, No. 2, Tahun 2013.
- Mun'im, Abdul DZ. "Mempertahankan Keragaman Budaya." *Jurnal Tashwirul Afkar*, Vol. 1, No. 14, Tahun 2003.
- Muslih. "Pendidikan Islam dalam Perspektif Filsafat Ilmu." *Jurnal Hunafa STAIN Datokarama Palu*, Vol. 8, No.1, Tahun 2011.
- Muslimah, Citra Hepatica dan Triwahyuningsih. "Persepsi Bhinneka Tunggal Ika pada Mahasiswa PPKn Angkatan 2008/2009 Universitas Ahmad Dahlan." *Jurnal Citizenship*, Vol. 2 No. 2, Tahun 2013.
- Mutia. "Akulturasi Nilai-Nilai Budaya Lokal dan Keagamaan dan Pengaruhnya terhadap Perilaku-Perilaku Sosial." *Jurnal Kajian Keislaman dan Kemasyarakatan*, Vol. 3, No. 2, Tahun 2018.
- Muttaqin, Ahmad. "Karl Marx dan Friederich Nietzsche Tentang Agama." *Jurnal KOMUNIKA Jurnal Dakwah dan Komunikasi*, Vol. 7, No. 1, Tahun 2013.
- Novianti, Risa. "Cinggowong dari Sakral ke Profan." *Jurnal Patanjala*, Vol. 5, No. 145, Tahun 2013.

- Paisun. "Dinamika Islam Kultural: Studi Atas Dialektika Islam dan Budaya Lokal Madura." *Jurnal el-Harakah*, Vol. 12, No. 2, Tahun 2010.
- Purnama, Ag. "Perjalanan Jiwa Menuju Allah, Gagasan Agustinus Sebagai Titik Pendamai." *Jurnal Orientasi Baru*, Vol. 16, No. 1, Tahun 2007.
- Pye, Michael. "Syncretism Versus Synthesis." *Jurnal Method & Theory in the Study of Religion*, Vol. 6, No. 3, Tahun 1994.
- Quddus, Abdul. "Islam Menjawab Krisis Lingkungan." *Jurnal The Shcool, For Advanced Research SPS UIN Syarif Hidayatullah Jakarta*, Vol. 3. No. 3, Tahun 2011.
- Rahman, Arief Aulia. "Akulturasi Islam dan Budaya Masyarakat Lereng Merapi Yogyakarta: Sebuah Kajian Literatur." *Jurnal INDO-ISLAMIKA*, Vol. 1, No. 2, Tahun 2012.
- Rahmat, Imdadun. "Islam Pribumi: Mencari Wajah Islam Indonesia." *Jurnal Tashwirul Afkar*, Vol. 1, No. 14 Tahun 2003.
- Roszi, Jurna Petri dan Mutia. "Akulturasi Nilai-Nilai Budaya Lokal dan Keagamaan dan Pengaruhnya terhadap Perilaku-Perilaku Sosial." *Jurnal Fokus: Jurnal Kajian Keislaman dan Kemasyarakatan*, Vol. 3, No. 02, Tahun 2018.
- Santoso, Pudjio. "Inkulturasikan Budaya Jawa dan Ajaran Kristian Pada Komunitas Jemaat GKJW di Kota Surabaya." *Jurnal Biokultur*, Vol. 11, No. 1, Tahun 2013.
- Saputro, Aprilianto Bayu. "Perkawinan Campuran Antara Etnis Tionghoa dan Etnis Jawa." *Jurnal Sosiologi Universitas Airlangga*, Vol. 1, No. 1, Tahun 2018.
- Sari, Sriti Mayang. "Wujud Budaya Jawa Sebagai Unsur Inkulturasikan Interior Gereja Katolik." *Jurnal Dimensi Interior*, Vol 5, No. 1 Tahun 2007.
- Schineller, Peter. "Inculturation and Syncretisme: What the Real Issue?." *Jurnal International Bulletin of Missionary Research* Vol. 16, No. 2, 1992.

- Schreiter, Robert J. "Defining Syncretism: An Interim Report." *International Bulletin of Missionary Research*, Vol. 17, No. 2, Tahun 1993.
- Schineller, Peter. "Inculturation and Syncretisme: What the Real Issue?," *International Bulletin of Missionary Research* Vol. 16, No. 2, 1992.
- Setiawan, Johan. "Pemikiran Postmodernisme dan Pandangannya terhadap Ilmu Pengetahuan." *Jurnal Filsafat Universitas Negeri Yogyakarta*, Vol. 28, N0. 1, Tahun 2018.
- Sintang, Suraya. "Fenomena Sinkretisme-Islam Dalam Adat Resam Masyarakat Bugis: Kajian Kes Daerah Tawau, Sabah." *Jurnal Institut Peradaban Melayu*, Vol. 1, No. 5, Tahun 2003.
- . "Fenomena Sinkretisme-Islam Dalam Adat Resam Masyarakat Bugis: Kajian Kes Daerah Tawau, Sabah." *Seminar Nilai-Nilai Peradaban Melayu*, 12-14 Agustus 2000.
- Sodik, Abror dan Muhammad Wakhid Musthofa. "Analisis Strategi Penyebaran Agama-Agama di Indonesia dari Pra Hingga Era Modern dengan Pendekatan Teori Permainan Matematika." *Jurnal HISBAH: Jurnal Bimbingan Konseling dan Dakwah Islam*, Vol. 15, No. 1, Tahun 2018.
- Soehadha, Soehadha, Moh. "Tauhid Budaya Strategi Sinergitas Islam dan Budaya Lokal dalam Perspektif Antropologi Islam." *Jurnal TARJIH*, Vol. 13, No. 1, Tahun 2016.
- Soleh, A. Khudori. "Mencermati Sejarah Perkembangan Filsafat Islam." *Jurnal Tsaqafah*, Vol. 10, No. 1, Tahun 2014.
- Solikin, S. M. dan Wakidi. "Metode Dakwah Sunan Kalijaga dalam Proses Islamisasi di Jawa." *Jurnal PESAGI (Jurnal Pendidikan dan Penelitian Sejarah)*, Vol. 1, No. 2, Tahun 2013.
- Sumpena, Deden. "Islam dan Budaya Lokal: Kajian terhadap Interelasi Islam dan Budaya sunda." *Jurnal Ilmu Dakwah*, Vol. 6, No. 191, Tahun 2012.

- Supriyadi. “Bahasa, Simbol, dan Religi.” dalam *Jurnal Humaniora*, Vol. 11, No. 1, Tahun 1999.
- Suwarni. “Sejarah dalam Karya Sastra.” *Jurnal Media Pendidikan IKIP Surabaya*, Vol. 1, No. 1, Tahun 1991.
- Tibi, Bassam. “Islamic Humanism vs Islamism: Cross-Civilization Bridging.” *An Interdisciplinary Journal*, Vol. 95, No. 3, Tahun 2012.
- Usman, Sanusi. “Perkahwinan antara Etnik: Satu Kajian di Bandar Melaka.” *Jurnal AKADEMIKA*, Vol. 1, No. 19, Tahun 1981.
- Wahab, M. Husein A. “*Simbol-Simbol Agama*.” *Jurnal Substantia*, Vol. 12, No. 1, Tahun 2011.
- Wahid, Abdurrahman. “Jangan Paksakan Paradigma Luar terhadap Agama.” *Prisma*, No. 9, Tahun 1982.
- Wekke, Ismail Suwardi. “Islam dan Adat: Tinjauan Akulturasi Budaya dan Agama dalam Masyarakat Bugis.” *Jurnal Analisis*, Vol. xiii, No.1 Tahun 2013.
- Werdiningsih, Yuli Kurniati. “Variasi Nama Tuhan dalam Teks Serat Sastra Gendhing, Kajian Akulturasi terhadap Sastra Suluk.” *Jurnal el Harakah*, Vol. 19, No. 1, Tahun 2017.
- Yayasan Lembaga SABDA (YLSA). “Sinkretisme dalam Pandangan Alkitab.” *Jurnal Pelita Zaman*, Vol. 1, No. 1, Tahun 1986.
- Zenner, Edwin. “Orthodox Hybridities: Anti-Syncretism and Localization in the Evangelical Christianity of Thailand.” *Anthropological Quarterly*, Vol.78, No. 3, Tahun 2005.
- Amin, Saidul “Eksistensi Kajian Tauhid dalam Keilmuan Ushuluddin.” *Majalah Ilmu Pengetahuan dan Pemikiran Keagamaan Tajdid*, Vol. 22, No. 1, Tahun 2019.
- Erika. “Difusi, Akulturasi dan Asimilasi: Konsep, Contoh dan Perbedaanya.” *Makalah Kebudayaan, Pengantar Ilmu Antropologi, Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Indonesia*, 2007.

Putra, Heddy Sri Ahimsa. "Islam Jawa dan Jawa Islam: Sinkretisasi Agama di Jawa." *Makalah Seminar*, Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional Yogyakarta & Kantor Depdiknas DIY, Tahun 1995.

Sumber Internet:

Ghazali, Abd. Moqsith. "Fatwa MUI dan Keterancaman Pluralisme Agama", dalam <http://www.gusdur.net/id/mengagas-gus-dur/fatwa-mui-dan-keterancaman-pluralisme-agama>. Diakses pada 19 Agustus 2005.

Hidayat, Komarudin. "Sakral dan Profan," dalam <https://nasional.sindonews.com/read/1231400/18/sakral-dan-prof-an-1502983114>. Diakses pada 18 Agustus 2017.

Nawawi, Abd. Muid. Hermeneutika Tafsir Maudū'i, dalam *ISSN 1979-6544; ISSN 2356-1610;http://jurnalsuhuf.kemenag.go.id*. Diakses 1 Juni 2016.

Tempo,"Kala MUI Mengharamkan Pluralisme", dalam <https://nasional.Tempo.co/read/64630/kala-mui-mengharamkan-pluralisme>. Diakses pada 1 Agustus 2005.

Wikipedia. "Teori Kritis," dalam https://id.wikipedia.org/wiki/Teori_kritis. Diakses pada 21 Mei 2017.

Wikipedia. "Kritik," dalam <https://id.Wikipedia.org/wiki/Kritik>. Diakses pada 2 Desember 2019.

Wiktionary. "Kritik," dalam <https://id.wiktionary.org/wiki/kritik>. Diakses pada 2 Mei 2017.

Wikipedia."Panteisme," dalam <https://id.wikipedia.org/wiki/Panteisme> . Diakses pada 11 Maret 2017.

Wikipedia. "Kritik," dalam <https://id.Wikipedia.org/wiki/Kritik>. Diakses pada 2 Desember 2019.



GLOSARY

- Abangan : Sebutan untuk golongan masyarakat Islam Jawa yang mempraktikkan ajaran Islam cenderung mengikuti sistem kepercayaan lokal yang disebut adat daripada hukum Islam murni (syariah).
- Acara slametan : Sebuah tradisi ritual yang dilakukan oleh masyarakat Jawa, Sunda dan Madura. Selamatan adalah suatu bentuk acara syukuran dengan mengundang beberapa kerabat atau tetangga. Secara tradisional acara syukuran dimulai dengan doa bersama, dengan duduk bersila di atas tikar, melingkari nasi tumpeng dengan lauk pauk.
- Agama Baha'i : Agama yang lahir dari proses sinkretisme antara Islam dengan agama-agama lain. Sistem kepercayaannya adalah Tuhan yang imanen (imanensi).
- Agama Druze : Agama yang lahir dari percampuran Islam dengan pemikiran filsafat. Sistem kepercayaannya adalah

Tuhan yang imanen (imanensi) pada tahap keyakinan inkarnasi yaitu Tuhan dapat menjelma pada sesuatu.

- Agami Sikh : Agama yang lahir dari percampuran Islam dengan Hindu yang bertujuan untuk mengakhiri konflik yang terjadi antara penganut Islam dan Hindu di India. Doktrin ketuhanannya memformulasikan simbol Tuhan yang imanen dalam setiap makhluk termasuk ke dalam bentuk manusia.
- Agama Jawi : Agami Jawi merupakan hasil sinkretisme antara Islam, Hindu dan Budha di Indonesia. Sisi teologis agama ini bercorak mitis, mistis, dan panteistis.
- Bidah : Ritual atau suatu praktek ibadah yang dibuat-buat dan menyerupai syariat Islam serta dilakukan dengan tujuan berlebih-lebihan dalam beribadah kepada Allah.
- Deisme : Satu paham ketuhanan yang menyatakan bahwa Tuhan sebagai pencipta dan merupakan sebab pertama terjadinya alam atau segala sesuatu, namun Tuhan tidak campur tangan dalam mengurusnya.
- Din Ilahi : Din Ilahi di Iran dikenal dengan Zoroastrianisme dalam bahasa Yunani disebut Zoroaster adalah sebuah agama yang berasal dari

Persia Kuno (Iran). Di Iran, yang dikenal dengan sebutan Mazdayasna yakni kepercayaan menyembah kepada Ahura Mazda atau Tuhan yang bijaksana.

- Fungsi profetik : Suatu fungsi yang terkait dengan realitas sifat-sifat yang sempurna atau ideal kenabian (dalam konteks ini Nabi Muhammad SAW) yang mempunyai muatan nilai-nilai kemanusiaan (humanistik) demi keberlangsungan hidup seluruh manusia secara damai sebagai *rahmatan lil `alamin* (kasih sayang bagi alam semesta).
- Hierophany : Teori sakral dan profan Mircea Eliade yang menyatakan bahwa kekuatan sakral bukan hanya pada person yang tunggal sebagai Tuhan, melainkan juga bisa pada segala sesuatu termasuk manusia yang termanifestasi dari kekuatan Tuhan.
- Humanisme-teosentris : Sistem nilai Islam yang sentralnya merupakan sistem tauhid yang ajarannya adalah bahwa Tuhan sebagai pusat dari segala sesuatu dan manusia harus mengabdikan sepenuhnya hanya kepada-Nya yang mempunyai arus balik kepada manusia dan untuk kepentingan manusia.
- Imanensi : Sistem kepercayaan terhadap Tuhan yang imanen yang berarti bahwa

Tuhan berada dalam struktur alam semesta dan ikut serta dalam kehidupan manusia.

Inkarnasi : Pembuahan dan kelahiran makhluk yang merupakan manifestasi dari Tuhan atau dewa atau kekuatan yang imaterial.

Inkulturasasi : Suatu istilah yang sinonim dengan sinkretisme dan digunakan di dalam paham Kristiani yang merujuk pada adaptasi dari ajaran-ajaran Keristen pada budaya lokal tertentu dengan tujuan dapat mempengaruhi budaya lokal tersebut berevolusi kedalam ajaran-ajaran Keristen.

Islam kejawaen : Agama Islam yang telah beradaptasi dengan kultur dan tradisi budaya lokal Jawa yang kemudian dapat menciptakan sebuah identitas menjadi religiusitas Islam dengan warna Jawa. Atau suatu bentuk sinkretisme antara Islam dengan kultur lokal yang membentuk fenomena keberagamaan yang sarat dengan muatan muatan tradisi religius yang bercorak mitis dan mistis.

Islam pribumi : Islam yang sejatinya menonjolkan ciri keislaman yang khas Indonesia. Islam Indonesia yang khas dengan keramahan dan toleransinya terhadap berbagai macam budaya atau agama di Nusantara.

- Islam puritan : Satu paham yang menyatakan ajaran para *salaf ash-shalih* sebagai bentuk ajaran Islam yang paling benar, sedang adat istiadat atau budaya lokal dinilai dapat memungkinkan hilangnya otentitas ajaran Islam sehingga dapat berubah *bidah* dan *khurafat*.
- Islam sinkretik : Satu paham atau aliran baru yang lahir dari proses sinkretisme yaitu percampuran antara ajaran Islam dengan agama lain, dengan pemikiran filsafat, dan budaya lokal tertentu.
- Keramat : Suci dan dapat mengadakan sesuatu di luar kemampuan manusia biasa karena ketakwaan. Kata keramat berasal dari bahasa Arab yaitu karamah yang berarti kemuliaan atau kemurahan, yang merujuk kepada kemuliaan atau kemurahan yang dikurniakan Allah pada hamba-Nya yang bertaqwa, yang bukan bertaraf rasul dan nabi tetapi pada yang bertaraf wali.
- Mahesa Lawung : Acara ritual masyarakat Keraton Surakarta Hadiningrat yang diadakan pada bulan Rabiulakhir dalam tahun Hijriyah. Ritual ditandai dengan penyembelihan kerbau yang kemudian kucuran darah pertamanya menjadi syarat sesaji, kepala kerbau, paru, hati, jantung, dan sebagian dagingnya

- diolah untuk selanjutnya dijadikan sebagai sesaji.
- Monoteisme : Kepercayaan religius yang mengakui satu Tuhan yang transenden dan personal yang berbeda dari dunia dan lebih tinggi darinya.
- Nyadran : Salah satu ritual sebagian masyarakat Jawa dalam rangka menghormati arwah leluhur dengan cara melakukan slametan di kuburan leluhur atau kuburan orang-orang shaleh (para wali) yang diadakan setelah tanggal 15 pada bulan Syaban sampai menjelang awal Ramadhan.
- Pamali : Suatu larangan yang jika dilakukan akan mendatangkan celaka.
- Panenteisme : Panenteisme merupakan ajaran ketuhanan yang menyatakan bahwa Tuhan sinonim dengan alam semesta atau singkatnya semua adalah Tuhan.
- Panteistis : Panteistis (panteisme) secara harfiah artinya yaitu Tuhan adalah semuanya atau semua adalah Tuhan, panteistis bisa diartikan sebagai kepercayaan bahwa alam semesta dan Tuhan sama.
- Priyai : Suatu istilah dalam Kebudayaan Jawa untuk kelas sosial dalam golongan bangsawan. Suatu golongan tertinggi dalam masyarakat karena memiliki keturunan dari keluarga kerajaan. Menurut Kamus Besar Bahasa

- Indonesia, priayi adalah orang yang termasuk lapisan masyarakat yang kedudukannya dianggap terhormat, misalnya golongan pegawai negeri.
- Profan : Segala sesuatu yang biasa saja dan bersifat keseharian.
- Ritual : Prilaku atau kegiatan yang tetap dan sakral yang dilakukan secara teratur oleh sekelompok pemeluk suatu agama di suatu tempat tertentu, pada waktu tertentu dan menggunakan pakaian tertentu pula.
- Sakral : Sesuatu yang supernatural terkait erat juga dengan hal-hal yang penuh misteri yang mengagumkan atau menakutkan seperti tempat berdiamnya roh leluhur atau para dewa dan orang sakti.
- Sakralisasi : Suatu proses yang disepakati oleh satu masyarakat untuk mensucikan (mensakralkan) sesuatu yang dianggap suci oleh agama sehingga sesuatu tersebut memiliki kedudukan yang istimewa.
- Sekaten : Pasar malam yang diadakan oleh masyarakat Yogyakarta dan Surakarta setiap tahun pada tanggal 5 sampai 12 Rabiulawal (bulan Mulud) untuk memperingati kelahiran Nabi Muhammad SAW.
- Sesajen : Makanan dan benda lain seperti bunga dan dupa yang

dipersembahkan dalam suatu ritual yang dilakukan dengan tujuan berkomunikasi atau berinteraksi dengan makhluk gaib yang dianggap dapat melindungi pelakunya.

- Simbolisasi : Proses simbolik yang menciptakan simbol ke dalam suatu bentuk yang digunakan untuk mewakili sesuatu seperti ide atau gagasan, atau suatu bentuk yang digunakan sebagai perwakilan satu aspek tertentu yang ada dalam suatu masyarakat.
- Sinkretisme : Suatu paham atau aliran baru yang merupakan perpaduan dari berbagai paham atau aliran yang berbeda untuk mencari keserasian, keseimbangan atau keharmonisan.
- Syirik : Perilaku yang menyerupakan makhluk ciptaan Allah SWT dengan Allah SWT sehingga yang diserupai tersebut diyakini dapat memberikan manfaat dan bahaya serta dijadikan tempat bergantung seperti halnya Allah SWT.
- Tauhid : Percaya dan yakin tentang wujud Tuhan Yang Maha Esa dan tidak ada sekutu bagi-Nya, baik zat-Nya, sifat-Nya maupun perbuatan-Nya.
- Tauhid rububiyah : Kepercayaan atau keyakinan terhadap Allah sebagai Tuhan Yang Maha Pencipta.

- Tauhid uluhiyah : Kepercayaan atau keyakinan sepenuhnya terhadap Allah sebagai Tuhan yang berhak disembah dan sebagai Tuhan yang wajib dipatuhi segala perintah-Nya serta menjadikan-Nya sebagai tempat meminta atau mengadakan nasib.
- Tauhid asma dan sifat : Tauhid yang meyakini nama dan sifat Allah yang tidak sama dengan makhluk-Nya, nama dan sifat-sifat-Nya adalah agung dan sempurna, serta tidak boleh memberikan nama dan sifat yang dapat mengurangi kesempurnaan-Nya
- Teofani : Konsep yang dikemukakan oleh Sayyed Hossein Nasr yang menyatakan bahwa alam mempunyai nilai sakral sebagai yang teofani (melihat Tuhan). Sebagai yang teofani maksudnya adalah menjadikan Tuhan sebagai pusat sedangkan alam sebagai manifestasi dari sifat-sifat Tuhan.



INDEKS

- A**
- Abangan ... 9, 23, 106, 146, 196, 236, 286, 396, 421
- Adaptasi ... 66, 73-74, 166, 194-199, 206, 218, 226, 237-238
- Adaptif ... 18, 32-33, 57, 61, 63, 73, 75, 79, 85-87, 99, 109, 295, 302, 313, 320-322, 384
- Agama Druze ... 3, 27-28, 44, 222, 436-437, 443
- Agama Sikh ... 27, 44, 100-101, 103, 105, 222, 426-427, 429, 436-437, 443
- Agami Jawi ... 3-4, 37, 44, 102, 104-105, 145, 228, 429-435
- Akomodatif ... 8, 18, 32-33, 57, 61, 69, 73, 75, 80, 82-83, 85-87, 99, 109, 166, 194-195, 199, 206, 218, 226, 230, 237, 295, 302, 313, 320-322, 384
- Akulturasi ... v, 7-9, 18, 26-27, 53, 66-71, 73, 79-80, 87-90, 99, 194-195, 202, 206, 217, 226, 238, 384, 406-409
- Alāmāt ... 340, 347-349
- Arkais ... 168, 251, 253, 261, 435
- Asimilasi ... 7-9, 18, 70, 79, 88, 91, 94-95, 99, 194-195, 201-202, 206, 217, 226, 384, 406-409
- Ayah ... 145, 172, 224, 236, 340-346, 434
- B**
- Baha`iyyah ... 3
- Bidah ... 6, 23, 115, 195, 215-217, 219, 239, 383, 392-394, 396-399, 406, 409, 414, 416, 418-419, 421, 423-424, 444, 447-448
- D**
- Desakralisasi ... 2, 12, 14-15, 18, 36-38, 105-106, 111, 113, 121-122, 147, 225-226, 230, 255, 296-297, 302, 377, 414-415, 418-419, 421, 423, 447

- Deskriptif ... 4-5, 19, 29-31, 33, 37-38, 226, 323, 377, 383
- Dialektika ... 7, 17, 73, 143, 195, 203, 215, 237, 275, 280-283, 285-286, 289, 294, 323, 384, 406-407, 409
- Difusi ... 70, 81, 87-90, 99
- Din Ilahi ... 3, 27, 102, 104-105
- Dominasi ... 70, 426
- Dualistis ... 169
- E**
- Eklektisisme ... 66, 71-72, 114
- Ekpresif ... 203, 205-206, 320
- Eklusif ... 3, 35, 37-38, 60, 94, 99, 230, 237-238, 330-331, 385, 387, 409-412, 414
- F**
- Fungsi Profetik ... 294-296, 300-301, 313, 317, 319, 322-327, 331-332, 335, 337
- Fungsi Sosiologis ... 153-154, 156, 158, 296, 313-316, 321-322
- Fungsi Teologis ... 302, 310, 324
- H**
- Hierophany ... 126, 128, 207, 212-213, 235, 311-312
- Humanisasi ... 322, 324-327, 332-333, 335, 337, 412-414
- I**
- Imanensi ... 43, 45, 228, 232, 439, 444
- Imtizājiyyah ... 20, 23-24, 378
- Inklusif ... 60, 197, 230, 237-238, 251, 329-331, 385, 387, 409-411
- Inkulturasi ... 66, 73-75, 80,
- Integrasi ... 7-9, 79, 99, 119, 141, 154-155, 195, 206, 217, 238, 314, 317, 321-322, 324, 327-328, 330-331, 384, 406-409
- Intoleransi ... 409-410, 412, 414
- Irasional ... 42-43, 45, 254, 256, 290, 415, 429-431, 434-435
- Islam Kejawen ... 3, 12, 18, 28, 37, 42, 107, 377, 429
- Islam Kolaboratif ... 32, 109,
- Islam Pribumi ... 6-7, 195, 199, 215, 237, 323, 384, 406
- Islam Puritan ... 6-7, 195, 215, 237, 323, 384, 406
- Islam Sinkretik ... 1, 4, 6, 226, 398, 403, 414
- K**
- Kalimah Ṭayyibah ... 356, 360-363

- Keabsolutan ... 34, 37-38, 134, 392, 415, 424-428
- Kesepakatan Kolektif ... 141, 144, 207, 212-213, 218, 233, 236, 299, 333
- Kognitif ... 116, 153, 168, 196-197, 203-204, 206, 286, 289, 295, 303, 307, 317-318, 321
- Konstitutif ... 168, 203, 205-206, 286, 288-289, 295, 317-318, 321
- Konvensional ... 135, 151-153, 167, 170, 207
- Keramat ... 40, 47, 124, 126, 146, 209, 216, 224, 236, 256, 396, 398, 421, 434
- L**
- Liberasi ... 322, 324-327, 332-333, 335, 337, 412, 414
- M**
- Mahesa Lawung ... 52, 106, 214-215, 219, 239, 397, 415, 417, 419-420, 423
- Manifestasi ... 126, 132, 138, 140, 144, 213, 215, 217-218, 229, 248, 252-253, 270, 273, 294, 296-299, 304, 309-312, 324, 327, 334, 343, 439
- N**
- Normatif ... 4, 6, 13, 19, 29-30, 33-34, 37-38, 46, 65, 157, 168, 171, 194-195, 197, 200, 204-205, 208, 215-216, 226, 230, 286-287, 289, 295, 302, 313, 317-318, 320-324, 360, 377, 392, 444
- Nyadran ... 32, 51, 96, 110, 52, 124, 126, 128, 145-146, 214-216, 219, 224, 236, 294, 420-421, 434
- P**
- Paganisme ... 102, 104-105, 242-243, 246-249, 251-254, 256-257, 260-262, 268-269, 271, 274-275, 281, 288, 290-291, 329, 336
- Panteistis ... 4, 43-45, 102, 104, 122, 227-228, 234, 339, 392, 414, 436, 444, 447
- Paradigma Logos ... 135, 291
- Paradigma Mitos ... 135, 291
- Pluralisme ... 2-3, 7, 16, 27, 34, 37, 44, 95, 101, 104, 121, 182, 195, 226, 228, 331, 377, 392, 410, 414, 425-426
- Politheistis ... 169
- Priyai ... 9, 109,
- Profan ... vi, 11-12, 14-15, 17-18, 111, 123-129, 131-140, 143-144, 146-147, 157-158, 206-207, 212-

- 214, 217-218, 225, 229-231, 233-237, 291-292, 294, 296-298, 301, 304, 309-312, 324, 327, 337, 399, 401-402, 424, 434, 447
- Profanisasi ... 14, 229-231
- Purifikasi ... 1, 215, 397-398
- R**
- Relativisme ... 34, 37-38, 392, 415, 424, 427-428
- Ritus ... 12, 47, 135, 143, 214, 229, 292, 328
- S**
- Sakral ... vi, 4-5, 11-12, 14-15, 17-18, 30, 34, 46-47, 51-52, 111, 123-144, 146-148, 157-158, 161, 200, 206-207, 209, 212-214, 216-218, 225, 229-231, 233-239, 248, 256, 275, 289, 291-304, 306-327, 332-337, 392, 398-399, 401-403, 424-425, 439, 442, 447-448
- Sakralisasi ... v, 7-8, 11, 14-15, 18, 123, 140, 143-148, 177, 206-214, 218-220, 223, 225-227, 229-232, 234, 241-242, 247-248, 253, 260-261, 265, 271, 295, 327, 332, 336-337, 339-340, 398-404, 406, 409-410, 412-414, 424, 439, 442, 444, 447-448
- Santri ... 9, 23, 106, 146, 196, 236, 286, 396, 421
- Selamatan ... 18, 226
- Sesajen ... 51, 107, 111, 146, 169, 214-215, 219, 239, 250, 397-398, 415-417, 419, 421, 423
- Simbol ... v, 6-11, 13-15, 17-18, 33, 44, 46, 48, 50, 52, 70, 90, 122, 123, 130-131, 142-143, 147-177, 196, 200-213, 216, 218-223, 225, 227-235, 241-242, 246-249, 251-253, 255-256, 258, 260-277, 279-281, 286-292, 294-327, 332-333, 335-337, 339-369, 371-376, 392, 398-404, 406, 409-410, 412-415, 429-430, 435-444, 447-448
- Simbol Teologis ... 241-242, 247-248, 251, 253, 261-264, 274, 308, 339
- Simbolisasi ... 151, 160-161, 164, 200, 220, 269, 275-276, 279-281, 286-294, 313, 352, 358, 372, 376
- Sinkretisme ... v, vi, 1-5, 7-9, 12-14, 17-18, 19-38, 42-48, 50-54, 56-57, 59, 61-68, 70-90, 95, 98-116, 119-122, 254-255, 339-340, 377-381, 383-395,

- 397-398, 409, 414-417,
419-420, 423-429, 431,
434-436, 443-444, 447-
448
- Sintesis ... 30, 66, 75-77, 80,
114
- Sistem Kepercayaan ... 40, 86-
87, 255, 447
- Sistem Ritual ... 19, 34, 45,
48, 53, 77, 84, 94-95,
249, 255-256, 259, 261,
273, 287-288, 290, 397,
414
- Supernatural ... 293, 435, 437
- Syirik ... 6, 8, 17, 23, 111-
112, 246, 253, 255, 268,
271, 287, 315, 447-448
- T**
- Takfirisme ... 6
- Takhlīf ... 20, 23, 25
- Talfīziyyah ... 20, 23-24
- Tantularisme ... 66, 77-80
- Tauhid ... v, 1, 6-9, 14-18,
241-242, 246, 261, 264-
269, 271-277, 279-281,
286-302, 304, 306-328,
332-333, 335-337, 447-
448
- Tauhid Asma ... 306-307
- Tauhid Ilahiyah ... 186
- Tauhid Rububiyah ... 186-
188, 194, 199, 204, 219,
227, 306-307, 306-307,
- 364, 431-433
- Tawfīziyyah ... 20, 23, 378,
391
- Teofani ... 298
- Totemisme ... 41, 129-130,
133
- Transenden ... 261, 266, 269,
296, 302, 309, 322, 324,
327, 332-337
- Trinitas ... 136, 441



PROFIL PENULIS



Nama :

Dr. H. Iwan Satiri, M.Ag.

Tempat, tanggal lahir :

Jakarta, 05 April 1977

Jenis Kelamin :

Laki-laki

Alamat :

Jl. Pejaten Barat, Pekayon 1
No. 48 C, RT 001/RW 010 Kel.
Ragunan, Kec. Pasar Minggu
Jakarta Selatan 12550

Email : iwansatiri0707@gmail.com

No. HP/ WA : 0838 0707 0808

Riwayat Pendidikan :

1. MI. Nurul Hidayah Pekayon Pasar Minggu Jakarta Selatan, lulus tahun 1990.
2. MTs. Hidayatul Anam Jati Padang Pasar Minggu Jakarta Selatan, lulus tahun 1993.
3. MANPK Darussalam Ciamis Jawa Barat, lulus tahun 1996.
4. IAIN Sunan Gunung Djati Bandung Jawa Barat, lulus tahun 2000.

5. Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta Program Studi Magister (S2) Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir, lulus tahun 2018.
6. Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta Program Studi Doktor (S3) Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir, lulus tahun 2021.

Riwayat Pekerjaan:

1. Pembimbing Kaligrafi Al-Qur`an di MTs. Hidayatus Salafiyah dari tahun 1999-2004.
2. Pembina Lembaga Kaligrafi Islam Pasar Minggu dari tahun 2001-2007.
3. Sanggar Kaligrafi dinding masjid dari tahun 1996-2007.
4. Wirausaha dari tahun 2007 sampai saat ini.