KRITIK AL-QUR`AN TERHADAP SINKRETISME
(ANALISIS TENTANG SAKRALISASI SIMBOL TAUHID)

DISERTASI
Diajukan kepada Program Studi Doktor Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan Strata Tiga
untuk memperoleh gelar Doktor (Dr)

Oleh:
Iwan Satiri
NIM: 183530060

PROGRAM STUDI AL-QUR'AN DAN TAFSIR
KONSENTRASI ILMU TAFSIR
PROGRAM PASCASARJANA
INSTITUT PTIQ JAKARTA
2021 M./1442 H.

ABSTRAK

Kesimpulan disertasi ini adalah bahwa 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.

Kesimpulan ini sependapat dengan Anis Malik Toha (2015) yang menyatakan bahwa sinkretisme adalah sistem kepercayaan bersifat panteistis yang memformulasikan kepercayaan terhadap Tuhan yang imanen hingga pada tahap keyakinan inkarnasi dengan tujuan kesatuan Tuhan bagi setiap agama yang berbeda. Sistem kepercayaan seperti ini menurut Bhennita Sukmawati (2015) dapat merusak ajaran tauhid menjadi syirik. Sedangkan menurut Roz Aiza Mohd Mokhtar (2015) dan Syamsul Azizul bin Marinsah (2017) dapat melahirkan praktik ritual bidah.

Berbeda dengan Siti Khatimah (2015) yang menyatakan tidak semua sinkretisme melahirkan praktik ritual bidah apalagi syirik. Bahkan Nur Syam (2012) berkeyakinan justru sinkretisme memperkuat ajaran Islam terus menerus secara transformatif. Pendapat Nur Syam didukung oleh Mohamad Maulana Magiman (2012), Deden Sumpena (2012) dan Umma Farida (2015).

Hal menarik yang ditemukan dalam penelitian ini adalah bahwa resistensi terhadap sinkretisme dapat melahirkan sikap yang berlebihan dalam sakralisasi simbol tauhid sehingga merubah simbol tauhid yang sakral menjadi profan.

Temuan ini terkait dengan teori sakral Emile Durkheim (1995) yang menyatakan sesuatu yang sakral tidak boleh tercampuri dengan yang profan. Apabila yang sakral tercampuri dengan yang profan, maka kedudukannya dapat berubah menjadi profan. Misalnya kalimat tauhid yang mulanya sakral berubah menjadi profan ketika digunakan hanya untuk kepentingan politis.

Metode penulisan disertasi ini menggunakan metode tematik atau maudhu`i, karena menurut M. Quraish Shihab (2008) metode ini banyak memiliki keistimewaan di antaranya adalah menafsirkan ayat dengan ayat atau dengan hadits merupakan salah satu cara terbaik dalam menafsirkan Al-Qur`an dan sering digunakan untuk mengkaji problematika kekinian sebagai kontekstualisasi pesan Al-Quran.

خلاصة

وخلصت هذه الرسالة إلى أنه على الرغم من وجود آثار إيجابية للتوفيق بين المعتقدات ، إلا أن التوفيق بين المعتقدات يؤدي في النهاية إلى الشرك ، لأن نظام معتقداته الوجودية يمكن أن يصوغ ويقدس رموزًا جديدة لله تتعارض مع تعاليم التوحيد في القرآن.

يتفق هذا الاستنتاج مع أنيس مالك توحه (٢٠١٥) الذي ينص على أن التوفيق بين المعتقدات هو نظام معتقد وحدة الوجود يصوغ الإيمان بإله جوهري إلى مرحلة الإيمان المتجسد بهدف وحدة الله لكل دين مختلف. نظام إيماني مثل هذا ، وفقًا لبينيتا سوكماواتي (٢٠١٥) ، يمكن أن يدمر تعاليم التوحيد إلى شرك. وفي الوقت نفسه ، وفقًا روز اعزة محمد مختار (٢٠١٥) و شمس العزيز بن مريسة (٢٠١٧) ، يمكن أن تلد ممارسات طقوس هرطقية.

وهو يختلف عن ستي خطيمة (٢٠١٥) التي تنص على أنه ليس كل التوفيق بين المعتقدات يلد ممارسات طقوس هرطقية ، ناهيك عن الشرك. حتى نور صيام (٢٠١٢) يعتقد أن التوفيق بين المعتقدات يعزز التعاليم الإسلامية باستمرار بطريقة تحويلية. يؤيد رأي نور صيام محمد مولانا ماجيمان (٢٠١٢) ، وديدن سومبينا (٢٠١٢) وأمة فريدة (٢٠١٥).

الشيء المثير للاهتمام الموجود في هذا البحث هو أن مقاومة التوفيق بين المعتقدات يمكن أن تؤدي إلى مواقف مفرطة في تقديس رمز التوحيد بحيث يغير رمز التوحيد المقدس ليصبح تدنيسًا .

يرتبط هذا الاكتشاف بنظرية إميل دوركهايم (١٩٩٥) المقدسة التي تنص على أنه لا ينبغي خلط شيء مقدس بما هو دنس. إذا تم خلط المقدس مع المدنس ، فيمكن أن يتغير الوضع ليصبح دنسًا. على سبيل المثال ، تتحول جملة التوحيد ، التي كانت في الأصل مقدسة ، إلى كلمة نابية عندما يتم استخدامها لأغراض سياسية فقط.

تستخدم طريقة كتابة هذه الرسالة المنهج الموضوعي أو المضحوي ، لأنه حسب م. قريش شهاب (٢٠٠٨) فإن لهذه الطريقة ميزات عديدة منها تفسير الآيات بآية أو بالحديث ، وهي من أفضل الطرق لتفسير القرآن وغالباً ما تستخدم للدراسة. تقديم المشاكل مثل وضع سياق لرسالة القرآن.

ABSTRACT

The conclusion of this dissertation is that although there are positive impacts of syncretism, in the end syncretism actually leads to syirik, because its pantheistic belief system can formulate and sanctify new symbols of God that are contrary to the teachings of tawheed in the Qur'an.

This conclusion goes along with Anis Malik Toha (2015) who states that syncretism is a pantheistic belief system formulating belief in an immanent God to the stage of incarnational belief with the aim of the unity of God for each different religion. According to Bhennita Sukmawati (2015), this kinfd belief system can destroy the teachings of tawhid into shirk. But, on the other hand, according to Roz Aiza Mohd Mokhtar (2015) and Syamsul Azizul bin Marinsah (2017) it can give birth to heretical ritual practices.

It is different from Siti Khatimah (2015) stating that not all syncretisms give birth to heretical ritual practices, let alone shirk. Even Nur Syam (2012) believes that syncretism strengthens Islamic teachings continuously in a transformative manner. Nur Syam's opinion has been supported by Mohamad Maulana Magiman (2012), Deden Sumpena (2012) and Umma Farida (2015).

The most interesting thing that has been found in this research is that resistance to syncretism can give rise to excessive attitudes in the sacralization of the tawhid symbol so that it changes the sacred tawhid symbol to become profane.

This finding is related to Emile Durkheim's (1995) sacred theory which states that something sacred should not be mixed with what is profane. If the sacred is mixed with the profane, then the position can change to become profane. For example, the sentence of tawhid, which was originally sacred, turns into profane when it is used only for political purposes.

This dissertation uses the thematic or maudhu`i method, because according to M. Quraish Shihab (2008) this method has many features including interpreting verses by verse or with hadith, which is one of the best ways to interpret the Qur'an and is often used to study present problems as contextualization of the message of the Quran.

PERNYATAAN KEASLIAN DISERTASI

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama	: Iwan Satiri
Nomor Induk Mahasiswa	: 183530060
Program Studi	: Doktor Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir
Judul Disertasi	: Kritik Al-Qur`an terhadap Sinkretisme (Analisis tentang Sakralisasi Simbol Tauhid)

Menyatakan bahwa:

1. Disertasi ini adalah murni hasil karya sendiri. Apabila saya mengutip dari karya orang lain, maka saya akan mencantumkan sumbernya sesuai dengan ketentuan yang berlaku.
2. Apabila dikemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan Disertasi ini hasil jiplakan (plagiat), maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut sesuai dengan sanksi yang berlaku di lingkungan Institut PTIQ dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Jakarta, 02 Januari 2021
Yang membuat pernyataan,

Iwan Satiri

TANDA PERSETUJUAN DISERTASI

KRITIK AL-QUR`AN TERHADAP SINKRETISME
(Analisis tentang Sakralisasi Simbol Tauhid)

DISERTASI
Diajukan Kepada Program Studi Doktor Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
sebagai Salah Satu Persyaratan menyelesaikan Strata Tiga
Untuk Memperoleh Gelar Doktor (Dr)

Disusun oleh:
Iwan Satiri
NIM. 183530060

Telah selesai dibimbing dan disetujui.

Jakarta, 06 Oktober 2021

Menyetujui:

Pembimbing I	Pembimbing II
Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A.	Dr. Muhammad Hariyadi, M.A.

Mengetahui,
Ketua Program Studi

Dr. Muhammad Hariyadi, M.A.

TANDA PENGESAHAN DISERTASI

KRITIK AL-QUR`AN TERHADAP SINKRETISME
(Analisis tentang Sakralisasi Simbol Tauhid)

Disusun oleh:

Nama : Iwan Satiri
Nomor Induk Mahasiswa : 183530060
Program Studi : Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

Telah diajukan pada sidang Terbuka pada tanggal:
6 Oktober 2021

No	Nama Penguji	Jabatan dalam TIM	Tanda Tangan
1.	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.	Ketua	
2.	Prof. Dr. H. Ahmad Thib Raya, M.A.	Penguji I	
3.	Prof. Dr. H. Hamdani Anwar, M.A	Penguji II	
4.	Dr. Hj. Nur Arfiyah Febriani, M.A.	penguji III	
5.	Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A.	Pembimbing I	
6.	Dr. Muhammad Hariyadi, M.A.	Pembimbing II	
7.	Dr. Made Saihu, M.Pd.I.	Panitera/Sekretaris	

Jakarta, 12 Oktober 2021

Mengetahui,
Direktur Program Pascasarjana
Institut PTIQ Jakarta,

Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.
NIDN. 2127035801

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

b	=	ب	z	=	ز	f	=	ف
t	=	ت	s	=	س	q	=	ق
th	=	ث	sh	=	ش	k	=	ك
j	=	ج	ṣ	=	ص	l	=	ل
ḥ	=	ح	ḍ	=	ض	m	=	م
kh	=	خ	ṭ	=	ط	n	=	ن
d	=	د	ẓ	=	ظ	h	=	ه
dh	=	ذ	‘	=	ع	w	=	و
r	=	ر	gh	=	غ	y	=	ي

Catatan :

a. Untuk huruf *Alif* (ا) tidak dilambangkan
b. Konsonan yang ber-*syaddah* ditulis dengan rangkap, misalnya: رَبَّ ditulis *rabba*.
c. Vokal panjang (*mad*): *fathah* (baris di atas) di tulis Ā atau ā.
d. Vokal panjang (*mad*): *kasrah* (baris di bawah) ditulis Ī atau ī
e. Vokal panjang (*mad*): *dhommah* (baris di depan) ditulis Ū atau ū
f. kata sandang *alif* + *lam* (اَلْ) baik diikuti huruf *qamariyah* maupun huruf *syamsiyah* ditulis *al*, misalnya اَلْبَقَرَةُ ditulis *al-Baqarah* atau اَلنَّحْلُ ditulis *al-Nahl*.

KATA PENGANTAR

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

Selanjutnya, penulis menyadari bahwa dalam penyusunan Disertasi ini tidak sedikit hambatan dan kesulitan yang dihadapi. Namun berkat bantuan dan motivasi serta bimbingan yang tidak ternilai dari berbagai pihak, akhirnya penulis dapat menyelasikan disertasi 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, atas bimbingan, arahan dan waktu yang telah diluangkan kepada penulis untuk berdiskusi selama menjadi dosen perkuliahan dan dosen pembimbing Disertasi ini.
2. Bapak Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si. Direktur Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta, atas segala bimbingan dan arahannya serta motivasinya kepada penulis sehingga dapat menyelesaikan Disertasi ini.
3. Ibu Dr. Hj. Nur Arfiyah Febriani, M.A. Ketua Program Studi Doktor Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir Institut PTIQ Jakarta, atas segenap bimbingan dan perhatiannya yang tulus kepada penulis dalam menempuh pendidikan di PTIQ, baik pada saat Program Studi Magister (S2) dari tahun 2016-2018, maupun pada saat Program Studi Doktor (S3) dari tahun 2019 sampai sekarang.

4. Bapak Dr. Muhammad Hariyadi, M.A. atas bimbingan, arahan dan waktu yang telah diluangkan kepada penulis untuk berdiskusi selama menjadi dosen perkuliahan dan dosen pembimbing Disertasi ini.
5. Kepala Perpustakaan beserta staf Institut PTIQ Jakarta, atas kesempatan yang diberikan kepada penulis untuk membaca dan meminjam berbagai buku yang terkait dengan penelitian ini.
6. Segenap Civitas Institut PTIQ Jakarta dan para dosen, atas segala bimbingan dan arahan yang diberikan kepada penulis.
7. KH. Drs. 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 penelitian ini.
8. Drs. KH. Solihin, M.Pd. wakil ketua LPTQ Kecamatan Pasar Minggu Jakarta Selatan, atas dukungan dan perhatian yang tulus kepada penulis.
9. KH. Tatang Hidayat, SH., KH. Kusnadi Murtaha, S.Ag., dan Drs. KH. Syarif Manan, selaku pengurus DMI Kecamatan Pasar Minggu Jakarta Selatan atas dukungan dan doanya kepada penulis.
10. Drs. KH. Abdul Azis, ketua MUI Kecamatan Pasar Minggu Jakarta Selatan, atas motivasi dan doanya kepada penulis.
11. Teman-teman perkuliahan terutama Ustadz H. Dede Fahrurozi, M.A. dan Ustadz H. Abdullah Syafe`i, M.Ag. yang bersedia meminjamkan buku-buku yang terkait dengan penelitian ini.
12. 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 Disertasi ini.

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

Jakarta, 02 Januari 2021
Penulis

Iwan Satiri

DAFTAR ISI

Judul i
Abstrak iii
Pernyataan Keaslian Disertasi ix
Halaman Persetujuan Pembimbing xi
Halaman Pengesahan Penguji xiii
Pedoman Transliterasi xv
Kata Pengantar xvii
Daftar Isi xix
Daftar Singkatan xxv
Daftar Tabel xxvii

BAB I. PENDAHULUAN 1

A. Latar Belakang Masalah 1
B. Identifikasi Masalah 8
C. Pembatasan Masalah 8
D. Perumusan Masalah 9
E. Tujuan Penelitian 9
F. Manfaat Penelitian 9
G. Kerangka Teori 10
H. Tinjauan Pustaka/Penelitian Terdahulu yang Relevan 17
I. Metode Penelitian 24
1. Pemilihan Objek Penelitian 24
2. Data dan Sumbert Data 24
3. Teknik Input dan Analisis Data 26

4. Pengecekan Keabsahan Data 27
J. Jadwal Penelitian 28
K. Sistematika Penulisan 28

BAB II. KAJIAN TEORITIS TENTANG SINKRETISME 31

A. Pengertian Sinkretisme secara Umum 31
1. Sinkretisme secara Etimologis 31
2. Sinkretisme secara Terminologis 36
3. Sinkretisme Deskriptif dan Normatif 39
4. Sinkretisme sebagai Sistem Kepercayaan 46
5. Sinkretisme sebagai Sistem Ritual 51
6. Sinkretisme sebagai Sistem Akidah 56
7. Sinkretisme sebagai Sistem Syariat 59
8. Sinkretisme sebagai Sistem Akhlak 63
B. Sinonim dari Sinkretisme 66
1. Akulturasi Antar Kebudayaan 66
2. Eklektisisme Antar Teori (Filsafat) 69
3. Inkulturasi atau Adaptasi 71
4. Sintesis dari Dua atau Lebih Elemen 73
5. Tantularisme atau Bhineka Tunggal Ika 74
C. Faktor-faktor Penyebab Sinkretisme 77
1. Adanya Interaksi Sosial dan Budaya 77
2. Adanya Penyebaran Agama 79
3. Adanya Proses Difusi 81
4. Faktor Perkawinan Campur 84
5. Faktor Eksternal Kolonialisme dan Imperalisme 87
D. Bentuk Sinkretisme dan Dampaknya 91
1. Sinkretisme Agama dengan Agama 91
2. Sinkretisme Agama dengan Budaya 95
3. Sinkretisme Agama dengan Filsafat 101

BAB III. DISKURSUS SAKRALISASI SIMBOL TAUHID 109

A. Konsep Sakral dan Profan 109
1. Definisi dan Esensi Sakral dan Profan 110
2. Dikotomi Sakral dan Profan secara Teologis 116
3. Sakralisasi secara Sosiologis 121
B. Konsep Dasar Simbol 127
1. Definisi Simbol secara Etimologis dan Terminologis 128
2. Fungsi Representasi Simbol 131
3. Koherensi Simbol dengan Agama dan Bahasa 135
4. Model dan Bentuk Simbol Agama 140
5. Pendekatan Interpretatif terhadap Simbol Agama 144

C. Konsep Tauhid dalam Islam 149
1. Pengertian Tauhid secara Bahasa dan Istilah..... 149
2. Ajaran Tauhid Ditinjau dari Aspek Teologis..... 153
3. Ajaran Tauhid Ditinjau dari Aspek Budaya 162
D. Sakralisasi Simbol Tauhid..... 171
1. Sakralisasi Simbol Tauhid dalam Sistem Ritual..... 171
2. Sakralisasi Simbol Tauhid dalam Sistem Kepercayaan .. 181
3. Katogorisasi Sakral dan Profan dalam Simbol Tauhid ... 191
a. Sakral dalam Bentuk Supernatural sebagai Tuhan 191
b. Sakral yang Termanifestasi oleh Tuhan 192
c. Sakral yang Tercipta oleh Tradisi 193

BAB IV. SAKRALISASI SIMBOL TAUHID PADA MASA RASULULLAH SAW 197

A. Simbol Teologis sebelum dan setelah Kenabian Muhammad..... 197
1. Sistem Simbol Doktrin Teologis Paganisme Pra-Islam... 198
2. *Taḥannuth* Muhammad Sakralisasi Simbol Teologis..... 206
3. Koherensi Simbol Teologis Monoteisme dengan Bahasa..... 212
4. Simbol Verbal Tauhid setelah Kenabian Muhammad..... 215
B. Simbolisasi Tauhid di Mekah sebelum Hijrah Rasulullah SAW 223
1. Simbolisasi Tauhid dalam Dua Kalimat Syahadat 223
2. Simbolisasi Tauhid Hasil Dialektika antara Al-Qur`an dan Sosial-Budaya di Mekah 227
3. Simbolisasi Tauhid di Mekah sebagai Simbol Sakral 233
C. Fungsi Profetik Simbol Sakral Tauhid..... 237
1. Simbol Sakral Tauhid sebagai Realitas Kebenaran Tuhan, Keberadaan Alam Semesta, dan Eksitensi Manusia..... 238
2. Fungsi Teologis Simbol Sakral Tauhid 243
3. Fungsi Sosiologis Simbol Sakral Tauhid..... 250
4. Fungsi Profetik Simbol Sakral Tauhid dalam Dua Kalimat Syahadat..... 257
D. Sakralisasi Simbol Tauhid di Madinah..... 261
1. Integrasi Sosial Masyarakat Muslim di Madinah 261
2. Simbol Sakral Tauhid dari Transenden ke Humanisasi dan Liberasi..... 264

BAB V. KRITIK AL-QUR`AN TERHADAP SINKRETISME DAN SAKRALISASI SIMBOL TAUHID 269

A. Simbol dalam Al-Qur`an 269

1. Term-term Simbol dalam Al-Qur`an 270
a. *Ayah* (آيَةٌ) atau Tanda 270
b. `*Alāmāt* (عَلَامَاتٌ) atau Tanda-tanda 275
c. *Mathal* (مَثَلٌ) atau Perumpamaan..... 277
2. Simbol Tauhid dalam Al-Qur`an 282
a. Kalimat Tauhid (لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ) dalam Surah Muḥammad/47: 19 283
b. *Kalimah Ṭayyibah* (كَلِمَةٌ طَيِّبَةٌ) atau Kata yang Baik, dalam Surah Ibrāhīm/14: 24..... 285
c. *Al-asmā` Al-ḥusnā* (الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى) atau Nama-nama yang Baik Milik Allah dalam Surah Ṭohā/20: 8..... 288
d. Ka`bah (بَيْتُ اللهِ) atau Rumah Allah dalam Surah Quraish/106: 3 289
e. Masjid (مَسْجِدٌ) dalam Surah al-Taubah/9: 18 291
3. Simbolisasi Syirik dalam Al-Qur`an 294
B. Konotasi Positif dan Negatif Sinkretisme dalam Perspektif Al-Qur`an 297
1. Istilah Sinkretisme dalam Al-Qur`an..... 298
2. Konotasi Positif Sinkretisme dalam Al-Qur`an..... 302
3. Konotasi Negatif Sinkretisme Negatif dalam Al-Qur`an..... 308
C. Kritik Al-Qur`an terhadap Sakralisasi Simbol Tauhid yang Berlebihan..... 314
1. Sakralisasi Simbol Tauhid yang Berlebihan Merubah Simbol Sakral Tauhid Menjadi Profan..... 315
2. Merasa Paling Benar dan Terlalu Bangga dengan Kelompoknya 317
3. Tidak Mempertimbangkan Proses Asimilasi, Akulturasi, dan Integrasi antara Islam dan Budaya 320
4. Antipati terhadap Pluralitas Agama, Intoleransi, dan Bersifat Ekslusif..... 323
D. Kritik Al-Qur`an terhadap Sistem Kepercayaan Sinkretisme..... 326
1. Sinkretisme sebagai Desakralisasi Ajaran Tauhid..... 327
2. Sinkretisme Menghilangkan Keabsolutan Ajaran Tauhid dan Mensakralkan Relativisme 334
3. Sinkrtisme sebagai Sistem Kepercayaan Irasional 337
4. Sinkretisme Memformulasikan Simbol Tuhan yang Bertentangan dengan Al-Qur`an 342

BAB VI: PENUTUP 351

A. Kesimpulan 351
B. Saran..... 352

DAFTAR PUSTAKA 353
LAMPIRAN
RIWAYAT HIDUP

DAFTAR SINGKATAN

SWT = *Subḥānaḥu Wata'ālā*
SAW = *Ṣallallāhu 'Alaiḥi Wassallam*
AS = *'Alaiḥis Salām*
RA = *Raḍiyallāhu 'Anḥu*
hal = Halaman
H = Ḥijriyah
M = Masehi
KBBI = Kamus Besar Bahasa Indonesia
t.t = Tanpa Tahun
t.p = Tanpa Penerbit
Depag = Departemen Agama
dkk = Dan Kawan Kawan
cet. = Cetakan

DAFTAR TABEL

Tabel Pedoman Transliterasi Arab-Latin xv
Tabel Kritik Al-Qur`an terhadap Sinkretisme dan Sakralisasi Simbol Tauhid..... 349

BAB I
PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

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 disertasi Bhennita Sukmawati yang menolak Islam sinkretik (sinkretisme), karena dapat merusak ajaran murni Islam yaitu tauhid.[4] Dalam narasi berbeda, Hamka menilai sinkretisme sebagai

---

[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, "Kapolri Dorong Islam Sinkretis untuk Tangkal Paham Radikal," dalam *https: / /nasional. republika. co. id/ berita/ nasional/ politik/ 17 /04 /08/ oo37aa377-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/nnrtc8/sinkretisme-agama-lokal*. Diakses pada 3 Mei 2015.

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

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 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 ekslusif.[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 (تلفيقية: التوفيق بين المعتقدات(الدينية) المتعارضة), sebagai percampuran antara agama-agama yang berbeda-beda.[12] *Talfiqiah* bisa juga berarti menggabungkan,[13] atau campuran perkara-perkara yang tidak sepadan,[14] atau sebagai

---

[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.

[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`iyyah*, Beirut: Academia, 1993, hal. 331.

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

[13] Ahmad Zaki Badawi, *Mu`jam Mustalahāt Al-`Ulūm Al-Ijtima`iyyah*, Beirut: Maktabah Lubnan, t.t., hal. 419.

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

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 lain[17] 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`iyyah 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] 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

---

[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.

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

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

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 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

---

[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 Syncretisme: 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.

[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.

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-niali 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 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

---

[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, *Musuh Besar Umat Islam*, Jakarta: Lembaga Penelitian dan Pengkajian Islam, 2006, hal. 31. Lihat juga: Hartono Ahmad Jaiz, Agus Hasan Bashori, *Menangkal Bahaya JIL dan Fla*, Jakarta: Pustaka Kautsar, 2009, hal. 8.

[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.

[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 Kehendak 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.

mengembangkan doktrin *takfir* tersebut secara subjektif.[45] Di antara mereka juga ada yang menawarkan tatanan sosial ideal namun sulit diverifikasi kebenarannya secara ilmiah karena cendrung 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 politknya;[47] dan ada juga 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

---

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

[46] Komaruddin Hidayat, *Menafsirkan Kehendak Tuhan…*, hal. 231-232.

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

[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.

Muhammad SAW pada awal dakwahnya, ketika beliau diajak kaum Musyrikin Mekah untuk beribadah bersama menyembah Tuhan mereka. Peristiwa ini 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 adaptip 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, akulturai dan intergrasi dengan budaya Arab jahiliyah yang telah ada.

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

---

[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.

dalam kajian relasi antara Islam dan budaya yang sangat menarik dan layak bahkan penting untuk diteliti, karena fenomena tersebut masih sering muncul sebagai permasalahan keagamaan yang dihadapi bangsa Indonesia saat ini. Untuk itu penelitian ini penulis beri judul "Kritik Al-Qur`an terhadap Sinkretisme (Analisis tentang Sakralisasi Simbol Tauhid)".

B. Identifikasi Masalah

Beberapa permasalahan yang dapat diidentifikasikan dari latar belakang masalah tersebut di atas adalah sebagai berikut:

1. Adanya dampak positif dan negatif sinkretisme terhadap ajaran Islam.
2. Adanya kritik terhadap sinkretisme oleh para penulis Islam dan Barat.
3. Munculnya agama baru hasil sinkretisme seperti Agami Jawi (Islam Kejawen) di Indonesia dan munculnya kembali sinkretisme gaya baru (sinkretisme modern) di era globalisasi.
4. Adanya pro dan kontra antara paradigma deskriptif dan normatif terhadap sinkretisme.
5. Sistem kepercayaan sinkretisme yang bertolak belakang dengan ajaran tauhid dalam Islam.
6. Terjadinya dikotomi antara Islam Pribumi dan Islam Puritan di Indonesia dalam menyikapi sinkretisme.
7. Munculnya kelompok keagamaan yang mensakralkan simbol tauhid secara berlebihan sebagai resistensi terhadap sinkretisme.

C. Pembatasan Masalah

Mengingat banyaknya masalah yang diidentifikasi dan luasnya cakupan permasalahan tersebut di atas, maka agar lebih fokus, terarah dan mendalam, penelitian ini hanya membatasi beberapa masalah, yaitu:

1. Dampak positif dan negatif sinkretisme terhadap ajaran Islam. Alasan membatasi pada masalah ini karena kritik terhadap sinkretisme tidak bisa dilakukan hanya melihat sisi negatifnya saja, tapi juga harus melihat sisi positifnya bagi ajaran Islam.
2. Terjadinya dikotomi antara Islam Pribumi dan Islam Puritan di Indonesia. Membatasi pada masalah ini dikarenakan dikotomi yang terjadi tersebut mencerminkan adanya dua sikap kelompok yang sangat berbeda terhadap sinkretisme.
3. Munculnya kelompok keagamaan yang mensakralkan simbol tauhid secara berlebihan. Alasan membatasi pada masalah ini karena sebagai respon kritis dan analisis Al-Qur`an terhadap kelompok yang menolak sinkretisme.

4. Sistem kepercayaan sinkretisme yang bertolak belakang dengan ajaran tauhid dalam Islam. Batasan masalah ini diungkapkan karena sebagai fokus kritik Al-Qur`an terhadap sinkretisme.

D. Perumusan Masalah

Berdasarkan identifikasi dan batasan masalah yang telah disebutkan, maka dapat dirumuskan masalah penelitian adalah bagimanakah kritik Al-Qur`an terhadap sinkretisme?. Dari rumusan masalah ini dapat diuraikan sebagai berikut:

1. Bagaimanakah pandangan dunia Barat dan Islam terhadap sinkretisme?.
2. Bagaimanakah konsep sakralisasi simbol tauhid dalam kajian Islam dan budaya?.
3. Bagaimanakah sakralisasi simbol tauhid pada masa Rasulullah SAW?.
4. Bagaimanakah kritik Al-Qur`an terhadap sinkretisme dan sakralisasi simbol tauhid?.

E. Tujuan Penelitian

Tujuan penelitian ini adalah sebagai jawaban terhadap pembatasan dan perumusan masalah di atas, adapun tujuan penelitian ini adalah:

1. Untuk mengungkap dampak positif dan negatif sinkretisme.
2. Untuk mengungkap sinkretisme yang berkonotasi positif dan negatif dalam perspektif Al-Qur`an.
3. Untuk menemukan kritik Al-Qur`an terhadap sakralisasi simbol tauhid yang berlebihan.
4. Untuk mengungkap kritik Al-Qur`an terhadap sistem kepercayaan sinkretisme.

F. Manfaat Penelitian

Penelitian ini diharapkan dapat bermanfaat baik secara teoritis maupun praktis untuk perkembangan studi ilmiah selanjutnya. Adapun manfaat teoritisnya adalah memberikan sumbangan literatur mengenai sinkretisme antara Islam dan budaya pada setiap masa dalam perspektif Al-Qur`an dan sebagai hazanah ilmu pengetahuan secara umum atau sebagai kajian tafsir Al-Qur`an secara khusus. Selain itu juga manfaat teoritisnya adalah akan menghasilkan sebuah teori ilmiah yaitu “sinkretisme antara Islam dan budaya dapat berkonotasi negatif jika melahirkan perilaku syirik dan dapat berkonotasi positif jika semakin memperkokoh ketauhidan yang ada”. Kemungkinan teori ini tentunya perlu dikaji lebih dalam lagi dalam perspektif Al-Qur`an dengan mengkritisi sistem kepercayaan sinkretisme.

Adapun manfaat praktis penelitian ini diharapkan bermanfaat bagi seluruh kaum muslimin berupa wawasan keilmuan mengenai dampak negatif dari sinkretisme Islam dan budaya. Penelitian ini juga diharapkan berguna bagi bangsa Indonesia sekarang ini untuk mencegah disintegrasi bangsa, seperti gagasan Jendral Pol Tito Muhammad Karnavian untuk meredam gerakan anti kebhinekaan yang semarak saat ini dengan Islam sinkretik. Hasil penelitian ini bersikap moderat terhadap Islam sinkretik (sinkretisme) dengan mempertimbangkan proses asilmilasi dan akulturasi antara Islam dan budaya. Dan hasil penelitian ini juga menolak sebagian kelompok muslim yang berlebihan dalam mensakralkan simbol tauhid yang ujungnya bersikap suka mengkafirkan kelompok muslim lain sehingga dapat mengancam persatuan dan kesatuan bangsa Indonesia.

Selain itu juga semoga penelitian ini dapat bermanfaat untuk menguatkan keyakinan terhadap kebenaran ajaran tauhid kepada seluruh kaum muslimin umumnya dan kepada istri tercinta, anak-anak tersayang serta keluarga peneliti khususnya di kemudian hari.

G. Kerangka Teori

Teori trikotomi Clifford Geertz tentang abangan, santri, dan priyai erat kaitannya dengan penelitian ini. Teori ini mengkatagorikan masyarakat Jawa menjadi tiga kelompok yaitu, *Pertama*, kelompok *Abangan* sebagai kelompok masyarakat pedalaman desa yang sering melakukakan 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 melakukakan 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]

Pendekatan interpretatif merupakan pendekatan dimensi kebudayaan yang memandang agama sebagai sistem kebudayaan yang terintegrasi dengan masyarakat. Agama sebagai sistem kebudayaan kemudian mampu mengekpresikan 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

---

[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.

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 penelitian 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, imajinasi, kerinduan, kecemasan, keyakinan, rasa cinta dan fantasi, yang semuanya itu melibatkan sistem simbol untuk mengutarakannya atau mengekpresikannya. 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 diinterkoneksikan 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

---

[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.

[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.

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 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.

Kritik[67] terhadap agama sinkretik (sinkretisme), asumsi dasarnya adalah segala sesuatu selain Tuhan tidak ada yang sempurna, oleh

---

[64] Emile Durkheim, *The Elementary Forms of The Religious Life* (terjemahan Inyiak 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.

[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 Yunaninya *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. Rafey 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

karenanya apapun termasuk sinkretisme dapat dikritisi.[68] Secara metodologis, kritik dapat dipahami sebagai suatu metode atau cara untuk mencari suatu kesalahan atau memuji dengan tepat dengan berusaha menelaah, meneliti, membandingkan, mendiskusikan, menafsirkan, menyeleksinya, 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 sholat, 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 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,

---

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.

[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 Cengange Learning, 2012, Ninth Edition, hal. 61-65.

[70] Kuntowijoyo, *Paradigma Islam Interpretasi Untuk Aksi…*, hal. 327-331 dan342.

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

membandingkan, mendiskusikan, menafsirkan menyeleksinya, 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.

Desakralisai 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 sakralisai terhadap Tuhan semata sebagai kebenaran yang mutlak, karena yang sakral hanyalah Tuhan sedangkan yang selain Tuhan adalah sesuatu

---

[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 Cengange Learning, 2012, hal. 61. Lihat juga: Muhammad Ulinnuha, *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-profan-1502983114*. Diakses pada 18 Agustus 2017.

[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.

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 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 kemanusiaanya 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

---

[79] Saiful Muzani,"Berteologi sebagai Praktek Politik Suatu Kesaksian Islam Orde Baru", dalam Ahmad Suaedi, dkk, *Spritualitas 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.

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

[82] Sayyid Quthb, *Keadilan Sosial dalam Islam*, Bandung: Pustaka, 1994, hal. 43.

[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".

pusat dari segala sesuatu dan manusia harus mengabdi sepenuhnya hanya kepada-Nya.[84]

Adapun sistem tauhid tersebut kenyataannya mempunyai 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 penelitian ini berupaya mengintegrasikan dan menginterkoneksikan 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:

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 mengekpresikan simbol-simbol ketauhidannya secara bijaksana seperti acara *selametan*, maka

---

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

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).

H. Tinjauan Pustaka/Penelitian Terdahulu yang Relevan

Penelitian dengan judul "Kritik Al-Qur`an terhadap Sinkretisme dan Sakralisasi Simbol Tauhid" ini relevan dengan beberapa disertasi di antaranya adalah disertasi yang ditulis oleh Siti Khatimah yang mengemukakan bahwa ada tiga kelompok yang muncul dalam masyarakat Jawa yang terkait dengan sinkretisme antara adat Jawa dengan ajaran Islam. Ketiga kelompok itu adalah, *Pertama* kelompok yang menolak dengan tegas adanya sinkretisme tersebut dengan alasan dan respon kritiknya bahwa sinkretisme merusak ajaran murni yang dimiliki Islam yaitu tauhid, akan berdampak negatif yang timbul dari sinkretisme seperti ritual yang menjerumus kepada syirik seperti meminta pertolongan kepada orang yang sudah mati di kuburan; *Kedua*, kelompok yang moderat yakni kelompok yang tidak begitu mengkritik sisi negatif sinkretisme antara adat Jawa dengan Islam akan tetapi lebih melihat sisi positif sinkretisme tersebut sebagai upaya penyebaran Islam dengan pendekatan kearifan lokal; *Ketiga*, kelompok yang menerima dengan sepenuhnya sinkretisme dengan keyakinan bahwa mereka telah menjalankan ajaran Islam yang benar. Kesimpulan disertasi ini adalah bahwa tidak semua sinkretisme dalam adat masyarakat Jawa menyimpang dari ajaran Islam yang murni.[86]

Kesimpulan disertasi yang ditulis oleh Siti Khatimah di atas relevan dengan disertasinya Nur Syam yang berjudul "Tradisi Islam Lokal Pesisiran: Studi Kontruksi Sosial Upacara pada Masyarakat Pesisir Palang Tuban Jawa Timur". Dalam penelitiannya Syam menemukan konsep baru yang dia istilahkan dengan Islam kolaboratif yang maksudnya adalah realitas keberagamaan yang mengadopsi secara adaptif dan akomodatif

[86] Siti Khatimah, "Sinkretisme Agama Dalam Sistem Moralitas Jawa," *Disertasi*, Semarang: Universitas Islam Negeri Walisongo, 2015, hal. 254.

tradisi lokal yang tidak bertentangan dengan ajaran Islam dan justru bahkan memperkuat ajaran Islam secara terus menerus secara transformatif. Jadi simpulnya bahwa sinkretisme Islam dan budaya lokal tersebut bagi Nur Syam berkonotasi positif berbeda dengan pandangan normatif yang memandang sinkretisme secara negatif.[87]

Disertasi Bhennita Sukmawati juga relevan dengan penelitian ini, karena kajian disertasi Bhennita memberikan kritik terhadap sinkretisme antara budaya Madura dengan Islam. Dalam kritiknya Bhennita Sukmawati menyimpulkan bahwa kaum Madura masih kental dan kuat melakukan amalan-amalan atau praktek-praktek ritual sinkretisme yang bertentangan dengan konsep keyakinan tauhid dalam Islam. Praktek-praktek ritual yang melenceng tersebut seperti memindahkan hujan dari satu lokasi ke lokasi yang lain, biasanya dilakukan pada saat akan diadakannya acara pesta perkawinan atau pertunjukan lainnya di tanah lapang. Meski ritual ini bagian dari praktek agama sinkretik, namun responden penelitian (masyarakat Madura) menyatakan bahwa amalan atau praktek yang mereka lakukan tidak menyimpang dari ajaran Islam, justru bagi mereka adalah suatu wasilah (perantara) yang ditujukan kepada Allah semata. Bagi Sukmawati wasilah yang disebut ini bagian dari sistem simbol sakral dalam agama Islam yang keliru.[88]

Disertasi berikutnya yang relevan dengan penelitian ini adalah disertasi yang ditulis oleh Syamsul Azizul bin Marinsah. Dalam disertasinya menyebutkan salah satu contoh kepercayaan sinkretisme yang masih ada dalam masyarakat Bajau adalah percaya bahwa roh nenek moyang yang telah meninggal masih mampu memberikan manfaat bagi yang hidup atau bencana jika seseorang melanggar adat yang ada. Kajian disertasinya menyebutkan adanya pro dan kontra mengenai kepercayaan sinkretisme tersebut. Kelompok yang kontra mengkritisi bahwa hasil sinkretisme antara Islam dengan adat istiadat Bajau yang berupa praktek-praktek ibadah (ritual adat) tidak boleh diamalkan, karena tidak sesuai dengan ajaran murni yang terdapat dalam agama Islam dan juga tidak terdapat dalam Al-Qur`an dan Sunnah. Kelompok ini mengharamkan praktek-praktek ibadah yang menyimpang tersebut. Adapun kelompok yang pro atau setuju dan menerima sinkretisme ini berkeyakinan bahwa mengamalkan ritual adat dan keagamaan yang ada di Bajau tidak menjadi suatu kesalahan dalam beragama Islam. Keyakinan kelompok yang pro ini, menurut Syamsul disimpulkan bahwa sebagian masyarakat Bajau

---

[87] Nur Syam, "Tradisi Islam Lokal Pesisiran: Studi Kontruksi Sosial Upacara pada Masyarakat Pesisir Palang Tuban Jawa Timur," *Disertasi*, Surabaya: Universitas Airlangga, 2012, hal. 237.

[88] Bhennita Sukmawati, "Sinkretisme Pada Suku Madura," *Disertasi*…, hal. 109.

terutama yang awam telah keliru memahami sinkretisme hingga tidak bisa membedakan mana yang benar-benar murni dari ajaran Islam.[89]

Pada disertasi yang ditulis oleh Mohamad Maulana Magiman tidak menyebutkan adanya pro dan kontra tentang sinkretisme melainkan hanya mendeskripsikan adanya sinkretisme antara tradisi adat masyarakat Kedayan di Kampung Selanyau dengan Islam dalam bentuk "Makan Tahun" merupakan bagian dari hasil sinkretisme budaya dan Islam yang bernilai positif, karena acara tersebut menurutnya dalam kesimpulan sebagai manifestasi mayarakat Kedayan dalam bersyukur kepada Allah atas karunia-Nya yang telah memberikan kemakmuran sehingga dapat memproses dan menyimpan beras.[90]

Dari beberapa disertasi di atas dengan penelitian ini memiliki beberapa persamaan di antaranya adalah adanya kritik yang dilakukan oleh kelompok yang disebut dengan kelompok pemurnian ajaran Islam terhadap sinkretisme karena menyimpang dari ajaran tauhid dalam Islam sehingga ada beberapa prakteknya yang menjerumus kepada perilaku syirik, dan juga adanya dampak positif yang diberikan oleh sinkretisme Islam dan budaya seperti diterimanya penyebaran Islam secara luas oleh masyarakat lokal. Namun perbedaannya adalah penelitian ini disamping mengkritisi sinkretisme yang berdampak negatif berupa salah satunya desakralisasi ajaran Tauhid dalam Islam, juga mengkritisi kelompok yang mengkritik sinkretisme dengan mensakralkan simbol tauhid secara berlebihan melampaui batas proporsinya sekaligus menganalisis sakralisasi simbol tauhid tersebut. Dan yang jelas lagi perbedaannya adalah bahwa penelitian ini baik kritik maupun analisisnya dengan perspektif Al-Qur`an yang memang belum dilakukan oleh penelitian yang telah disebutkan di atas.

Sedangkan buku-buku yang terkait dengan penelitian ini banyak sudah yang membahasnya, di antara buku yang terkait dengan studi ini misalnya adalah buku yang pernah ditulis oleh Clifford Geertz yang berjudul "The Religion of Java." Kajian yang dibahas Geertz yakni analisis sistem masyarakat yang berada di pulau Jawa dengan mengkatagorikan masyarakat Jawa menjadi tiga kelompok yaitu, *Pertama,* kelompok *Abangan* sebagai kelompok yang tinggal di kawasan pedalaman desa atau kampung-kampung, mereka termasuk kelompok yang sering melakukakan proses sinkretisme dalam aktivitas sosial dan ritualnya; *Kedua,* kelompok santri yakni suatu kelompok yang lebih berpegang pada

---

[89] 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. 271.

[90] Mohamad Maulana Magiman, "Ritual "Makan Tahun" Masyarakat Kedayan di Kampung Selanyau,"*Disertasi,* Kuala Lumpur: Universitas Malaya, 2012, hal. 268.

Al-Qur`an dan Sunnah atau ajaran murni Islam ketimbang mengikuti proses sinkretisme seperti yang dilakukan kelompok *Abangan* dan kelompok Priyai; *Ketiga*, kelompok Priyai adalah kelompok bangsawan atau pembesar yang juga dipengaruhi dengan proses sinkretisme dalam aktivitas sosialnya seperti yang dilakukan oleh kelompok *Abangan*.[91]

Buku Clifford Geertz di atas sepertinya ditindaklanjuti dengan penelitian yang dilakukan oleh Andrew Beatty di Banyuwangi yang terkait dengan budaya lokal menghasilkan kesimpulan dalam bukunya bahwa adanya realitas golongan yang berbeda dari berbagai latar golongan sosio-kultural dan juga ideologi, namun perbedaan ini tetap menjadikan mereka bersatu yang disimbolkan dengan satu tradisi yang disebut dengan slametan. Ini merupakan sinkretisme yang berkonotasi positif sebagai suatu proses sosial yang terjadi antara Islam dengan tradisi Jawa yang sudah ada.[92]

Terkait dengan kedua buku di atas, sejarahwan Indonesia Kuntowijoyo dalam penelitiannya mengemukakan bahwa meskipun kebudayaan kraton Jawa sangat kental dan kuat didominasi oleh Hinduisme atau filsafat pra-Hindu, namun pengaruh ajaran Islam juga sangat kuat dan banyak meninggalkan bekasnya dalam kebudayaan keraton Jawa, sehingga akhirnya melahirkan sinkretisme budaya. Sinkretisme dalam bentuknya adalah berupa segala praktek syirik dan takhayul. Dalam buku yang sama Kuntowijoyo juga mengemukakan sistem simbol yang digunakan dalam perkembangan dakwah Islam di Jawa. Sistem simbol tauhid misalnya yang dirubah oleh dakwah Walisongo dengan pertunjukan wayang yang ceritanya menyimbolkan kemenangan ajaran tauhid Nabi Muhammad SAW.[93]

Suripan Sadi Hutomo dalam bukunya memberikan kesimpulan yang serupa dengan apa yang disimpulkan oleh Kuntowijoyo tentang sinkretisme yang berlaku dalam masyarakat Jawa. Suripan menyebutkan bahwa kedatangan dan penyebaran agama Islam di Jawa menyebabkan lahirnya kebudayaan Jawa-Islam yang khusus bagi masyarakat lokal. Kebudayaan Jawa-Islam ini merupakan gabungan dari adat dan tradisi Jawa dengan ajaran Islam diistilahkan sebagai sinkretisme yang melahirkan Islam Kejawen.[94]

---

[91] Clifford Geertz, *The Religion of Java…*, hal.126-130. Lihat juga: Clifford Geertz, *Abangan, Santri, Priyayi dalam masyarakat Jawa* (terjemahan Aswab Mahasin)…, hal. 112.

[92] Andrew Beatty, *Varieties of Javanese Religion; An Anthropological Account*, Cambridge: Cambridge University Perss, 2003, 35. Lihat juga: Andrew Beatty, *Variasi Agama di Jawa: Suatu Pendekatan Antropoogi* (terjemahan Achmad Fedyani Saifuddin), Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999, hal. 43.

[93] Kuntowijoyo, *Paradigma Islam Interpretasi Untuk Aksi*…, hal. 230-237, dan 268.

[94] Suripan Sadi Hutomo, *Sinkretisme Jawa-Islam*, Yogjakarta: Yayasan Bentang Budaya, 2001. Hal. 78.

Begitu juga menurut Bisri Affandi dalam bukunya mendeskripsikan bahwa Islam yang dibawa ke Indonesia oleh para pedagang dari Gujarat India Barat telah dipengaruhi oleh budaya Hindu yang sudah ada sebelumnya. Ini merupakan sinkretisme Islam dengan Hindu yang memudahkan Islam untuk dikenal dan diikuti oleh penduduk aslinya. Artinya agama Islam dapat diterima berjalan bersamaan dengan penganut Hindu pribumi sehingga kemudian dapat dengan mudah dan leluasa mengasosiasikan diri dengan praktek agama atau kepercayaan Hindu yang ada.[95] Sinkretisme seperti ini menurut Alifuddin dalam bukunya merupakan relasi antara Islam dan budaya lokal secara dinamis yang saling bersimbiosis, salah satu contoh yang disebutkan adalah masyarakat Buton yang berinteraksi dengan tradisi Islam melalui kekuasaan lokal yang berkembang pada abad ke-19 dengan dasar ideologi kesultanannya adalah Islam yang kemudian akhirnya kesultanan Buton tersebut bergabung ke dalam NKRI.[96]

Anis Malik Toha dalam disertasinya yang telah diterbitkan menjadi buku yang berjudul "Tren Pluralisme Agama Tinjauan Kritis", mengemukakan bahwa munculnya gagasan pluralisme agama modern dengan berbagai trend memberikan gambaran fakta, betapa besarnya usaha Barat yang liberal dan skuler untuk menjadi dominan dan hegemonic bahkan dalam hal pemikiran dan teologi keagamaan. Bagi dunia muslim desakan untuk menerima gagasan pluralisme agama semakin terasa kuat. Menurutnya tren-tren pluralisme agama secara umum dapat diklasifikasi menjadi empat, yaitu humanisme skular (*scular humanism*), tren teologi global (*global theology*), tren sinkretisme (*syncretism*), dan hikmah abadi (*al-hikmah al-khalidah, perennial wisdom, sophia perennis*). Anis sangat mengkritik pluralisme agama ini sebagai suatu paham yang sangat bertolak belakang dengan nilai-nilai agama Islam, karena pluralisme agama ini salah satu contohnya melahirkan agama humanis (*religion of humanity*) yang menganggap manusia sebagai hakikat sentral kosmos (*center of cosmos*) dengan ruh humanisme modernnya yakni menyatakan tidak ada kebenaran obyektif akan tetapi yang ada hanyalah relativisme, dan mengingkari eksistensi suatu hakikat kebenaran yang mutlak (absolut), dan bahkan pada ujungnya mempertuhankan dirinya sendiri yang dapat menggantikan kedudukan Tuhan.[97]

---

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

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

[97] Anis Malik Toha, *Tren Pluralisme Agama Tinjauan Kritis…*, hal. 47.

Adapun yang berikutnya adalah jurnal-jurnal yang relevan dengan penelitian ini di antaranya seperti jurnal yang ditulis oleh Akrim Mariyat. Jurnal ini menyimpulkan hasil dari penelitiannya adalah faktor penyebab sinkretisme di Jawa adalah karena kurangnya kesungguhan dalam memahami dan mengamalkan ajaran Islam sesungguhnya, dan juga masih banyaknya masyarakat Jawa yang tergoda untuk mengadaptasi tradisi asli pra Hindu dan Budha karena sesuai dengan rasa kepercayaan mereka.[98]

Suraya Sintang dalam kajiannya mengemukakan fenomena sinkretisme yang ada di masyarakat Bugis di daerah Tawau Sabah. Kesimpulan yang diberikan Suraya adalah banyak sekali unsur-unsur sinkretisme yang ada dalam adat tradisi di masyarakat Bugis di daerah Tawau tersebut yang diperoleh dari Hindu dan Budha sebelum masyarakat memeluk agama Islam. Adat tradisi yang dimaksud tersebut seperti 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.[99]

Roz Aiza Mohd Mokhtar dalam jurnalnya memetakan fenomena sinkretisme ke dalam tiga katagori yakni sinkretisme agama dengan agama lain, sinkretisme agama dengan budaya, dan sinkretisme agama dengan pemikiran filsafat. Yang menarik dalam jurnal ini disebutkan dua sudut pandang yang berbeda terhadap sinkretisme yaitu, *Pertama*, aliran normatif yang memandang sinkretisme secara ekslusif sehingga sinkretisme berkonotasi negatif; *Kedua*, aliran deskriptif yang memandang sinkretisme secara inklusif sehingga sinkretisme dapat berkonotasi positif.[100]

Terkait dengan sakralisasi simbol tauhid, jurnal yang relevan dengannya adalah seperti yang ditulis oleh Umma Farida. Dalam tulisannya Farida menyebutkan bahwa ada dua wajah Islam yang terdapat di Indonesia saat ini, yang pertama disebut dengan Islam Pribumi dan yang kedua Islam Puritan. Menurutnya Islam Pribumi merupakan wajah asli Islam Indonesia sedangkan Islam Puritan yang cirinya adalah menjadikan Islam sebagai ideologi dengan cita-cita pemurnian kembali ajaran Islam yang telah dinodai oleh tradisi budaya pribumi. Kehadiran Islam puritan sebagai kritik terhadap sinkretisme, namun sekaligus juga

---

[98] Akrim Mariyat, "Ajaran Sinkretisme di Indonesia," dalam *Jurnal Tsaqafah*, Vol. 4, No. 1, Tahun 2007, hal. 14.

[99] 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.

[100] Ros Aiza Mohd Mokhtar, "Konsep Sinkretisme Menurut Perspektif Islam," dalam *Jurnal Afkar: Jurnal Akidah & Pemikiran Islam*, Vol. 17. No.1. Tahun 2015, hal. 23.

kehadirannya sebagai bentuk gerakan yang berupaya untuk mensakralkan kembali simbol tauhid.[101]

Wajah asli Islam Indonesia yang tercermin dalam jurnal yang ditulis oleh Deden Sumpena adalah masyarakat Islam yang berada di ranah Tatar Sunda. Sinkretisme antara Islam dan budaya Sunda menurutnya berjalan sangat harmonis, bahkan hampir tidak ada pertentangan di antara keduanya. Deden memandang sinkretisme ini secara positif, dalam gagasannya tentang kelayakan Islam Tatar Sunda sebagai satu madzhab tradisi Islam yang lahir dan akan terus berkembang, karena menurutnya dominasi Islam terhadap masyarakat Sunda telah menjadi bagian yang menyatu tak dapat dipisahkan. Sistem nilai dan sistem simbol Islam terkait erat dengan budaya Sunda hingga kemudian membentuk formulasi tersendiri yang berbeda dengan formulasi Islam Jawa pada umumnya. Faktor utama yang menyebabkan sangat mudahnya proses internalisasi nilai-nilai dan simbol-simbol Islam ke dalam budaya sunda adalah karena masyarakat Sunda di Jawa Barat sejak awal kedatangan Islam, mereka senantiasa memposisikan nilai-nilai Islam pada kedudukan yang sangat sentral dan strategis di dalam seluruh aspek kehidupan mereka. Misalnya nilai-nilai Islam tercermin dalam falsafah hidup orang Sunda yang terkenal dengan prinsip silih asah, silih asih, silih asuh (saling mengigatkan, saling mengasihi, saling membimbing).[102]

Demikianlah ringkasan dari beberapa disertasi, buku-buku, dan sejumlah jurnal yang memungkinkan untuk dituliskan sebagai tinjauan pustaka yang relevan dengan penelitian ini. Secara garis besar dapat disimpulkan bahwa dari semua tinjauan pustaka dan penelitian yang relevan yang telah dilakukan terdapat tiga pandangan yang berbeda mengenai sinkretisme yakni yang pro dan yang kontra serta yang moderat dengan argumennya masing-masing. Seiring dengan hal tersebut juga disinggung perihal sistem simbol dalam Islam yang meliputi sakral atau tidak sakral (profan).

Namun dari semua yang mengkaji sinkretisme dan sakralisasi simbol tersebut belum ada yang membahasnya dalam bentuk kritik Al-Qur`an terhadap sinkretisme dengan mempertimbangkan asimilasi, akulturasi, dan integrasi antara Islam dan budaya bukan dengan mensakralkan simbol tauhid secara berlebihan, oleh karenanya maka penelitian ini sangat penting untuk dilakukan.

---

[101] Umma Farida, “Islam Pribumi dan Islam Puritan: Ikhtiyar Menemukan Wajah Islam Indonesia Berdasarkan Proses Dialektika Pemeluknya dengan Tradisi Lokal,” dalam *Jurnal Fikrah*, Vol. 3, No. 1, Tahun 2015, hal. 17.

[102] Deden Sumpena, “Islam dan Budaya Lokal: Kajian terhadap Internalisasi Islam dan Budaya sunda,” dalam *Jurnal Ilmu Dakwah*, Vol. 6, No. 191, Tahun 2012, hal. 9.

I. Metode Penelitian

Beberapa hal yang terkait dengan metode penelitian di antaranya adalah pemilihan objek penelitian, data dan sumber data, teknik input dan analisis data, dan pengecekkan keabsahan data. Di bawah ini penjelasan dari masing-masing tersebut.

1. Pemilihan Objek Penelitian

Obyek penelitian adalah sesuatu yang akan diselidiki dalam penelitian yang berupa keseluruhan gejala yang ada di sekitar kehidupan manusia.[103] Atau objek penelitian adalah sifat keadaan dari suatu benda, orang, atau pusat perhatian penelitian. Sifat keadaan yang dimaksud bisa kuantitasnya atau kualitasnya yang berupa perilaku, kegiatan, pendapat, sikap pro-kontra, atau sikap simpati-antipati, dan bisa juga berupa proses.[104]

Dengan pengertian tersebut di atas, maka objek penelitian ini adalah sinkretisme dan sakralisasi simbol tauhid, karena sinkretisme dan sakralisasi simbol tauhid bagian dari perilaku atau sebuah proses, dan keduanya memenuhi kriteria untuk dijadikan objek penelitian. Adapun sinkretisme dan sakralisasi simbol tauhid merupakan bagian dari keriteria lainnya yang harus diperhatikan berkenaan dengan objek penelitian, yakni keriteria objek penelitian yang mengharuskan sesuai dengan latar belakang peneliti, baik latar belakang sosial maupun akademis.[105] Berkaitan dengan itu latar belakang sosial peneliti adalah sebagai muslim yang mengimanni Al-Qur`an sebagai pedoman hidup, sedang latar belakang akademis peneliti yaitu mahasiswa pascasarjana PTIQ Jakarta, program studi doktktor ilmu Al-Qur`an dan tafsir, konsentrasi ilmu tafsir.

2. Data dan Sumber Data

Data dalam penelitian merupakan sekumpulan informasi yang diperoleh dari lapangan dan digunakan untuk bahan penelitian. Penelitian ini adalah penelitian kualitatif, oleh karenanya data kualitatif yang dimaksud adalah data informasi yang berbentuk kalimat verbal bukan berupa simbol angka atau bilangan. Data kualitatif didapat melalui suatu proses menggunakan teknik analisis mendalam.[106]

Atas dasar pengertian data kualitatif tersebut di atas, maka penelitian ini mengambil sumber datanya dari berbagai buku. Selain itu penelitian ini

---

[103] Andi Prastowo, *Metode Penelitian*, Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2011, hal. 196.

[104] Saifuddin Azwar, *Metode Penelitian*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998, hal. 35.

[105] Andi Prastowo, *Metode Penelitian…*, hal. 202.

[106] V. Wiratna Sujarweni, *Metodologi Penelitian*, Yogyakarta: Pustakabarupress, 2014, hal. 89-90.

juga bersifat kepustakaan dengan demikian sumber datanya terdiri dari buku-buku yang ada hubungannya dengan pokok pembahasan yang terkait dengan sinkretisme dan sakralisasi simbol tauhid. Ada dua katagori sumber data yang digunakan dalam penelitian ini yaitu sumber data pokok (primer) dan sumber data pendukung (sekunder). Adapun sumber data pokoknya (primer) di antaranya adalah:

a. Al-Qur'an dan Terjemahannya Departemen Agama RI.
b. Buku-buku Tafsir Al-Qur'an di antaranya adalah:
   1) *Al-Qur`an dan Tafsirnya Edisi yang disempurnakan* Departemen Agama RI.
   2) *Tafsir Al- Azhar* karya Buya Hamka
   3) *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an* karya M. Qurais Shihab.
   4) *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm* karya Ismaīl bin 'Umar bin Katsīr al-Dimasyqī Abu al-Fida'.
   5) *Fī Ẓilāl al- Qur'ān* karya Sayyid Quṭub.
   6) *Jāmi' al-Bayān 'an ta'wīl āyi al-Qur'ān* karya Muhammad bin Jarir bin Yazid bin Khālid al-Thabarī Abū Ja'far.
   7) *Tafsīr al-Marāgī* karya Ahmad Muṣṭafā al-Marāghī.
   8) *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm al-Shahribi Tafsīr al- Manār* karya M. Rasyid Ridha.
   9) *Al- Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa al-Sharīah wa al-Manha,* karya Wahbah Zuhailī.
c. Buku-buku Hadits di antaranya adalah:
   1) *Kitab Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* karya Imām Bukhārī .
   2) *Al-Jami` Al- Ṣaḥīḥ* karya Imām Muslim.
   3) *Sunan Al-Turmudhī* karya Al-Turmudhī Abū Īsā.
   4) *Sunan Ibnu Mājah* karya Muhammad bin Yazīd Ibnu Mājah.
   5) *Sunan Al-Nasā ī* karya Al-Nasā ī.
   6) *Sunan Abī Dāud* karya Abī Dāud Sulaimān.
   7) *Musnad Aḥmad bin Ḥanbal* karya Aḥmad bin Ḥanbal.
   8) *Al-Bayān wat-Ta`rīf Asbabu Wurud al-Hadith al-Sharīf* karya Ibnu Ḥamzah Al-Ḥusainī Al-Ḥanafī
   9) *Mausu`ah al-Sunan wal Mubtadi`āt* karya Sa`ad Yūsuf Abū Azīz

Dan buku-buku pendukung (sekunder) baik yang ada hubungan langsung maupun tidak langsung. Sumber-sumber pendukung ini yaitu:

a. Buku-buku tafsīr yang dianggap memadai dan mewakili.
b. Buku-buku yang berisikan pengetahuan tentang al-Qur'an, atau yang dikenal dengan 'Ulum al-Qur'an.

c. Kamus-kamus yang memuat daftar kata-kata al-Qur'an, yang mana isinya merupakan petunjuk praktis untuk menemukan ayat-ayat. Dan dipakai pula kamus-kamus lain yang relevan dengan pembahasan.
d. Buku-buku kajian Sosiologi dan Antropologi.
e. Buku-buku kajian keislaman.
f. Sumber-sember lain yang relevan dengan pembahasan.

3. Teknik Input dan Analisis Data

Teknik input data merupakan cara yang dilakukan peneliti untuk mengumpulkan informasi dari berbagai macam sumber yang sesuai dengan penelitian dan ditentukan oleh metodelogi penelitian serta diperoleh melalui kuesioner, wawancara, catatan pengamatan, pengambilan gambar, dan perekaman audio atau video.[107]

Sehubungan dengan keterkaitan input data dengan metodologi penelitian, maka penulis melakukan input data atau pengumpulan data dengan menggunakan metode tafsīr mauḍū'ī (tematik) seperti yang dikemukakan oleh M. Quraish Shihab,[108] yaitu input data atau pengumpulan data yang dilakukan dengan cara menghimpun ayat-ayat Al-Qur`an dari berbagai Surah yang berkaitan dengan sinkretisme dan sakralisasi simbol tauhid, disertai memperhatikan *asbab nuzul* ayat dan *munasabah* masing-masing ayat, kemudian membahas dan menganalisisnya sehingga menjadi satu kesatuan yang utuh dan dapat dipahami. Langkah-langkah yang dilalui dalam menganalisis data dengan metode tafsīr mauḍū'ī (tematik) ini adalah:

a. Setelah terkumpul ayat-ayat yang terkait dengan sinkretisme dan sakralisasi simbol tauhid, maka dipisahkanlah terlebih dahulu keduanya dalam katagori Makiyah (ayat yang turun di Mekah) dan Madaniyah (ayat yang turun di Madinah).
b. Selanjutnya mencari sebab-sebab turunnya ayat-ayat yang telah dikatagorikan atau dikelompokkan agar mudah dipahami.
c. Kemudian meneliti munasabah atau menghubungkan antara ayat yang satu dengan ayat lain yang telah dikatagorikan atau dikelompokkan tersebut
d. Memperkaya ayat-ayat tersebut dengan berbagai hadis Nabi SAW, yang relevan dengan sinkretisme dan sakralisasi simbol tauhid.

---

[107] V. Wiratna Sujarweni, *Metodologi Penelitian…*, hal. 74.

[108] 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.

e. Memperhatikan dan menganalisis penafsiran-penafsiran para mufassir mengenai ayat-ayat yang berhubungan dengan sinkretisme dan sakralisasi simbol tauhid.
f. Selanjutnya menyusunnya dan menyajikannya dengan sistimatis.

Metode tafsīr mauḍū'ī (tematik) ini penulis gunakan karena untuk menghindari problem dan kelemahan metode lain; menafsirkan ayat dengan ayat atau ayat dengan hadis Nabi, salah satu cara terbaik dalam menafsirkan Al-Qur`an; dan kesimpulan yang dihasilkan mudah difahami;[109] serta metode tafsīr mauḍū'ī (tematik) dapat menjembatani antara tafsīr bi alma'ṡūr dan tafsīr bi ar-ra'y dalam hal subjektivitas dan objektivitas agar tetap dalam posisi berimbang.[110]

4. Pengecekan Keabsahan Data

Demi terjaminnya keakuratan data, maka penelitian akan melakukan pengecekan atau pemeriksaan keabsahan data yang didasarkan atas kriteria derajat kepercayaan (*credibility)* yaitu mempertunjukan derajat kepercayaan hasil-hasil penemuan dengan pembuktian, dan juga kriteria kepastian (*confirmability*), yakni Objektivitas atau subjektivitasnya sesuatu tergantung atas persetujuan beberapa orang terhadap pendapat atau penemuan seseorang.[111] Sedangkan teknik yang digunakan dalam pengecekan atau pemeriksaan keabsahan data adalah teknik triangulasi yaitu teknik pemeriksaan keabsahan data yang memanfaatkan sesuatu yang lain di luar data itu untuk pengecekan atau pembanding terhadap data itu. Teknik triangulasi yang penulis pilih adalah triangulasi sumber data yang berarti membandingkan dan mengecek balik derajat kepercayaan suatu informasi yag diperoleh melalui waktu dan alat yang berbeda.[112]

---

[109] Muhammad Shalih Al Utsaimin, dkk, *Sejarah Pengantar Studi Ilmu Tafsir Ibnu Taimiyah* (terjemahan Solihin), Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2014, hlm. 342. Lihat juga: M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an; Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*…, hal. 117.

[110] Abd. Muid Nawawi, Hermeneutika Tafsīr Maudū'ī, dalam *ISSN 1979-6544; ISSN 2356-1610;http://jurnalsuhuf.kemenag.go.id.* Diakses 1 Juni 2016, hal. 9.

[111] Lexy J. Moleong, *Metode Penelitian Kualitatif*, Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2009, hal. 324.

[112] Ada tiga teknik yang dapat dilakukan dalam pengecekan atau pemeriksaan keabsahan data yaitu memperpanjang masa pengamatan**,** pengamatan yang terus menerus**,** dan triangulasi. Lihat: V. Wiratna Sujarweni, *Metodologi Penelitian…*, hal. 76. Teknik triangulasi dapat dikelompokkan dalam tiga jenis yakni trianggulasi sumber data, triangulasi pengumpulan data dan triangulasi waktu. Lihat juga: Lexy J. Moleong, *Metode Penelitian Kualitatif...*, hal. 330.

Triangulasi sumber data diterapkan dengan cara membandingkan interpretasi atau penafsiran ayat-ayat mengenai sinkretisme dan sakralisasi simbol tauhid dengan berbagai pendapat dan pandangan para mufassir klasik atau kontemporer. Tentunya penerapan teknik ini juga dengan cara membandingkan kitab-kitab tafsir klasik (tafsīr bi alma'ṡūr) dengan kitab-kitab tafsir kontemporer (tafsīr bi ar-ra'y). Selain itu juga untuk lebih terjamin keabsahan data, penulis menerapkan teknik triangulasi sumber data dengan cara memanfaatkan sumber data lain yang tetap berkaitan dengan masalah penelitian, seperti buku-buku keislaman dan buku-buku sosial-kemasyarakat. Hal ini penulis lakukan bertujuan untuk membandingkan penafsiran yang dikemukakan para mufassir dengan realita sosial-kemasyarakatan dan kebudayaan yang terjadi pada masa lalu dan saat ini.

J. Jadwal Penelitian

Agar penelitian berlangsung secara efektif dan efesien, maka penulis membuat jadwal penelitian disertasi. Adapun batas waktu yang diharapkan untuk menyelesaikannya sekitar 12 bulan, dimulai dari bulan Juni 2020 dan berakhir pada bulan Mei 2021. Ada beberapa kegiatan yang direncanakan dan dijadwalkan dalam penelitian ini. Secara umum kegiatan diawali dengan pengajuan judul disertasi dan diakhiri dengan laporan akhir disertasi. Adapun jadwal penelitian yang penulis rencanakan tersebut tertera dalam lampiran hasil penelitian yang diserahkan kemudian.

K. Sistematika Penulisan

Dalam penulisan disertasi ini, sistematikanya dibagi menjadi enam bab. Bab pertama pendahuluan yang menguraikan latar belakang masalah penelitian, identifikasi masalah, pembatasan perumusan masalah, tujuan dan manfaat penelitian, metode penelitian, kerangka teori, tinjauan pustaka, serta sistematika penulisan.

Adapun bab kedua kajian teoritis tentang sinkretisme yang ruang lingkup pembahasannya meliputi beberapa anak sub di antaranya yaitu pengertian sinkretisme secara umum; sinonim dari sinkretisme; faktor-faktor penyebab sinkretisme; dan bentuk sinkretisme juga dampaknya.

Bab ketiga mengkaji diskursus sakralisasi simbol tauhid yang meliputi konsep sakral dan profan; konsep dasar simbol; konsep tauhid dalam Islam; dan sakralisasi simbol tauhid.

Bab keempat pembahasan berkisar pada sakralisasi simbol tauhid pada masa Rasulullah SAW yang meliputi simbol teologis sebelum dan setelah kenabian Muhammad; simbolisasi tauhid di mekah sebelum hijrah

Rasulullah SAW; fungsi profetik simbol sakral tauhid; dan sakralisasi simbol tauhid di Madinah.

Dan selanjutnya pada bab kelima difokuskan pembahasannya pada kritik Al-Qur`an terhadap sinkretisme dan sakralisasi simbol tauhid yang meliputi simbol dalam Al-Qur`an; konotasi positif dan negatif sinkretisme dalam perspektif Al-Qur`an; kritik Al-Qur`an terhadap sakralisasi simbol tauhid yang berlebihan; dan kritik Al-Qur`an terhadap sistem kepercayaan sinkretisme.

Sedangkan bab keenam adalah bab penutup yang meliputi kesimpulan dan saran penulis. Kesimpulannya adalah 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 dari penelitian ini 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.

Adapun saran penulis kepada seluruh kaum muslimin umumnya untuk lebih hati-hati terhadap pemahaman agama yang keliru dan selalu berusaha untuk memelihara kemurnian ajaran tauhid agar terhindar dari syirik. Sedangkan saran secara khusus untuk seluruh pecinta ilmu agar selalu belajar dan meneliti tentang sesuatu agar dapat diperoleh kebenaran yang hakiki.

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

---

[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.

berbagai paham atau aliran yang berbeda 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* (امْتِزَاجِيَّةٌ), atau *takhlīṭ* (تَخْلِيطٌ), yang bisa berarti menggabungkan atau mencampurkan perkara-perkara yang tidak sepadan.[8]

Penggunaan istilah sinkretisme dalam berbagai bahasa seperti yang disebutkan di atas, pada dasarnya bermula digunakan dalam bahasa

---

[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-Jami`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 Pyschology*, 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-Mawrīd*, Beirut: Dar Elm Malayin, 1969, hal. 349.

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 mayarakat 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 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

---

[9] Plutarch adalah sejarahwan 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.

[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.

dipakai untuk menyatukan agama Kristen dengan berbagai aliran berbeda.[15] Misalnya pada abad ke-17 sinkretisme dipraktikan 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 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* (امْتِزَاجِيَّةٌ), atau *takhlīṭ*

---

[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.

[18] Andrew Beatty, *Variasi Agama di Jawa: Suatu Pendekatan Antropologi* (terjemahan Achmad Fedyani 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.

(تَخْلِيْطٌ).[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* (التَّوْفِيْقُ بَيْنَ الْمُعْتَقَدَاتِ) yang berarti upaya mencari keserasihan antara dua kepercayaan atau keyakinan yang berbeda.[21] Sedangkan *tawfīqiyyah* (تَوْفِيْقِيَّةٌ) dalam kamus *al-Mawarīd* diartikan sebagai upaya untuk mendamaikan atau mengharmoniskan dua agama atau kepercayaan yang bertentangan.[22] Dan dalam bidang filsafat istilah *tawfiqiyyah* (تَوْفِيْقِيَّةٌ) berarti sebagai upaya untuk mengharmonikan (*harmonization*) antara agama dan filasaf.[23]

Selanjutnya istilah dalam bahasa Arab yang sesuai dengan sinkretisme yakni *talfīqiyyah* (تَلْفِيْقِيَّةٌ) yang berarti mencantumkan, mengumpulkan dan menyatukan.[24] Dalam ilmu *uṣūl al-fiqh*, *talfīqiyyah* dimaknai sebagai tindakan upaya menggabungkan antara mazhab fiqih 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 *talfīqiyyah* (gabungan/campuran) dimaknai sebagai suatu aliran pemikiran yang menggabungkan unsur-unsur yang berbeda hingga melahirkan satu pemikiran yang baru.[27]

---

[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.

[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: Ibrahīm Anis et. al, *al-Mu`jam al-Wasiṭ*, Damsyik: Majma` al-Lughah al-Arabiyyah, t.t, hal. 833.

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

[26] Sano, Qutb Mustafa, *Mu`jam Muṣtalaḥāt 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-Ijtimāiyyah, Jami`ah Tlemcen, 2016, hal. 153. Lihat juga: Debs Muhammad, *Mu`jam al-`Ulūm al-Ijtima`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- Muanwwir Arab-Indonesia Terlengkap*, Yogyakarta: t.p., 1984, hal. 389 dan1372.

Sedangkan untuk istilah *imtizājiyyah* (اِمْتِزَاجِيَّةٌ), menurut Mualimin istilah ini juga mewakili sinkretisme, karena istilah *imtizajiyyah* digunakan dalam bahasa Arab sebagai ciri agama sinkretik yang diistilahkan dengan *al-diyanah al- imtizājiyyah* dan bermakna percampuran atau pembauran perkara-perkara yang tidak sepadan di antara agama atau kepercayaan yang berbeda.[28]

Dan yang selanjutnya *takhlīṭ* (تَخْلِيْطٌ), menurut Muhsin Adekunle Balogun, *takhlīṭ* yang berarti campur aduk dan makna ini sangat memiliki persamaan arti dengan istilah sinkretisme, jika penggunaan istilah *takhlīṭ* (تَخْلِيْطٌ) 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 Brown mendefinisikan sinkretisme lebih rinci lagi yaitu sebagai percampuran antara budaya dengan budaya yang berbeda, dan

---

[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 Amongs 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.

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 megemukakan 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]

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

---

[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.

[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.

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 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 Kejawen di Nusantara yang merupakan percampuran Islam dengan budaya lokal Jawa.[45]

Contoh-contoh dari ketiga katagori 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

---

[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.

[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.

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 kecendrungannya berusaha untuk mencampuradukan bermacam-macam unsur yang berbeda-beda bahkan bertolak belakang, yang berasal dari agama lain atau dari tradisi budaya 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]

Penilaian positif atau negatif terhadap sinkretisme di atas menjadi perdebatan yang melahirkan dua aliran yang saling berlawanan terhadap

---

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

[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.

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 sruktur 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.

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

---

[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 Intial Growth of Japanese Buddhism*, Leiden: E.J. Brill, 1967, hal. 23 dan 217.

[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.

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 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]

---

[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.

[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.

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]

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 Songgo 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 keberagamaan 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 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 nila-nilai keabsolutan yang dimiliki setiap agama dan

---

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

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

[63] Suripan Sadi Hutomo, *Sinkretisme Jawa-Islam*, Yogjakarta: 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.

tradisi yang ada di dunia baik berupa nilai-nilai moral, nilai-nilai iman, maupun aqidah atau keyakinan.[65]

Di antara wacana yang sering disebarkan 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 ralativisme 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 degan 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 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 ekslusif 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

---

[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.

[67] Peter Schineller, "Inculturation and Syncretisme: 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.

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

Penolakkan 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 pandangam Kreamer yang menolak sinkretisme dalam perspektif

---

[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

[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 Kreamer, "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.

Kristen dan pandangannya juga menyerupai pandangan Baird yang mengharamkan istilah sinkretisme dalam kajian sejarah agama karena dalam istilah itu bisa berdampak desakralisasi ajaran agama.

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 ekslusif dengan tujuan mensakralkan relativisme dan menghilangkan nila-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 mempermasalahkan 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 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.

---

[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 Kejawen 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.

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 ekslusif; 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]

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 *systēma*, 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 keselurahan 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,

---

[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.

[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.

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 Flowler adalah upaya mental untuk menciptakan, memelihara dan mentransformasikan arti dalam kehidupan.[87] Kepercayaan bagi Malinowski, sangat dapat mempengaruhi perasaan dan sikap 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 kepercayan dalam konteks seperti ini menurut Yinger disebut dengan agama.[93]

---

[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: Kanisisus, 1995, hal. 20.

[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.

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

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 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

---

[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.

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

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

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 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

---

[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.

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

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

berada dalam struktur alam semesta dan ikut serta dalam kehidupan manusia.[103]

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 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 dikemukanan bahwa secara implisit sinkretisme sebagai sistem kepercayaan yang seringkali

---

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

[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-Harakah*…, hal. 89.

[107] Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa*…, hal. 310-312.

[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.

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 kecendrungan suatu agama berproses menjadi sinkretik atau menghilangkan sinkretisme yang ada.[110]

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.

---

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

[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.

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 pertunjukan yang bersifat simbolis dan dramatis sebagai uapaya 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 pemeluknya. Ritual yang tampil

---

[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 Withehead, *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.

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 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 pad tahun 1939 di Aceh. Masyarakat Islam dan

---

[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, *Mayarakat Bebas Struktur, Liminitas dan Komunitas Menurut Victor Turner*, Yogyakarta: Kanisius, 1990, hal. 67.

[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.

kelompok cendikiawan 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, 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

---

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

[125] Koentjaningrat, *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 Keberagamaan Masyarakat Jawa*," dalam *Jurnal el-Harakah*, Vol. 11, No. 1, Tahun 2009, hal. 92.

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

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 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 mayarakat 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]

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

---

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

[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.

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]

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 solideritas 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 cendrung berproses menjadi sinkretik

---

[133] Purwadi, *Upacara Tradisional Jawa, Menggali Untaian Kearifan Lokal*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005, hal. 45. Lihat juga: Suwardi Endraswara, *Mistik Kejawen: 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.

atau menghilangkan sinkretisme yang ada.[136] Dengan ini, maka akidah dalam Islam yang berarti kepercayaan juga termasuk memiliki kecendrungan berproses sinkretik atau menghilangkan sinkretisme yang ada.

Menjadikan akidah cendrung 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 kata seperti *al-'aqdu* (الْعَقْدُ) yang berarti ikatan, *al-tautsīqu* (التَّوْثِيْقُ) yang berarti kepercayaan atau keyakinan yang kuat, *al-ihkāmu* (ألإِحْكَامُ) yang artinya mengokohkan (menetapkan), dan *ar-rabṭu 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

---

[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.

[138] Ibnu Manẓūr, *Lisān Al-`Arab*, Beirūt: Dār Ihya al-Turath al-`Arabī, 1991, Jilid IX, hal. 311.

[139] Naṣīr bin Abdul Karīm Al-Aql, *Buḥūth fī Aqīdah Ahlis Sunnah wal Jamā`ah*, Beirūt: Dārul `Aṣimah, 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.

sahabatnya.[142] Kemunculan aliran-aliran tersebut sebagai bukti terjadinya proses sinkretisme 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-perbutannya.[144]

Contoh lain yaitu akidah atau keyakinan aliran Mu`tazilah yang serupa dengan aliran Qadariah 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 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 cendrung berproses menjadi sinkretik.

---

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

[143] Beberapa aliran teologi Islam seperti Syiah, Khawarij, Jabariyah, Qodariyah, 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] Aḥmad Salabī, *Al-Tarikh Al-Islāmī wa Al-Haḍarah Al-Islāmiyah Vol. 1,* Kairo: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyah, 1974, hal. 278

[146] Al-Shaḥrastanī, *Al-Milal wa Al-Niḥal*, Beirūt: Dār al-Fikr, t.th., hal. 47-48.

[147] Abdurraḥmān Badawī, *Mazdahib Al-Islāmiyin, Vol. 1*, Beirūt: Dār al-'Ilm li al-Malayin, 1983, hal. 66.

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 Qodariyah, Mu`tazilah, Khawarij dan Murji`ah sebagai contoh dari teori proses yang menyatakan bahwa sistem kepercayaan dalam setiap agama cendrung 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

---

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

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

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 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', qiyāṣ, istiḥsān, istiṣhab*, dan *maṣlaḥah 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

---

[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.

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

[153] Manna' Khalīl al-Qattān, *At-Tashri' wa al-Fiqh fī al-Islām: Tarikhan wa Manhajan*, Qāhirah: Maktabah Wahbah, 1976, hal. 9.

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

[155] Manna' Khalīl 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: Intermasa, 1977, hal. 14.

masyarakat.[157] Seirama dengan As-Shiddieqy, 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 jahiliyah pra-Islam melakukan ibadah haji dengan telanjang tanpa sehelai kain pun yang melekat di badan saat bertawaf. 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]

---

[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.

[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.

[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 Ekslusif* (terjemahan Nabhani Idris), Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2008, hal. 50.

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 berkurban di hari raya Iduladha. Berkurban 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 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

---

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

[162] Hamka, *Tafsir Al- Azhar Juzu` I-II*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1987, hal. 142.

[163] Ibnu Kathīr, *Tafsīr Al-Qur`ān Al-`Aẓīm*, Beirūt: Dār al-Fikr, 1412 H/ 1992 M, Jilid 3, hal. 270-271.

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

[165] Muḥammad `Alī Al-Ṣābūnī, *Rawā`i`u Al-Bayān Tafsīr Āyāt Al-Ahkām min Al-Qur`ān*, Qohirah: Dārul `Alāmiyah, 2014, Jilid 1, hal. 499.

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] Kebudayan baru 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

---

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

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

[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 Ṣaliba, *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.

artinya yaitu, “sesungguhnya aku diutus untuk menyempurnakan kemulian akhlak”.[174]

Secara tidak langsung hadis di atas mengisyaratkan masih adanya norma-norma susila atau perilaku baik sehari-sehari 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 kebiasan 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 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.

---

[174] Abū Abdillāh Muḥammad Ibn Ismā’īl Al-Bukhārī, *Al-Adab Al-Mufrad*, Qāhirah: Dār Ibn al-Jauzī, 2012, hal. 42.

[175] Muḥammad Ḥusain Ḥaekal, *Ḥayat Muḥammad*, Qāhirah: 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-Muanwwir Arab-Indonesia Terlengkap*, Yogyakarta: t.p., 1984, hal. 145.

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

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 makhlus 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 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

---

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

[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.

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 akhak tersebut di atas, maka dapat dikemukakan bahwa sinkretisme yang terjadi antara Islam dan budaya lokal dapat melahirkan berbagai macam norma-norma susila bagi suatu 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 memungkinan 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 kebudayan 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 menjadi pendorong untuk proses

---

[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.

kelanjutan atau pembekuan perubahan suatu budaya tersebut.[185] Proses terjadinya akulturasi ini mencakup berbagai macam aspek seperti bahasa, ilmu pengetahuan, tekhnologi 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 (*homogenity*), 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.

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 tekhnologi.[190]

---

[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.

[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.

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 kebudayan 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]

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 menurus, 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

---

[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.

[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.

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 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 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 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*

---

[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.

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 mencapurkannya 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 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 elektisisme dengan sinkretisme yakni dalam hal mencapurkan atau menggabungkan ide-ide pemikran yang ada yang kemudian memilih salah satu yang terbaik.[207] Elektisisme yang terkait dan

---

[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.

[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 Inncorporated, 1999, hal. 581.

sinonim dengan sinkretisme, Komaruddin Hidayat memberikan argumennya bahwa elektisisme 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 elektisisme dengan sinkretisme yakni dalam hal proses pemilihan dari berbagai macam campuran unsur-unsur atau berbagai teori 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 kebudayan 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 Konsili Vatikan II (1962-1965 M).[212] Kemunculan istilah inkulturasi menurut Peter

---

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

[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.

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 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

---

[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)*. Diakses pada 6 Desember 2018.

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

[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.

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 memilik 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 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

---

[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.

[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.

sintesis seringkali digunakan sebagai proses yang terjadi dalam sinkretisme secara positif.[223]

Istilah sintesis juga digunakan oleh Malek Bennabi dalam memandang sinkretisme secara poitif, 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]

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 sintetis 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 tekhnologi 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

---

[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: Routhledge, 1994, hal. 1-26.

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

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

menyebutkan istilah bhinneka tunggal ika dengan mengatakan bahwa paham bhinneka tunggal ika sebagai paham tantularisme. Dalam pandangannya tantularisme menghendaki sikap saling menghargai dan meghormati 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 menghoramati yang menjadi paham tantularisme tersebut menjadi falsafah atau pandangan hidup masayarakat Jawa yang dipraktekan ke dalam bentuk toleransi antar agama sehingga terwujud keharmonisan dan perdamaian, misalanya 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 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 tuggal ika dapat menjadi pernyataan semangat untuk tetap selalu menjunjung tinggi prinsip toleransi demi persatuan dan kesatuan bangsa,

---

[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 Kejawen: 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.

[231] Eka Darmaputera, *Pancasila: Identitas dan Mo-dernitas Tinjauan Etis dan Budaya,* Jakarta: PT BPKGunung Mulia, 1997, hal. 78

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 mempormulasikan sistem kepercayaan baru. Sedangkan proses tantularisme lebih bersifat umum yang terkait dengan akulturasi kebudayaan, asimilasi dan integrasi secara adaptif dan akomodatif berlansung 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

---

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

makna yang sama dengan sinkretisme sebagai proses percampuran antara suku, budaya, ras falsfah 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 hubungan antara dua orang atau lebih dan ini baginya adalah syarat penting terjadinya interaksi sosial.[237] Selaras dengan Soekanto, Yulianti juga memberikan

---

[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., *Sosiology: 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.

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

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 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.

---

[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 Grafendo Prasada, 1990, hal. 71.

[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.

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]

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

---

[241] Asmuni Syakir, *Dasar-Dasar Strategi Dakwah Islam*, Surabaya: Al-Ikhlas, 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.

[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.

seolah-olah menjadi bagian dari masyarakat Bali, karena Budha tidak lagi dianggap agama semata melainkan juga harus dipraktekan dalam sistem ritual. Dari sini tampak jelas bahwa 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 dalam fakta sejarahnya seperti yang pernah dilakukan oleh Walisongo yang sangat kompromi dengan sistem kepercayaan dan ritual setempat.[248] Kompromnya 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

---

[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.

[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.

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, 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

---

[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.

[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.

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 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 mudah diterapkan misalnya tekhnologi. Sedangkan unsur kebudayaan yang sulit untuk diserap atau diterima oleh suatu masyarakat yaitu ideologi, falsafah hidup atau kepercayaan. Unsur-unsur

---

[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.

[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 Perbedaanya," 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.

kebudayaan yang sulit diterapkan ini, menurutnya perlu proses untuk mensosialisasikannya.[260] Dari sinilah sinkretisme sebagai sistem kepercayaan membutuhkan proses difusi yang dibawa dan disebarkan 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 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

---

[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.

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

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 dilakukaan 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 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

---

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

[265] *Endogamous* artimya perkawinan yang dilakukan antara anggota-anggta 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.

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 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 keturnan 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 perkawianan campur yang lainnya.[273]

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

---

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

[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.

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 bahawa *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 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 ekslusif. 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

---

[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.

[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.

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 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 Imperalisme

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

---

[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.

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

[280] Ania Loomba, *Kolonialisme/Pascakolonialisme*, Yogyakarta: Bentang Budaya, 2003, hal. 9.

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

jajahannya untuk dibawa ke negara penjajah, contohnya seperti penjajahan negara Belanda terhadap Indonesia.[282]

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

---

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

[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.

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

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 Kartodirjo, 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 aba ke-16 di seluruh dunia yang memang segaja untuk menyebarkan agama Kristen tersebut.[290]

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

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 mengekploitasi 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

---

[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.

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

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 dibilang 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 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 imperalisme dapat diungkapkan bahwa karena disebabkan kolonialisme dan imperalisme 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 ekslusif 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 yang bersifat kaku dan paksaan yakni adanya faktor eksternal kolonialisme dan imperialisme.

---

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

[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.

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]

Menurut McLeod, di dalam agama Sikh memang banyak mengandung ajaran-ajaran Hindu dan juga sekaligus mengandung ajaran-ajaran Islam yang lebih bercorak sufistis.[299] Corak sufistis tersebut misalnya seperti perilaku zuhud yang dilakukan oleh Guru Nanak degan 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 sufistis yang dimiliki agama Sikh ialah bahwa Nanak dalam dakwahnya mengajarkan manusia untuk mengisi

---

[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.

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

hatinya dengan rasa cinta (*mahabbah*) yang dalam kepada Tuhan sang pencipta.[300]

Meskipun ajaran Nanak dalam agama Sikh bercorak sufistis Islam, namun akhir perjalan ajarannya lebih dekat kepada ajaran Hindu. Hal demikian nampak pada para pengikutnya yang kebanyakan dari orang-orang Hindu yang masih selalu menjalankan praktek ritual secara Hindu.[301] 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 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, keyakinannnya 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

---

[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.

[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.

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 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 dan perdamaian umat manusia di dunia.[312] Persatuan dan perdamaian umat manusia yang diwujudkan dalam bentuk

---

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

[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.

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

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 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 cendrung 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

---

[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.

[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.

tidak sah dan menyebabkan terjadinya perubahan terlalu banyak dalam agama Hindu serta mengancam nilai-nlai 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 terjalinnya persatuan antar pemeluk agama yang disertai dengan saling pengertian 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

---

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

[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.

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]

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 Kejawen.[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 mencotohkan 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 sinkretisme Islam dengan masyarakat Bajau yang berlangsung lama secara turun temurun yang berdampak negatif.[328] Dan selanjutnya sinkretisme Islam dengan

---

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

[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.

[328] Syamsul Azizul bin Marinsah, "`Uruf dan Adat Masyarakat Bajau di Sabah: Analisis dari Perspektif Hukum Islam," *Disertasi*…, hal. 3.

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 megetahui 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 mengekpresikan simbol-simbol agama dalam bentuk ritual kegamaan.[331] Misalnya sinkretisme Islam dengan budaya Jawa yang mampu mengekpresikan 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 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

---

[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.

[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.

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 masyarakat Kedayan sebagai sinkretisme Islam dengan tradisi yang ada memiliki dampak positif, karena ritual tersebut merupakan manifestasi mayarakat 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

---

[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.

[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.

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 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 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]

---

[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 Inyiak Ridwan Muzir), Jogjakarta: IRCiSoD, 2017, hal. 53.

[344] Siti Khatimah, "Sinkretisme Agama Dalam Sistem Moralitas Jawa," *Disertasi*…, hal. 165.

[345] Simuh, *Islam dan Pergumulan Budaya Jawa*…, hal. 57.

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 sinkrtisme 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]

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 penggunanya, 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

---

[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.

[349] Suwardi Endraswara, *Mistik Kejawen: Sinkretisme, Simbolisme dan Sufisme dalam Budaya Spiritual Jawa*..., hal. 156.

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.

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 difinisi 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 bisanya 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 penjelasannaya 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 untuk menjelaskan sistem kepercayaan mereka, sebagaimana yang ditulis oleh Philo Judaeus (15 SM

---

[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, "Syncretisme 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.

-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 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 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

---

[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.

[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.

pengetahuan manusia dapat meneguhkan keimanannya.[359] Menurutnya ini juga berarti bahwa Tuhan membimbing setiap manusia untuk mengenal eksitensi 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 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

---

[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 Siddartha," *Disertasi*, Kuala Lumpur: Universitas Malaya, 2007, hal. 45.

[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. Liahat 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.

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 (827-911 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.

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-

---

[365] George N. Atiyeh, *Al-Kindi Tokoh Filosof Muslim* (terjemahan Kasidjo D), Bandung: Pustaka, 1983, hal. 4.

[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.

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 sehinga 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 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 dita`wilkan.[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

---

[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.

[375] Mūsā, Muhammad Yusūf, *Bayn al-Dīn wa al-Falsafah: fī Rạyi Ibn Rushd wa Falasifah al-Aṣr al-Wasiṭ*, Kāherah: Dār al-Maārif, 1996 , hal. 91-110.

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]
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 tekhnologi 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

---

[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.

[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.

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 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.

---

[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.

[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

---

[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: Pree 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.

sakralisasi secara sosiologis. Berikut di bawah ini penjelasannya masing-masing.

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 terlau 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 pelengkapnya. 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 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

---

[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.

[10] Daniel L. Pals, *Dekonstruksi Kebenaran Kritik Tujuh Teori Agama*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2001, hal. 221.

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 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

---

[11] Joevarian Hudiyana, "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-eliade/*. Diakses pada 17 Juli 2012.

[12] Mircea Eliade, *The Sacred & The Profane The Nature of Religion*…, hal. 120.

[13] Daniel L. Pals, *Dekonstruksi Kebenaran Kritik Tujuh Teori Agama*…, hal. 230.

[14] Aning Ayu Kusumawati, "Nyadran sebagai Realitas yang Sakral: Perspektif Mircea Eliade," dalam *Jurnal Thaqāfiyyāt*…, hal. 145.

[15] Nurdinah Muhammad, "Memahami Konsep Sakral dan Profan dalam Agama-Agama," dalam *Jurnal Substantia*…, hal. 270.

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]

Dari beberapa contoh tersebut di atas sepertinya benar apa yang dikatakan oleh Zakiah Drajat, bahwa pengertian yang sakral lebih mudah dirasakan bagi seseorang yang meyakininya 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]

---

[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.

[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 *Sindonews*…, hal. 5.

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 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-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

---

[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.

[25] Daniel L. Pals, *Dekonstruksi Kebenaran Kritik Tujuh 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.

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.

Penulusuran 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 agama yang dianggap paling tua dalam sejarah. Totemisme menurutnya merupakan sistem kepercayan 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

---

[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 Inyiak Ridwan Muzir), Yogyakarta: IRCiSoD, 2006, hal. 212.

[30] Brian Morris, *Antropologi Agama: Kritik Teori-Teori Agama Kontemporer*, Yogyakarta: AK. Group, 2003, hal. 140-141.

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 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. Menurutnya 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 mejaga kesakralan yang sudah ada.[32]

Durkheim mengungkap 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] Konsekuinsi 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 bersama oleh para anggotanya untuk selalu dihormati dan dipuja. Sedangkan esensi profan adalah indivdu-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

---

[31] Daniel L. Pals, *Dekonstruksi Kebenaran Kritik Tujuh Teori Agama*…, hal. 239.

[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.

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 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

---

[36] William J Goode, *Religion among the Primitives*, New York, 1964, hal. 43-49. Dikutip dalam Maria Susai Davamony, *Fenomenologi Agama…*, hal. 89-90.

[37] Gopi Krishna, Ruth Nanda Anshen, ed., *The Biological Basis of Religion and Genius*, New York: Harper & Row Publishers, 1971, hal. 55.

[38] Karen Amstrong, *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, Budhism, Islam*, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, Inc., 1963, hal. 1.

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 keberagamaan, 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 mencari Tuhan yang sakral akan tetapi mencari yang profan seperti makanan, minuman, dan pakaian shingga 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

---

[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.

[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.

kehidupan manusia. Sehingga kemudian manusia dapat hidup dengan nilai-nilai baru yang lebih maju tanpa melibatkan nilai sakral agama yang mengekang esksitensi manusia.[46] Atau dalam narasi Marx yaitu bahwa manusia 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 mencipta 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 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

---

[46] Michel Foucault, *Order of Thing, Arkeologi Ilmu-Ilmu Kemanusiaan* (terjemahan Saiful Anwar), Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007, hal. 364.

[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.

[50] Mariasusai Dhavamony, *Fenomenologi Agama*…, hal. 87.

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 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]

---

[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, *Spritualitas 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.

[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.

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 menifestasi 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 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 ketersingkapan sehingga menjadi bagian dari yang sakral.[59] Bagi Suhrawardi, bahwa seorang wali yang tercerahkan sehingga disakralkan terjadi, karena setelah adanya proses pancaran cahaya Tuhan terhadapnya.[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

---

[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 Abŭ 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-Suhrawardi-Ibn 'Arabi*, New York: Aravanbooks Delmar, 1997, hal. 53.

[61] Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages Avicenna-Suhrawardi-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.

merupakan aspek penting dalam kehidupan beragama.[63] Di antara sakral dalam bentuk 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 Efendi.[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 kebudayaaan 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 diyakini pemeluk suatu agama sebagai manifestasi Tuhan. Sakral pada selain Tuhan dalam bentuk segala sesuatu termasuk manusia bisa dikatan 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

---

[63] Nurdinah Muhammad, ”Memahami Konsep Sakral dan Profan dalam Agama-Agama,” dalam *Jurnal Substantia*…, hal. 271.

[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.

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 solideritas 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 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

---

[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.

[72] Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religions Life*…, hal. 34-35.

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 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 individu yang kemudian menjadi

---

[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.

[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.

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 direpresentatifkan ke dalam beberapa bentuk umum seperti legenda, mitos dan simbol agama.[81]

Semua bentuk representasi tersebut di atas merupakan cara masayarakat 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 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 ekpresi 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

---

[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 Inyiak 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.

[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.

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]

Contoh sakralisasi yang dipengaruhi oleh lingkungan sekitar atau sakralisasi secara sosiologis, di antarnya 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

---

[85] Komarudin Hidayat, "Sakral dan Profan," dalam *Sindonews*…, 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.

[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.

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]

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 selain-Nya adalah hanya sebagai profan meski diritualkan atau disepakati oleh masyarakat untuk disakralkan.[95] Bahkan bagi Madjid

---

[91] *Serat Hardamudha* merupakan salah satu naskah sastra Jawa Klasik. Lihat: Suwarni, "Sejarah dalam Karya Sastra," dalam *Jurnal Media Pendididkan 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.

[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.

[95] Nurcholish Madjid, *Islam, Kemodernan dan Keindonesiaan*…, hal. 122.

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 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*

---

[96] Saiful Muzani, ”Berteologi sebagai Praktek Politik Suatu Kesaksian Islam Orde Baru,” dalam Ahmad Suaedi, dkk, *Spritualitas 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.

simbolicum (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, 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 *simbolon* yang berarti tanda atau ciri.[103] Dalam bahasa Inggris simbol ditulis dengan *symbol*, dan dalam bahasa Latin disebut dengan *simbolicum* 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,

---

[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 Metodelogisnya," dalam *Jurnal Endogami: Jurnal Ilmiah Kajian Antropologi*, Vol. 3, No. 2, Tahun 2020, hal. 158.

[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 Poerwadarwinta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1976, hal. 556.

[104] Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, Jakarta: Gramedia, 1996, hal. 107.

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 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

---

[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 Philoshopy of Human Culture*, New York: New Heaven, 1994, hal. 23.

[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.

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 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]

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

---

[110] John A. Saliba, *Homo Religiosus in Mircea Eliade*, Leiden: E.J. Brill, 1976, hal. 83.

[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.

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]

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 kesepakan kolektif bersama dalam suatu masyarakat serta memiliki makna yang sangat variatif.

2. Funsgsi 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 keberagamaan mereka.[119]

---

[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 Marianto), 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.

[119] Ernst Cassier, *Manusia dan Kebudayaan* (terjemahan Alois A. Nugroho), Jakarta: Gramedia, 1990, hal. 41.

Fungsi sosiologis simbol dan fungsi religiusnya merupakan pemetaan secara sederhana dari tiga fungsi repsentasi simbol yang disebutkan oleh Cassirer. Ketiga fungsi repsentasi 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 prilaku 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 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 keberagamaan 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 lingkungan sosialnya.[125]

Fungsi sosiologis simbol yang lain misalnya fungsi simbol sebagai sarana identitas dan media integrasi sosial. Fungsi sosiologis simbol ini,

---

[120] Ernst Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*…, hal. 56.

[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.

menurut Saliba sebagai penguat suatu budaya dan juga berfungsi untuk memelihara identitas suatu komunitas, misalnya pakaian berjilbab yang digunakan oleh 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 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

---

[126] John A. Saliba, *Homo Religiosus in Mircea Eliade*…, hal. 83-84.

[127] Eko Punto Hendro, "Simbol: Arti, Fungsi, dan Implikasi Metodelogisnya," 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.

[130] Onong Uchjana Effendy, *Ilmu, Teori Dan Filsafat Komunikasi*, Bandung: PT. Citra Aditya Bakti, 2003, hal. 390.

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.

Adapaun 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 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

---

[131] Lelly Arrianie, *Komunikasi Politik*, Bandung: Widya Padjadjaran, 2010, hal. 29.

[132] Hari Susanto, *Mitos Menurut Pengertian Mircea Eliade*, Yogyakarta: Kanisius, 1987, hal. 61.

[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.

tekhnis 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 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 mentrasformasikan 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 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 mengekpresikannya. Jadi menurut Cassirer manusia tidak bisa lepas dari sistem simboliknya.[138]

---

[136] John A. Saliba, *Homo Religiosus in Mircea Eliade*…, hal. 83-84.

[137] Ernst Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*…, hal. 10.

[138] Ernst Cassirer, *Manusia dan Kebudayaan: Sebuah Esei Tentang Manusia*…, hal. 38.

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 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

---

[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.

[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.

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 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

---

[146] Bakker, *Filsafat Kebudayaan Sebuah Pengantar*, Yogyakarta: Kanisius, 1990, hal. 47.

[147] Nur Syam, *Madzhab-Madzhab Antropologi Antropologi*, Yogyakarta: LkiS, 2007, hal. 13.

[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.

memaknainya. Jadi koherensi simbol 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 Buhler yaitu bahwa simbol merupakan bagian dari tanda, sehingga dalam konteks ini bahasa menjadi lebih 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

---

[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.

[157] A. Teeuw, *Sastra dan Ilmu Sastra, Pengantar Ilmu Sastra*, Jakarta: Pustaka Jaya, 1984, hal. 48.

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 mobilitasanya dalam sosial kemasyarakatan dan keberagamaan, 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]

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 interkonektif.[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

---

[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.

[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.

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]

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 atu 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 dan bentuk simbol agama dan penggunaannya akan sangat

---

[164] Supriyadi, "Bahasa, Simbol, dan Religi," dalam *Jurnal Humaniora*…, hal. 49-52.

[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 Marianto), Yogyakarta: Tiara Wacana, 2010, hal. 28.

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] Jadi singkatnya simbol agama memiliki model dan bentuk yang beragam sehingga menjadikannya bersifat konvensioanal.[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 megklasifikasikannya, 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

---

[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.

[172] A. A. Berger, *Pengantar Semiotika: Tanda-tanda Dalam Kebudayaan Kontemporer* (terjemahan M. Dwi Marianto), 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.

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 berdasarkan kategori logografik, silabik, dan alphabetik.[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 (*ekxpresissive 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

---

[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.

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. 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 ekisitensi 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, berkurban, pengakuan dosa, dan berdoa yang terjadi pada masa tahap historis. Contoh konkrit adanya perbedaan model simbol ritual pada masing-masing agama misalnya dalam Islam seperti shalat sebagai model simbol ritual untuk menyembah Allah SWT, berkurban pada hari raya Idul Adha dengan model simbol penyembelihan hewan kurban, atau berhaji yang disimbolkan dengan bangunan Ka`bah.[182]

---

[179] M. Husein A. Wahab, "Simbol-Simbol Agama," dalam *Jurnal Substantia*, Vol. 12, No. 1, Tahun 2011, hal. 80.

[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.

[182] Sumandiyo, *Seni Dalam Ritual Agama*…, hal. 11.

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 mengabdi 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. Sedang 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 sebagai sistem kebudayaan yang terintegrasi dengan masyarakat. Agama sebagai sistem kebudayaan kemudian mampu mengekpresikan 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, kebudayan dan pengetahuan mereka.[186] Dengan kata lain

---

[183] Kennith 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.

[185] Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*…, hal. 65.

[186] Achmad Fedyani Saiffudin, *Antropologi Kontemporer: Suatu Pengantar Kritis Mengenai Paradigma*…, hal. 293.

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 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 harfiyah 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

---

[187] Clifford Geertz, *Tafsir Kebudayaan* (terjemahan Fransisco Budi Hardiman), Yogyakarta: Kanisius, 1992, hal. 4.

[188] I. Kant, *Kritik der Urtailskraft*, Hamburg: Feilix Meiner, 1974, hal. 59.

[189] Paul Ricour, *The Conflict of Interpretations*, Evauston: North Western University Press, 1974, hal. 12,

[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.

father, maka dalam konteks struktur agama Katolik kata *father* (ayah) bermakna pemimpin agama Katolik.[193]

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 hermeuneutik yang juga berupaya menemukan makna melalui interpretasi teks atau suatu perilaku.[198]

Hermeneutika secara umum dimengerti sebagai bentuk pemahaman atau penafsiran atas teks.[199] Ricoeur mendefinisikan hermeneutika sebagai suatu metode yang ditujukan untuk mengatasi partikularitas metodologi

---

[193] Achmad Fedyani Saiffudin, *Antropologi Kontemporer: Suatu Pengantar Kritis Mengenai Paradigma…*, hal. 294.

[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 Metodelogisnya," dalam *Jurnal Endogami: Jurnal Ilmiah Kajian Antropologi*..., hal. 163.

[199] Sahiron Syamsuddin, dkk, *Hermeneutika Al-Qur`an Mazhab Yogya*, Yogyakarta: Islamika, 2003, hal. 5.

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 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 fenomen yang ditampilkan objek. Fenomena atau fenomin

---

[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.

[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

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 sebagaima 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 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]

---

[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.

[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.

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 beragamanya mampu mengekpresikan berbagai simbol yang bermakna. Dan untuk menemukan makna simbol-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 cendrung 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 maupun istilah.

Secara bahasa kata tauhid diambil dari bahasa Arab yakni masdar dari kata وَحَّدَ, يُوَحِّدُ, تَوْحِيْدًا (*wahhada, yuwahhidu, tauhidan*), kata *tauhidan* (تَوْحِيْدًا)

---

[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 eksitensi 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*, Beirūt: Dārul `Aṣimah, 1419 H, hal. 11. Lihat juga: Murni, *Tauhid Ilmu Kalam*, Padang: The Minangkabau Foundation Press, 2006, hal. 5.

yang berarti satu.[212] Kata tauhid (تَوْحِيْدًا) 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 *lā ilāha illallāh* (لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ).[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 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

---

[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] Fuād Iqramī al-Bustanī, *Munjid al-Ṭullāb*, Beirūt: Dār al-Mashriqi, 1986, hal. 905.

[216] Ibnu Khaldun, *Muqoddimah* (terjemahan Ahmadie 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-Ṭullāb*, Beirūt: 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.

[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.

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 (تَوْثِيْق), dan juga bisa berarti menetapkan (اَحْكَام).[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]

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]

---

[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.

[228] Yunahar Ilyas, *Kuliah Akidah Islam*, Yogyakarta: Lembaga Pengkajian dan Pengalaman Islam (LPPI), 2005, hal. 1-10.

[229] Sukiman, *Teologi Pembangnan 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.

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 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 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

---

[232] Hakeem Abdul Hameed, *Aspek-aspek Pokok Agama Islam* (terjemahan Ruslan Shiddieq), Jakarta: Dunia Pustaka Jaya, 1983, hal. 36.

[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.

[235] Sukiman, *Teologi Pembangnan Islam: Membumikan Nilai-Nilai Tauhid dalam Kehidupan Umat Islam Modern*..., hal. 1.

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.

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

---

[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".

[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 menggerakan-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, *Suharwardi: Kritik Falsafah Paripatetik*, Yogyakarta: LKiS, 2005, hal. 98.

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 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]

---

[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.

[244] Moehamad Thahir Badsrie, *Syarah Kitab Al-Tauhid 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 Tauhid/ 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.

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 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 tauhid yang bersifat

---

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

[249] Mulyono dan Bashori, *Studi Ilmu Tauhid/ 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.

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 sebagi 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 lauhul 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* (رَبٌّ) yang memiliki beberapa arti di antaranya adalah pemelihara atau *al-murabbi*, penolong atau *al-naṣir*, pemilik atau *al-malik*, dan yang memperbaiki atau *al-muṣlih*.[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]

---

[255] Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysic 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.

[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.

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-Fātihah/1: 2 sebagai berikut:

ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ۝٢

Segala puji bagi Allah, Tuhan semesta alam. (al-Fātihah/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 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* (إِلَٰه) yang artinya Tuhan yang disembah atau *ma`luh* (مَأْلُوه). 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 mengadukan 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-

---

[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.

[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.

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 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 seyakin-yakinnya mengucapkan kalimat tauhid *lā ilāha illallāh* (لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ) 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

---

[264] Muhammad Taqi Misbah Yazdi, *Filsafat Tauhid* (terjemahan M. Wicaksana), Bandung: Mizan, 2003, hal. 61-64.

[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.

serta dijadikan tempat merendah setiap hamba dalam peribadatannya.[271] Salah satu contoh ayat yang mencerminkan tauhid ini seperti pada Surah al-Baqarah/2: 163, sebagai berikut di bawa ini:

وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ لا إِلَٰهَ إِلا هُوَ الرَّحْمَٰنُ 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* (عُبُوْد) 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 تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًاۚ إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ ٱلْكِبَرَ أَحَدُهُمَآ أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا 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)

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:

---

[271] Daud Rasyid, *Islam dalam Berbagai Dimensi*, Jakarta: Gema Insani Press, 1998, hal. 19.

[272] Zainuddin, *Ilmu Tauhid Lengkap*..., hal. 17.

وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا۟ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ أَسْمَـٰٓئِهِۦ ۚ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿١٨٠﴾

Hanya milik Allah asmaa-ul husna (nama-nama yang baik), maka bermohonlah kepada-Nya dengan menyebut asmaa-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`rāf/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, keelokanya 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]

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 *taḥrīf*, *ta'ṭīl*, *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

---

[273] Sa'ad bin Abdurrahmān Niddan, *Mafḥūm al-Asmā wa Ṣifat*, Madīnah: Jami'ah Al-Islamiyah, t.t., hal. 79.

[274] *Taḥrīf* atau *ta`wil* yaitu merubah makna sebenarnya dari lafadz, *ta'ṭīl* 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-Tamimī, *Mu'taqidu Ahlissunnah wa al-Jama'ah fī al-Asma al-Husnā*, Riyaḍ: Aḍwa al-Salāf, 1419 H, cet. I, Juz. 1, hal. 29.

[275] Uthmān Jum'ah Ḍamiriyah, *Madkhal Lidirosāt al-Aqīdah al-Islāmiyah*, Jeddah: Maktabah al-Sawādī li al-Tauzi', 1417 H, hal. 240.

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 membeda-bedakan 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 ngantuk. *Kedua*, wajib meyakini bahwa Allah SWT mempunyai nama dan sifat-sifat yang sempurna dan tidak ada sedikitpun kekurangannya, 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 ahlus 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 (اَلْحَيُّ), Maha Mengetahui (اَلْعَلِيْمُ), Maha Bijaksana (الْحَكِيْمُ), Maha Melihat (اَلْبَصِيْرُ), atau juga yang termasuk sifat *khabariyah* seperti tangan Allah (يَدُ اللهِ) dan wajah Allah (وَجْهُ اللهِ). 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 (نَوْم), bodoh (جَهْلٌ), atau lupa (نِسْيَان).[280]

---

[276] Yazid bin Abdul Qadir Jawas, *Syarah Aqidah Ahlus Sunnah wal Jama`ah*..., hal. 162.

[277] Muḥammad bin Khalīfah at-Tamimī, *Mu'taqidu Ahlissunnah wa al-Jama'ah fī al-Asma al-Husnā*..., hal. 71.

[278] Muḥammad bin Ṣalih al-Uthaimin, *al-Qawā'id al-Mutsla fī Sifatillāh wa Asmāihi al-Ḥusnā*, 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 Ṣalih al-Uthaimin, *al-Qawā'id al-Mutsla fī Sifatillāh wa Asmāihi al-Ḥusnā*..., hal. 24.

Dari pembahasan tentang ajaran tauhid ditinjau dari aspek teologis, maka dapat diungkapkan bahwa ajaran tauhid bisa disebut ilmu kalam, karena membahas eksitensi 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 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

---

[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.

[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.

sebagian kelompok muslim yang mengatakan bahwa Islam yang adaptif dan akomodatif terhadap budaya lokal cendrung 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]

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]

---

[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. Menutut 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.

[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.

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 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 mengabdi 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

---

[291] Clifford Geertz, *Abangan, Santri, Priyayi dalam Masyarakat Jawa* (terjemahan Aswab Mahasin), Jakarta: Pustaka Jaya, 1983, hal. 178.

[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.

pemeluk 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 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

---

[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.

[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.

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]

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

---

[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.

[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. Tischler, *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.

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]

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, akulturai 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 pecayai.[318]

Contoh lain yang terkait dengan ajaran tauhid tidak bisa lepas dari budaya yang mempengaruhinya yaitu kasus yang terjadi sebelum bangsa

---

[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 Metodelogisnya," dalam *Jurnal Endogami: Jurnal Ilmiah Kajian Antropologi*..., hal. 160.

[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.

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, akulturai 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 konvensioanal.[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]

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

---

[319] Muḥammad Ḥusain Ḥaekal, *Ḥayat Muḥammad*, Qāhirah: Dār al-Ma`ārif, 1965, hal 15. Lihat juga: Muhammad Husain Haekal, *Sejarah Hidup Muhammad* (terjemahan Ali Audah), Jakarta: Litera 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 Gendhing, Kajian Akulturasi terhadap Sastra Suluk," dalam *Jurnal el Harakah*, Vol. 19, No. 1, Tahun 2017, hal. 79.

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 ekpresif, dan simbol konstitutif.[328]

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 katagori yaitu tauhid rububiyah, tauhid uluhiyah, dan tauhid asma dan sifat-sifat Allah.[330] Secara kognitif ketiga katagori ini merupakan perwujudan dari upaya memberikan simbol Tuhan yakni Allah SWT dengan kemahatunggalan-Nya 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

---

[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.

[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.

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 menyebarkan ajaran tauhid.[334] Menggunakan wayang sebagai simbol ekpresif 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 ekpresif 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 berkoherensi 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, berkurban 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

---

[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.

[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 TARJIH*…, 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 Perss, 2003, 35. Lihat juga: Andrew Beatty, *Variasi Agama di Jawa: Suatu Pendekatan Antropoogi* (terjemahan Achmad Fedyani Saifuddin), Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999, hal. 43.

ajaran yang bersifat normatif saja, akan 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 ekpresif, 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 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

---

[339] Daniel L. Pals, *Dekonstruksi Kebenaran Kritik Tujuh Teori Agama…*, hal. 222.

[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.

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 prilaku 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 mensucikan simbol-simbol tauhid seperti bangunan Ka`bah, masjid, Al-Qur`an, kalimat ṭayyibah , 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

---

[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 Withehead, *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.

[347] Kata ibadah berasal dari bahasa Arab yaitu (عبد -عبادة). Lihat: Louis Ma'lūf, *al-Munjid fī al-Lughah*, Beirūt: 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 Fī al-Islām*, Beirūt: Muassasah al-Risālah, 1408 H/ 1988 M, hal. 28. Dan lihat: Yusuf al-Qardlawi, *Ibadah 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.

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 ibadah *maḥḍoh* atau ibadah murni yang meliputi beberapa hukum untuk dilakukannya seperti wajib, sunnah, farḍu `ain, 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-Qur`an 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 tampil 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 ekpresi 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

---

[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-Qardlawwi, *Ibadah Fi Al-Islam*…, hal. 40.

[351] Muji Sutrisno, *Manusia Dalam Pijar-Pijar Kekayaan Domensinya*, Yogyakarta: Kanisius, 1993, hal. 60.

[352] Al-Sayid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, Beirūt: Dār al-Fikr, 1983, jilid 1, hal. 71.

[353] Alfred North Withehead, *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.

pelakunya.[357] Jadi secara interpretatif 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 ekpresi 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 mengaplikasian 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 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 اللهُ),[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

---

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

[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.

[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.

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]

Sebagai contohnya adalah hampir semua sistem ritual yang ada sangat terikat dengan bahasa Arab. Ritual sholat, 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,

---

[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 Majīd Sharh Kitāb al-Tauhīd*, Beirūt: Dār al-Fikri, 1399 H/ 1979 M, hal. 79. Lihat juga: Abdurahman bin Hasan Alu Asysyaikh, *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.

[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.

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 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 dalam sistem ritual

---

[373] Emile Durkheim, *The Elementary Forms of The Religious Life*…, hal. 36.

[374] Daniel L. Pals, *Dekonstruksi Kebenaran Kritik Tujuh Teori Agama*…, hal. 230.

[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.

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 dihidangkan 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 keselamatan dan dilimpahkan keberkahan bagi masyarakat yang melakukannya.[385] Akan tetapi ritual-ritual seperti itu

---

[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 Kejawen: 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.

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

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 pelaksanaanya 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]

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]

---

[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*, Qāhirah: Maktabah al-Taufiqiyah, 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/nnrtc8/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.

[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.

Contoh ritual sinkretisme tersebut di atas sulit sekali terlepas dari katogeri 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 sakralasisasi simbol tauhid 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 *idhafiyah* 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 mayarakat dalam bersyukur kepada Allah

---

[393] Nāsir bin Abdurrahmān bin Muḥammad Al-Juda`i, *Al-Tabaruk Anwā`uhu wa Ahkmuhu,* 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.

[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 Perss, 2003, 35. Lihat juga: Andrew Beatty, *Variasi Agama di Jawa: Suatu Pendekatan Antropoogi*…, hal. 43.

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 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 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.[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 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.

---

[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.

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 ekpresi 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 sakaralisasi 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 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

---

[402] Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*…, hal. 67.

[403] Koentjaraningrat, *Pengantar Antropologi*, Jakarta: Rieneka 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 Withehead, *Religion in the Making*…, hal. 33.

[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.

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 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 آلِهَةً اِلَّا اللهُ (*ālihatun illallāh*) yang artinya Tuhan selain Allah, مِنْ دُوْنِ اللهِ (*min dunillāh*) artinya selain Allah, صَاحِبَةً (*ṣāhibah*) artinya Tuhan beristri, وَلَدً (*walad*) artinya Tuhan beranak, وَدًّا, سُوَاعًا , يَغُوْث ,يَعُوْق , نَسْرًا (*waddan, suwāan, yaghūts, yauq, nasr*) sebagai simbol lima nama berhala), الجِبْت (*al-jibti*), الطَّاغُوْت (*al-ṭagūt*), atau bisa juga ظُلْمٌ عَظِيْمٌ (*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

---

[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.

[411] Abdurahmān bin Hasan Alu al-Shaikh, *Fathul Majīd Sharh Kitāb al-Tauhīd*, hal. 77. Lihat juga: Shahih Bin Fauzan Bin Al-Fauzan, *At-Tauhid li al-Shaf al-Awwal al-Ali, Kitab Tauhid* (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-Qōhirah: al-Salāfiyah, t.t, hal. 305.

syirik dalam Al-Qur`an tersebut menggambarkan perilaku penyembahan terhadap manusia oleh manusia.[414]

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 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

---

[414] Khairul Ghazali, *Mereka Bukan Thaghut Meluruskan Salah Paham Tentang Thaghut*…, hal. 89.

[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-Tamimī, *Mu'taqidu Ahlissunnah 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*. 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.

[420] Imam Khamenei, *Mendaras Tauhid Mengeja Kenabian* (terjemahan Fira Adimulya), Jakarta: Al-Huda, 2011, hal. 68.

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 keberagamaan 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 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

---

[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 Mengenal dan Meningkatkan Hati Nurani Kepada-Nya*, Jakarta: Lincah Store,1993, hal, 65.

[424] Abdurahmān bin Hasan Alu al-Shaikh, *Fathul Majīd Sharh Kitāb al-Tauhīd*..., hal. 90.

[425] Ahmad bin Taimiyyah al-Harānī dan Muhammad bin `Abdul Wahhāb al-Najdī, *Majmu`ah al-Tauḥid wa Tashtamilu ala Sittah wa `Ishrīn Risālah*, Beirūt: 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.

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 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, Anis Malik Toha dan Bhennita Sukmawati dalam pembahasan terdahulu.[432]

---

[428] Kamidjan, *Peran Perempuan dalam Tradisi Nyadran di Kabupaten Sidoarjo*…, hal. 8.

[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.

[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, Syncritisme dan Ma'siat),* Jakarta: Penerbit Bulan Bintang,

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 mengekpresikan simbol-simbol ketauhidannya secara bijaksana seperti acara *selametan*.[436]

Dengan demikian, maka bisa dikatakan bahwa ajaran tauhid sebagai proses sakralisasi menilai negatif terhadap 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

---

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 eklusif. 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 Perss, 2003, hal. 35. Lihat juga: Andrew Beatty, *Variasi Agama di Jawa: Suatu Pendekatan Antropoogi*…, hal. 43.

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

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]

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).

---

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

[439] Alfred North Withehead, *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.

[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.

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 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 sakaralisasi 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 adannya 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 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.

---

[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.

[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.

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 ekslusif. 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 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,

---

[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.

[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.

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 merealisir kalimat tauhid dalam kehidupan bermasyarakat.[461] Sehingga sakralisasi simbol tauhid dalam 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

---

[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, Kemodernan 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.

[462] Sayyid Quthb, *Keadilan Sosial dalam Islam*, Bandung: Pustaka, 1994, hal. 43.

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.

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 meyatakan 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 saja.[465] Atau dengan arti yang lain yaitu sakral sebagai yang Kudus dan terlindungi dari pencemaran, sedangkan profan sebagai yang umum.[466]

---

[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.

[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.

Katagori 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 sesunguhnya yang sakral pada katagori 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 katagorisasi 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 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

---

[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.

[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.

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 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 dikotomi antara profan dan sakral sangat ditentukan oleh suatu masyarakat. Kesakralan yang disepakati oleh setiap anggota

---

[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.

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 keniscayaan 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 membangga-banggakan 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]
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]

---

[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 Ekslusif* (terjemahan Nabhani Idris), Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2008, hal. 50.

[477] Muḥammad `Alī Al-Ṣābūnī, *Rawā`i`u Al-Bayān Tafsīr Āyāt Al-Ahkām min Al-Qur`ān*, Qohirah: Dārul `Alāmiyah, 2014, Jilid 1, hal. 499.

[478] Muhammad Husain Haekal, *Sejarah Hidup Muhammad*…, hal. 45.

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 adapatasi, akulturasi, dan integrasi antara Islam dan budaya dengan 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 bekonotasi negatif apabila membawa dampak negatif bagi pelakunya menjadi pelaku bidah.

---

[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 Ekslusif...*, hal. 52.

[481] A. Kholil, "*Agama dan Ritual Slametan: Deskripsi Antropologis Keberagamaan 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]

---

[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.

Adapun beberapa anak sub dalam pembahasan mengenai simbol teologis sebelum dan setelah kenabian Muhammad di antaranya adalah sistem simbol doktrin teologis paganisme pra-Islam; *taḥannuth* 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 sitem 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 kepercayaan dan ritual paganisme masyarakat Arab pra-Islam di Jazirah Arab.[8]

---

[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 Marianto), 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.

[8] Jazirah Arab dalam bahasa Arab terdiri dari dua kata yakni jazirah (جزيرة) yang berarti kepulauan dan arab (عَرَبٌ) 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.

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 derah 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 (nomad).[12]

Masyarakat Arab pra-Islam yang nomaden dalam keterangan Shafiyur Rahman terbagi menjadi tiga silsilah atau keturunan sebagaimana yang diklasifikasi oleh para sejarahwan. 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]

---

[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] Muḥammad Ḥusain Ḥaekal, *Ḥayat Muḥammad*, Qāhirah: 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.

[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.

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'āṣub*.[16]

Ikatan kesukuan yang disebut *ta'āṣub* ini, mengisyaratkan orang harus berpihak kepada saudara sesukunya tanpa perlu 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

---

[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.

[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.

yang miskin, serta banyak lagi prilaku 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 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 mengekpresikan 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 demikian membuktikan apa yang dirumuskan oleh

---

[20] Samsul Munir Amin, *Sejarah Peradaban Islam*, Jakarta: Sinar Grafika Offset, 2010, hal. 47.

[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.

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 penjelasannnya 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 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

---

[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 Sīrat Al-Rasūl Ṣallallāhu `Alaihi Wassallam*, Riyaḍ: t.p, 1375 H, hal. 12. Lihat juga: Shafiyur Rahman Al-Mubarakfury, *Sirah Nabawiyah*…, hal. 21.

[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.

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 Ṣanam yang berbentuk manusia. *Kedua*, berhala Waṭan yang terbuat dari batu. *Ketiga*, berhala Nuṣub merupakan seponggah batu karang tanpa bentuk tertentu. *Keempat*, berhala Ḥubal yang berbentuk seperti manusia yang tangannya pernah patah kemudian diganti dengan emas. Berhala Ḥubal pada dasarnya terbuat dari batu akik merah serta menjadi simbol Tuhan yang paling besar yang diletakkan di dalam 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`ūq 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

---

[33] Emile Durkheim, *The Elementary Forms of The Religious Life*…, hal. 26

[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.

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 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 (aẓlām), 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, 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

---

[37] Shafiyur Rahman Al-Mubarakfury, *Sirah Nabawiyah*…, hal. 22.

[38] Muhammad Husain Haekal, *Sejarah Hidup Muhammad*…, hal. 19-20.

[39] Muḥammad bin `Abdul Wahhab Al-Tamimī Al-Najdī, *Mukhtaṣar Sīrat Al-Rasūl Ṣallallāhu `Alaihi Wassallam*, hal. 13. Lihat juga: Shafiyur Rahman Al-Mubarakfury, *Sirah Nabawiyah*…, hal. 22-23.

[40] Moenawar Chalil, *Kelengkapan Tarikh Nabi Muhammad Shallallahu Alaihi Wasallam*…, hal. 25. Lihat juga: Muhammad Husain Haekal, *Sejarah Hidup Muhammad*…, hal. 19-20.

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 disembah.[44] Pada bentuk kedua ini artinya juga bahwa secara sosiologis adanya variasi bentuk simbol Tuhan yang diyakini dan disembah dalam sitem 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

---

[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.

[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.

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 berkhalwat selama beberapa waktu pada setiap tahun. Kebiasaan menyendiri ini mereka sering sebut sebagai *taḥannuth*.[48]

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 Ṣanam, Waṭan, Nuṣub, Lattā, Uzzah, Manāt, Ḥubal, Wād, Suwa`, Yaghuth, dan Ya`ūq. 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* (تَحَنُّث) berakar kata *ḥinth* (حِنْثٌ). Arti kata *ḥinth* (حِنْثٌ) dalam *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap* adalah dosa. Sedangkan arti kata *taḥannuth* (تَحَنُّث) itu sendiri adalah menjauhkan diri dari berbuat dosa.[49] Sebagian ahli bahasa memaknai kata *taḥannuth* (تَحَنُّث) sebagai sikap penghambaan.[50] Dari pengertian ini, maka kata *taḥannuth* (تَحَنُّث) bisa berarti beribadah yang dilakukan untuk membersihkan dosa-dosa yang telah dilakukan seseorang.

---

[47] Agama Shabi`ah berkembang di Iraq dan dianggap sebagai agama kaum Ibrahim Chaldeans. Lihat: Shafiyur 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 keperyaan 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.

[49] A.W. Munawwir, *Kamus Al- Muanwwir Arab-Indonesia Terlengkap*, Yogyakarta: t.p., 1984, hal. 326.

[50] Ibnu Athir, *al-Kāmil fī Tarīkh*, Beirūt: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1998, Jilid 2, hal. 48.

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 bermakna *taḥannuf* yang maksudnya adalah mengikuti agama hanif atau ajaran Nabi Ibrahim AS yang bersifat monoteisme. *Kedua*, bisa juga bermakna *taḥannuth* 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 *taḥannuth* dalam arti *taḥannuf* 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 *taḥannuth* atau *taḥannuf* sebagai kecendrungan kepada kebenaran sekaligus kritik teologis terhadap penyimpangan simbol-simbol Tuhan yang irasional. Sedangkan *taḥannuth* sebagai ritual atau ibadah, Haekal menjelaskan bahwa *taḥannuth* ini mereka lakukan sebagai upaya meninggalkan penyembahan berhala dan kembali beribadah hanya kepada Tuhan semata. *Taḥannuth* 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 *taḥannuth* atau *taḥannuf* sebagai sistem kepercayaan monoteisme yang mengikuti agama hanif atau ajaran Nabi Ibrahim AS sebelum adanya sistem paganisme pada masyarakat Arab pra-Islam sebagaimana yang dikemukan oleh Ibnu Hajar dan Moenawar Chalil pada pembahasan terdahulu, maka paganisme pada masyarakat Arab pra-Islam bisa dikatakatan sebagai fenomena sinkretisme yakni proses 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 kecendrungannya selalu

---

[51] M. Quraish Shihab, *Membaca Sirah Nabi Muhammad Saw dalam Sorotan Al-Qur`an dan Hadits Shahih*, Jakarta: Lentera Hati, 2011, hal. 45.

[52] Ibnu Ḥajar al- Asqālanī, *Fatḥul Bari*, Beirūt: Dārul Ma'rifah,1379 H, Jilid 1, hal. 23.

[53] Muhammad Husain Haekal, *Sejarah Hidup Muhammad*…, hal. 77.

[54] A. Belford, *The Encyclopedia Americana International Edition*, Connecticut: Grolier Incorporated, 1996, hal. 179.

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 *taḥannuth* sebagai sistem kepercayaan, juga ia termasuk ke dalam sistem ritual. *Taḥannuth* dikatakan sebagai sistem ritual, karena *taḥannuth* 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 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 *taḥannuth* tampak jelas tergambar dalam batasannya yang telah disebutkan oleh Ibnu Hajar terdahulu. *Taḥannuth* 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

---

[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: Routhledge, 2004, hal. 219.

[57] Adapun tata cara tertentu dalam *taḥannuth*, 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 demikan, menurut Haekal yang lebih tepat adalah menganut syari`at tertentu yang berlaku saat itu dan diamalkan secara benar. Lihat: Muhammad Husain Haekal, *Sejarah Hidup Muhammad*…, hal. 77.

[58] Alfred North Withehead, *Religion in the Making*, Newyork: Macmilan, 1926, hal. 10.

[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.

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 masyarakat Arab yang berfikir untuk menolak dan menentang paganisme dalam bentuk *taḥannuth*. *Taḥannuth* inilah yang bisa dikatakan tampil sebagai resistensi terhadap paganisme masyarakat Arab pra-Islam.[64]

Taḥannuth 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 *taḥannuth* sebagaimana yang telah dimaknai oleh Ibnu Hajar bahwa *taḥannuth* bisa berarti *taḥannuf* yaitu kepercayaan pada Tuhan secara hanif (monoteisme) oleh sebagian masyarakat Arab pra-Islam yang sesuai dengan ajaran Nabi Ibrahim AS. Sedangkan rasionalitas dalam *taḥannuth* 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 *taḥannuth* 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 *taḥannuth* atau khalwat yang dilakukan oleh

---

[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.

[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.

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 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 Fihr bin Malik bin An-Nadhr bin Kinanah bin Khuzaimah bin Mudrikah bin Ilyas bin Mudhar bin Nizar bin Ma`ad bin Adnan.[68]

Taḥannuth Muhammad penting disebutkan disini, karena dari *taḥannuth* Muhammad inilah dimulai proses terjadinya resakralisasi simbol Tuhan secara monoteistik dalam bingkai kenabian atau sistem kepercayaan dan ritual yang berdasarkan pada wahyu Tuhan.[69] *Taḥannuth* 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 *taḥannuth* dalam waktu yang cukup lama. Kebiasaan yang dilakukan sebelum *taḥannuth* adalah mempersiapkan bekal yang cukup dari rumah. Biasanya *taḥannuth* 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]

Taḥannuth 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 *taḥannuth* tersebut dilakukan dengan cara berfikir, merenung, tadabbur, dan berdzikir.[71] Tata cara *taḥannuth* yang disebutkan oleh Shihab ini secara umum disebutkan oleh Haekal dengan menyatakan bahwa tata cara *taḥannuth* 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

---

[68] Silsilah atau nasab Nabi Muhammad SAW, lihat: Ibnu Hisham, *Al-Sirah Nabawiyah li Ibni 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.

[71] M. Quraish Shihab, *Membaca Sirah Nabi Muhammad Saw dalam Sorotan Al-Qur`an dan Hadits Shahih…*, hal. 48.

sebagian ulama yang mengatakan dengan syari`at Nabi Musa AS, atau dengan syari`at Nabi Isa AS.[72]

Taḥannuth 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 *taḥannuth* Muhammad yang dikemukakan oleh Muḥammad Said Ramaḍan al-Buthi yakni bahwa *taḥannuth* yang dilakukan oleh Muhammad bertujuan untuk memikirkan esensi penciptaan manusia termasuk dirinya sendiri dan juga untuk memohon pertolongan serta taufik dari Tuhan yang sesungguhnya.[77] Shafiyur Rahman mengatakan bahwa tujuan *taḥannuth* 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 *taḥannuth* 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 *taḥannuth* yang dilakukan oleh Muhammad.[80] Tujuan seperti ini bisa diartikan sebagai motivasi baru yang dapat mentransformasi nilai keburukan menjadi

---

[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, Liminitas 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] Koentjaningrat, *Sejarah Teori Antropologi*, Jakarta: UI Press, 1987, hal. 80.

[77] Muḥammad Said Ramaḍan al-Buthi, *Fiqhus Sirah al-Nabawiyah* , Beirūt: Dārul Fikr, 1999, hal. 92.

[78] Shafiyur Rahman Al-Mubarakfury, *Sirah Nabawiyah*…, hal. 57.

[79] Antonie Wessels, *Biografi Muhammad dalam Penulisan Bahasa Arab Masa Kini*, Bogor: Pustaka Litera Antar Nusa, 2006, hal. 129.

[80] Muhammad Husain Haekal, *Sejarah Hidup Muhammad*…, hal. 78.

kebenaran sebagaimana yang dikemukakan oleh Turner.[81] Jika dikatakan tujuan *taḥannuth* 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 *taḥannuth* yang dilakukan oleh Muhammad yaitu untuk mensucikan nama Tuhan dan kebesaran-Nya.[82]

Dengan demikian, maka pada akhirnya bisa diungkapkan bahwa tujuan *taḥannuth* yang dilakukan oleh Muhammad 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 *taḥannuth* 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 *taḥannuth* Muhammad sakralisasi simbol teologis, maka dapat disebutkan bahwa *taḥannuth* Muhammad merupakan sistem kepercayaan yang bersumber dari agama hanif yang sesuai dengan ajaran Nabi Ibrahim AS, sehingga *taḥannuth* Muhammad termasuk sistem ritual yang lurus dan tidak menyimpang yang dilakukan dengan cara berfikir, bertadabur, dan berzikir. Selain *taḥannuth* Muhammad sebagai resistensi terhadap paganisme masyarakat Arab pra-Islam yang yang bersifat politeistis, *taḥannuth* 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 *taḥannuth* muhammad sakralisasi simbol teologis. Meskipun model dan bentuk simbol teologis keduanya berbeda namun keduanya sama-sama berkoherensi dengan

---

[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.

[83] Hazrat Inayat Khan, *Kesatuan Ideal Agama*…, hal. 203.

bahasa tempat mereka berkembang yaitu bahasa Arab. Misalnya, keduanya menggunakan kata Allah (ٱللَّهُ) dalam bahasa Arab yang artinya Tuhan.[84]

Dari kata Allah (ٱللَّهُ) yang mereka gunakan ini tercermin simbol Tuhan secara bahasa yang mereka sepakati bersama. Meskipun kemudian simbol Tuhan dalam kata Allah (ٱللَّهُ) ini disimpangkan atau diselewengkan oleh sistem kepercayaan paganisme menjadi kata Lattā (ٱللَّٰتَ).[85] Kata Lattā (ٱللَّٰتَ) ini seperti disebutkan dalam Surah al-Najm/53: 19, 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* (رَبٌّ) 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 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]

---

[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 Metaphysic of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of Worldview of Islam*, Kuala Lumpur: ISTAC, 1995, hal. 88.

[89] Ernst Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*…, hal. 12.

[90] A. Chaedar Alwasilah, *Filsafat Bahasa dan Pendidikan*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2010, hal. 11.

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 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.

---

[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.

[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.

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 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

---

[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.

[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.

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 *taḥannuth* Muhammad yang bertujuan untuk sakralisasi simbol Tuhan ke dalam bentuk transenden yang bersifat monoteistis. Pada saat *taḥannuth* 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 esksistensi perwujudan Tuhan semata, bukan sebagai wujud Tuhan itu sendiri.[109]

Contoh simbol verbal tauhid selain kata Allah (اللهُ) di dalam Al-Qur`an yang berjumlah sekitar 2697, juga disebutkan kata *rabb* (رَبٌّ).[110] Secara etimologis kata *rabb* (رَبٌّ) memiliki arti mengurus sesuatu dan memperbaiki.[111] Arti kata *rabb* (رَبٌّ) tersebut sejalan dengan arti yang dikemukakan oleh Al-Utsaimin yaitu bahwa kata *rabb* (رَبٌّ) berarti Tuhan Yang Maha Mengurus dan Yang Maha Memelihara alam semesta beserta isinya.[112]

Menurut Muḥammad Ibnu Jarīr Al-Ṭabarī, kata *rabb* (رَبٌّ) 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 dengan Tuhan, maka kata *rabb* (رَبٌّ) berarti Allah Yang Maha Kuasa, Yang Maha Pengatur, dan Yang Maha Memiliki kekuasaan mutlak terhadap

---

[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 Ḥusain bin Faris Zarkazi, *Maqōyisu Al-Lughoh,* Bairūt: Dār Al-Fikri, 390 H, hal. 313.

[112] Abdullah Ḥaiḍir Al-Uthaimin, *Sharhul Arba`īn Al-Nawāwiyyah*, t.kp: Maktabah Jaliyat Rabwah, 1997, hal. 43.

alam semesta beserta isinya.[113] Sedangkan menurut M. Quraish Shihab, kata *rabb* (رَبٌّ) 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* (رَبٌّ) 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* (رَبٌّ) ini sesuai pula dengan pengertian simbol bukanlah sesuatu yang substansi melainkan sebagai metafora dan bersifat spesial (khusus).[116]

Kekhususan kata *rabb* (رَبٌّ) sebagai simbol verbal Tuhan disebutkan sangat jelas sekali pada wahyu pertama Surah al-`Alaq/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 (اللهُ).[117] Mereka mengaku mengenal Allah dan seringkali bersumpah dengan menggunakan kata Allah (اللهُ) ini.[118] Artinya kekhususan kata *rabb* (رَبٌّ) yang muncul sebagai simbol verbal Tuhan bukan kata Allah (اللهُ) 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* (رَبٌّ) maksudnya adalah Tuhan Muhammad dan bukan Tuhan yang dipercayai dan disembah oleh masyarakat paganisme Arab yang percaya kepada Allah (اللهُ) namun

---

[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* (رَبٌّ) 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* (رَبٌّ) dalam Al-Qur`an muncul sebagai simbol Allah pada wahyu pertama sampai wahyu yang kedelan 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.

[118] Shahih Bin Fauzan Bin Al-Fauzan, *At-Tauhid li al-Shaf al-Awwal al-Ali, Kitab Tauhid* (terjemahan Zaini), Solo: Pustaka Arofah, 2015, hal. 38.

menjadikan-Nya sekutu dengan patung berhala (syirik).[119] Singkatnya simbol verbal tauhid dalam kata *rabb* (رَبٌّ) pada wahyu pertama berfungsi untuk meluruskan keyakinan menyimpang yang dimiliki masyarakat paganisme Arab kepada Allah (اللهُ).

Keyakinan masyarakat paganisme Arab kepada Allah (اللهُ) yang disertai dengan syirik sangat jauh berbeda dengan keyakinan yang dihayati oleh Nabi Muhammad SAW, bagi Shihab alasan inilah yang memunculkan kata *rabb* (رَبٌّ) pada wahyu pertama sebagai simbol verbal Tuhan pertama bukan kata Allah (اللهُ). Menurutnya pula kata *rabb* (رَبٌّ) 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-Laḥab/111 tidak ditemui kata *rabb* (رَبٌّ) ataupun kata Allah (اللهُ); pada wahyu keenam di ayat kedua puluh sembilan dari Surah al-Takwīr/81; pada wahyu ketujuh dalam Surah al-A`lā/87, kata *rabb* (رَبٌّ) dan kata Allah (اللهُ) 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* (رَبٌّ) ataupun kata Allah (اللهُ); 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-`Ādiyāt/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* (رَبٌّ) ataupun kata Allah (اللهُ); wahyu ketujuh belas Surah al-Mā`ūn/107 tidak ditemukan kata *rabb* (رَبٌّ) ataupun kata Allah (اللهُ); dan pada wahyu yang kedelapan belas di ayat pertama dari Surah al-Fīl/105.[120]

Dari wahyu pertama sampai kedelapan belas yang menyebutkan kata *rabb* (رَبٌّ) 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

---

[119] Sayyid Quṭb, *Fī Ẓilāl Al-Qur`ān*, Beirūt: Dār Al-Shurūq, 1412 H/ 1992 M, Jiilid VI, hal. 207. Lihat juga: Sayyid Quthb, *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.

[120] M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur`an Tafsir Maudhu`i atas Pelbagai Persoalan Umat*..., hal. 23-24.

sebut dengan kata Allah (ﷲ).[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 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* (رَبٌّ), 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* (رَبٌّ) 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* (رَبٌّ) 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* (رَبٌّ) 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* (رَبٌّ). Dengan demikian, maka fungsi repsentasi simbol verbal tauhid pada kata *rabb* (رَبٌّ) menjadi terpenuhi sebagai fungsi intuisi atau *intuition function* yakni fungsi simbol sebagai

---

[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.

[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.

pengingat bagi manusia akan hakikat adanya Tuhan yang sebenarnya.[127] Artinya juga bahwa fungsi religius simbol pada kata *rabb* (رَبٌّ) menjadi sempurna sebagai media penting untuk dapat mengenal Allah.[128] Serta dengan simbol verbal tauhid pada kata *rabb* (رَبٌّ) dapat lebih mengetahui kesakralan atau kesucian Tuhan yang sesungguhnya.[129]

Terjadinya sakralisasi simbol tauhid pada kata *rabb* (رَبٌّ) 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 (اللهُ) 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 (اللهُ) yang disimpangkan oleh paganisme masyarakat Arab pra-Islam muncul kembali simbol verbal tauhid dalam kata *aḥad* (اَحَدٌ). Kata ini terulang di dalam Al-Qur`an sebanyak 85 kali. Kata *aḥad* (اَحَدٌ) diartikan esa yang maksudnya adalah Allah Maha Esa dalam zat-Nya, sifat-Nya, perbuatan-Nya, dan Maha Esa dalam menyembah-Nya. Jika kata *rabb* (رَبٌّ) tampil pada wahyu pertama sampai wahyu yang kedelapan belas sebagai simbol verbal tauhid pertama, maka kata *aḥad* (اَحَدٌ) juga tampil sebagai simbol verbal tauhid yang berikutnya pada wahyu yang kesembilan belas yakni di ayat kesatu dan keempat dari Surah al-Ikhlaṣ/112.[132]

Kata *aḥad* (اَحَدٌ) dalam Surah al-Ikhlaṣ/112 disebutkan oleh Shihab bisa berfungsi sebagai nama dan sifat. Namun jika kata *aḥad* (اَحَدٌ) dijadikan sebagai sifat, maka menurutnya kata *aḥad* (اَحَدٌ) tersebut hanya diperuntukan Allah saja. Maksudnya adalah hanya Allah saja yang mempunyai sifat *aḥad* (اَحَدٌ) atau bersifat tersendiri. Sehingga tujuan utama dari kata *aḥad* (اَحَدٌ) yang disebutkan dalam Surah al-Ikhlaṣ/112 ini menjadi jelas untuk memperkenalkan Allah sebagai Tuhan Yang Maha Esa kepada Nabi Muhammad dan menyampaikannya kembali kepada manusia agar

---

[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.

[132] M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur`an Tafsir Maudhu`i atas Pelbagai Persoalan Umat*..., hal. 24-33.

mengimaninya dan menjadikan-Nya satu-satunya Tuhan yang disembah.[133]

Pada kata *aḥad* (اَحَدٌ) dari Surah al-Ikhlaṣ/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 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* (اَحَدٌ) sama dengan fungsi intuisi atau fungsi religius simbol verbal tauhid pada kata *rabb* (رَبٌّ). Secara umum bisa dikatakan bahwa simbol verbal tauhid pada kata *aḥad* (اَحَدٌ) juga hanya sebagai lambang esksistensi perwujudan Tuhan semata, bukan sebagai wujud Tuhan itu sendiri.[136]

Selain sebagai lambang esksistensi perwujudan Tuhan, simbol verbal tauhid dalam kata *aḥad* (اَحَدٌ) 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 manusa sebagai ciptaan-Nya; serta menjadi sumber pedoman dalam bentuk peribadatan yang dilakukan secara ikhlas

---

[133] M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an Volume 15*…, hal. 714-716.

[134] Sayyid Quṭb, *Fī Ẓilāl Al-Qur`ān Jiilid VI*..., hal. 219. Lihat juga: Sayyid Quthb, *Tafsir Fi Zhilalil Qur`an Di Bawah Naungan Al-Qur`an Jilid 12*..., hal. 375.

[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.

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 mengharapkan hidup mulia.[138] Artinya secara sosiologis arus balik dari simbol verbal tauhid pada kata *aḥad* (اَحَدٌ) 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* (اَحَدٌ) 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* (اَحَدٌ) 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* (اَحَدٌ) yang memberikan isyarat bahwa ia lebih memilih Tuhan Yang Maha Esa ketimbang berhala-berhala majikannya.[141]

Dari pembahasan mengenai simbol verbal tauhid setelah kenabian Muhammmad di atas, maka dapat diungkap bahwa simbol verbal tauhid ialah simbol ajaran tauhid dengan menggunakan lambang yang berupa kata-kata (verbal) sebagai metafora yang bersifat spesial serta memiliki makna yang sangat variatif. Di antara contoh simbol verbal tauhid setelah kenabian Muhammmad seperti kata *rabb* (رَبٌّ) yang artinya Tuhan Yang Maha Mendidik dan kata *aḥad* (اَحَدٌ) yang artinya Tuhan Yang Maha Esa yang meliputi keesaan wujud atau zat-Nya, keesaan sifat-sifat-Nya,

---

[137] Sayyid Quṭb, *Fī Ẓilāl Al-Qur`ān Jiilid VI...*, hal. 220. Lihat juga: Sayyid Quthb, *Tafsir Fi Zhilalil 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.

[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.

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 (اللهُ) 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 pembahasanya 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 bentuk yang digunakan sebagai perwakilan satu aspek tertentu yang ada dalam suatu masyarakat seperti aspek kegamaannya, maka simbolisasai 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 lāilāha illallāh wa ashhadu anna Muḥammadan rasūlullāh* (أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُوْلُ اللهِ). 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 lāilāha illallāh* (أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ). 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

---

[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.

[143] Collin Cobuild, *English Language Dictionary*…, hal. 1482.

diucapkan dalam kalimat kedua yakni *wa ashhadu anna Muḥammadan rasūlullāh* (وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُوْلُ اللهِ). 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 keberagamaan mereka terhadap ajaran tauhid, selain sebagai syarat menjadi seorang muslim.[145]

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 رَضِىَ اللهُ عَنْهُ أَيْضاً قَالَ : بَيْنَمَا نَحْنُ جُلُوْسٌ عِنْدَ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَاتَ يَوْمٍ إِذْ طَلَعَ عَلَيْنَا رَجُلٌ شَدِيْدُ بَيَاضِ الثِّيَابِ شَدِيْدُ سَوَادِ الشَّعْرِلاَ يُرَى عَلَيْهِ أَثَرُ السَّفَرِوَلاَ يَعْرِفُهُ مِنَّا أَحَدٌ حَتَّى جَلَسَ إِلَى النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم فَأَسْنَدَ رُكْبَتَيْهِ إِلَى رُكْبَتَيْهِ وَوَضَعَ كَفَّيْهِ عَلَى فَخِذَيْهِ وَقَالَ: يَا مُحَمَّد أَخْبِرْنِى عَنِ اْلإِسْلاَمِ فَقَالَ رَسُوْلُ اللهِ صلى الله عليه وسلم : اْلإِسِلاَمُ أَنْ تَشْهَدَ أَنْ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُوْلُ اللهِ وَتُقِيمَ الصَّلاَةَ وَتُؤْتِىَ الزَّكَاةَ وَتَصُومَ رَمَضَانَ وَتَحُجَّ الْبَيْتَ إِنِ اسْتَطَعْتَ إِلَيْهِ سَبِيلاً. قالَ: صَدَقْتَ. قالَ: فَعَجِبْنا لَهُ يَسْأَلُهُ وَيُصَدِّقُهُ, قالَ: فَأَخْبِرْنِى عَنِ الإيمانِ. قالَ: أَنْ تُؤْمِنَ بِاللهِ وَمَلاَئِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَاليَوْمِ الآخِرِ وَتُؤْمِنَ بِالْقَدَرِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ.قالَ: صَدَقْتَ, قالَ: فَأَخْبِرْنى عَنِ الإحسانِ قالَ: أَنْ تَعْبُدَ اللهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فإِنَّهُ يَرَاكَ. قالَ: فَأَخْبِرْنى عَنِ السَّاعةِ. قالَ: مَا الْمَسْؤُولُ عَنْها بِأَعْلَمَ مِنَ السَّائِلِ. قالَ: فَأخْبِرْنى عَنْ أَمَاراتِها. قالَ: أَنْ تَلِدَ الأَمَةُ رَبَّتَهَا وَأَنْ تَرَى الْحُفَاةَ الْعُرَاةَ الْعَالَةَ رِعَاءَ الشَّاءِ يَتَطاوَلُونَ

[144] Zaim Elmubarok, *Mengenal Islam*, Semarang: UPT MKU UNNES, 2008, hal. 5.
[145] John A. Saliba, *Homo Religiosus in Mircea Eliade*…, hal. 83.
[146] Muhammad Husain Haekal, *Sejarah Hidup Muhammad*…, hal. 77.

فِي الْبُنْيَانِ. قالَ: ثُمَّ انْطَلَقَ فَلَبِثْتُ مَلِيًّا. ثُمَّ قالَ لى: يا عُمَرُ أَتَدْرِى مَنِ السَّايِلُ قُلتُ: اللهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ. قالَ: 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, beritahukan*lah *kepadaku mengenai Islam?." Rasulullah SAW menjawab:"Islam yakni 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 melaksanakanya,* 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)

---

[147] Muslim Ibnu al-Ḥajjaj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Beirūt: Dār al-Fikr, 1420 H, Juz 1, hal. 102, no. hadis 20, bab *Bayān Arkān al-Islām*.

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 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.

---

[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 Hisham 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.

[151] Komaruddin Hidayat, *Menafsirkan Kehendak Tuhan*, Jakarta: TERAJU, 2004, Cetakan II, hal. 190.

Jika pada pembahasan mengenai simbol verbal tauhid setelah kenabian Muhammmad terdahulu mengungkap beberapa simbol verbal ajaran tauhid dalam sebuah kata seperti kata Allah (اللهُ), kata *rabb* (رَبٌّ), dan kata *aḥad* (اَحَدٌ), 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 lāilāha illallāh* (أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ). 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 (اللهُ), kata *rabb* (رَبٌّ) dan kata *aḥad* (اَحَدٌ) 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] 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

---

[152] Y. A. Piliang, *Post Realitas: Realitas Kebudayaan dalam Era Post Metafisika*,Yogyakarta: Jalasutra, 2010, hal. 21.

[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

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 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 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

---

[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.

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 *ḥilf al-fuḍul* bersama masyarakat Arab sebelum kenabian. Contoh lainnya juga sebelum kenabian Muhammad ikut serta dalam musyawarah peletakan *ḥajar 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]

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-Laḥab/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

---

[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.

[163] M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur`an Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 1993, hal. 23.

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-Fīl/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 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-Ikhlaṣ/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

---

[164] Sayyid Quṭb, *Fī Ẓilāl Al-Qur`ān Jiilid VI*..., hal. 210. Lihat juga: Sayyid Quthb, *Tafsir Fi Zhilalil 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.

[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.

sosial-budaya di Mekah. Ketiga fase ini pada awalnya menjadikan teks Al-Qur`an terikat dengan sosial-budaya tempat turunnya sehingga ia membentuk dan mengkontruksikan dirinya secara struktural 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 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*

---

[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.

[175] Kuntowijoyo, *Paradigma Islam Interpretasi Untuk Aksi*…, hal. 229.

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* (رَبَّ هَذَا البَيْتِ) yang artinya Tuhan pemilik rumah ini. Kalimat ini merupakan simbol Allah yang maksudnya secara normatif adalah perintah untuk menyembah Allah semata bukan untuk meyembah Ka`bah atau rumah-Nya 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]

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 اللهُ).[182]

Kalimat *lā ilāha illallāh* (لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ) 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

---

[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.

[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-Ṭullāb*, Beirūt: Dār al- `Ilmi, 1967, hal. 972.

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/26: 214-216.[184]

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 nahiy 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 simbolik yang tidak bisa lepas dari

---

[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.

[185] Ernst Cassirer, *An Essay on Man; an Introduction to a Philoshopy of Human Culture*, New York: New Heaven, 1994, hal. 23.

sistem simbol yang ada pada umumnya sebagaimana yang terjadi dalam sepanjang sejarah manusia.[186]

Apabila simbolisasai 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 simbolisasai 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-niali ajaran tauhid dalam simbol-simbol tauhid bukanlah suatu proses simbolik yang bersifat absurditas atau irasional, akan tetapi justru merupakan proses rasionalisasi yang kemunculannnya dilatarbelakangi oleh adanya sistem simbol kaum paganisme di Mekah saat itu yang tidak masuk akal.[190]

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 Tuham. 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

---

[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 Metodelogisnya," 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.

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 sebenranya 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 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

---

[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.

[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 Amstrong, *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, Budhism, Islam*, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, Inc., 1963, hal. 1.

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, 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 yang termanifestasi oleh-Nya.[203] Sakral yang ada pada

---

[198] Moenawar Chalil, *Kelengkapan Tarikh Nabi Muhammad Shallallahu Alaihi Wasallam*…, hal. 25-29.

[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.

[203] Mircea Eliade, *Pattern in Comparative Religion*, Lincoln and London: University of Nebraska Press, 1996, hal. 176. Lihat juga: Aning Ayu Kusumawati, "Nyadran

simbol tauhid secara teologis ini seperti kata *rabb* (رَبٌّ) 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 manuisa 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 soiologis serta 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]

---

sebagai Realitas yang Sakral: Perspektif Mircea Eliade," dalam *Jurnal Thaqāfiyyāt*, 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.

[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 kemanusian (humanistik) demi

Pembahasannya diinterkoneksikan 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]

Adapun pembahasannya berkisar pada simbol sakral tauhid sebagai realitas kebenaran Tuhan, keberadaan alam semesta, dan eksitensi 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 Eksitensi 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]

---

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`rūf` nahi 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.

[210] Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981, hal. 168-169. Lihat juga: Seyyed Hossein Nasr, *Ensiklopedi Tematis*

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 menyayangkan 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 manusia untuk mengeksploitasinya demi memenuhi kebutuhan mereka.[212]

Eksploitasi oleh manusia terhadap alam di atas menjadi proses desakralisasi yang berlanjut kepada sekulerisasi 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* (الْبَاطِنُ) artinyaYang Maha Batin (tersenbunyi), namun juga bersifat *al-Ẓahiru* (الظَّاهِرُ), 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

---

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.

[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 Kehendak Tuhan*…, hal. 193.

[215] Mircea Eliade, *The Sacred & The Profane The Nature of Religion*…, hal. 37.

yang diwakilkan oleh sesuatu menjadi tidak 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 *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 فَيَكُوْنُ 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

---

[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.

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 penggunanya 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]

Misalnya pada mulanya simbol tauhid hanya diketahui dan diyakini kesakralannya secara individual oleh Nabi Muhammad SAW setelah menerima wahyu atau pada masa awal kenabiaannya di Mekah seperti simbol Tuhan dalam kata Allah (اللهُ), kata *rabb* (رَبٌّ), dan kata *aḥad* (اَحَدٌ), serta dalam kalimat tauhid *lā ilāha illallāh* (لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ).[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 رَّسُوْلُ اللهِ) 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 رَّسُوْلُ اللهِ) 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 soiologis ke arah fungsi profetiknya.[225] Fungsi profetik simbol sakral tauhid secara khusus akan dikemukakan pada anak sub bab kemudian.

---

[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.

[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.

Gambaran umumnya yakni simbol sakral tauhid yang berfungsi secara profetik melibatkan ketiga variabel tersebut di atas baik secara teologis maupun sosiologis yang terjalin dalam 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 desakralisai, seperti desakralisai 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 baliknya 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 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 desakralisai, misalnya desakralisai 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

---

[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.

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 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 prilaku kognitif untuk mengembangkan ilmu pengetahuan dan meningkatkan kualitas keimanan pemeluk agama.[236]

---

[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.

[235] A. A. Berger, *Pengantar Semiotika: Tanda-tanda Dalam Kebudayaan Kontemporer*…, hal. 28.

[236] Ernst Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*…, hal. 56.

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 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 tekhnis.[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 tekhnis seperti ritual atau ibadah. Dan *Ketiga*, simbol sakral tauhid secara teologis dapat berfungsi mentrasformasikan 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 fungsi yang pertama ini dimulai

---

[237] Hari Susanto, *Mitos Menurut Pengertian Mircea Eliade*…, hal. 62.

[238] John A. Saliba, *Homo Religiosus in Mircea Eliade*…, hal. 54-57.

[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.

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 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

---

[243] M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur`an Tafsir Maudhu`i atas Pelbagai Persoalan Umat*..., hal. 15.

[244] Komaruddin Hidayat, *Menafsirkan Kehendak Tuhan*…, hal. 7.

[245] M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur`an Tafsir Maudhu`i atas Pelbagai Persoalan Umat*..., hal. 28.

[246] Komaruddin Hidayat, *Menafsirkan Kehendak Tuhan*…, hal. 12.

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 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]

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 kemulian dan keagungang-Nya. Sedang fungsi ekspreinya adalah berperilaku atau berakhlak dengan nama dan sifat-sifat-Nya yang terpuji. Adapun fungsi koseptualnya adalah semakin dalam pengetahuan tentang *ma`rifah* kepada Allah SWT.[251] Demikan 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 tekhnis 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,

---

[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.

[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 Ahwāl wa Ṣoliḥul Aqwāl wal A`māl,* Qōhirah: Muassasah Iqra`, 1426 H/ 2005 M, hal. 18.

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 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 اللهِ) 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-Fatiḥah/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 tauhid secara teologis sebagai pelengkap suatu tindakan praktis yang bersifat tekhnis seperti ritual atau ibadah.

Adapun selanjutnya adalah penjelasan tentang fungsi simbol sakral tauhid secara teologis yang ketiga. Fungsi simbol sakral tauhid secara

---

[252] Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysic of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of Worldview of Islam*…, hal. 101.

[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 Matinya 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.

teologis yang ketiga yaitu dapat mentrasformasikan 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 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 mentrasformasikan sesuatu yang profan menjadi sakral. Hanya saja fungsi teologis tersebut terikat oleh adanya intervensi Tuhan atau terjadinya perubahan simbol sakral tauhid yang

---

[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.

[263] Komarudin Hidayat, "Sakral dan Profan," dalam *https://nasional.sindonews.com/read/1231400/18/sakral-dan-profan-1502983114*. Diakses pada 18 Agustus 2017.

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 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 manjadi 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

---

[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.

[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.

malaikat Jibril AS; dan pada Surah al-Fatḥ/48: 29 yang berbunyi *Muḥammadur rasūlullāh* (مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللهِ) 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 *Muḥammadur rasūlullāh* atau Muhammad 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 mentrasformasikan sesuatu yang profan menjadi sakral karena adanya manifestasi dari Allah SWT. Tiga fungsi simbol sakral tauhid secara teologis ini contohnya adalah kasus Nabi Muhmmad itu sendiri yang berawal dari yang profan sebagi 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 sebagi arah kiblat untuk kesempurnaan ibadah shalat atau haji.

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

---

[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-Suhrawardi-Ibn 'Arabi*, New York: Aravanbooks Delmar, 1997, hal. 53.

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]

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

---

[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.

[280] Lelly Arrianie, *Komunikasi Politik*, Bandung: Widya Padjadjaran, 2010, hal. 29.

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 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

---

[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.

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 dakwah di Mekah. Pada priode 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 priode 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, Bilai 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 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

---

[287] Amrullah Achmad, *Dakwah Islam dan Perubahan Sosial; Seminar dan Diskusi*…, hal. 24.

[288] Shafiyur Rahman Al-Mubarakfury, *Sirah Nabawiyah*…, hal. 69.

[289] Ibnu Hisham, *Al-Sirah Nabawiyah li Ibni 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.

[290] Ibnu Hisham, *Al-Sirah Nabawiyah li Ibni Hisham*..., Jilid 1, hal. 262.

[291] M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur`an Tafsir Maudhu`i atas Pelbagai Persoalan Umat*..., hal. 319 & 326.

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 disimpukan 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 konstitutif; sebagai umat yang menjujung 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]

---

[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.

[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.

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 grop) 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]

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 dilakukuan 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 esksistensinya 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

---

[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.

[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*, Beirūt: Dārul `Aṣimah, 1419 H, hal. 11. Lihat juga: M. Hasbiy Asy-shidiqiy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Tauhid/kalam*, Semarang: Pustaka Risky, 2009, hal. 5.

Islam meninggalkan keyakinannya dan melepaskan identitasnya sebagai umat yang berakidah tauhid.[303]

Meskipun demikan, 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 mefungsikan simbol ekpresif 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 ekpresif 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 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

---

[303] Muhammad Husain Haekal, *Sejarah Hidup Muhammad*…, hal. 105.

[304] Lelly Arrianie, *Komunikasi Politik*..., hal. 29.

[305] Ibnu Hisham, *Al-Sirah Nabawiyah li Ibni 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.

[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.

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 profetik ini tercipta setelah terjadinya fungsi sosiologis simbol sakral tauhid sebagai media dakwah oleh Rasulululllah SAW. Dakwah ini memfungsikan simbol sakral tauhid yang profetik ke dalam bentuk simbol moral atau bersifat normatif yang diformulasikan sebagai simbol *amar ma`ruf nahiy munkar* (perintah untuk menyeru kepada kebaikan dan mencegah kemunkaran).

Singkatnya fungsi sosiologis simbol sakral tauhid yang profetik di Mekah sebelum hijrah Rasululllah 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

---

[310] Yusuf Al-Qaradhawi, *Fiqhul Jihad*, Qōhirah: Maktabah Wahbah, 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.

muncul atas ajaran tauhid dengan misi menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusian 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 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. Kecendrungannya 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 dielaborasikan 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.

Dengan demikian, maka fungsi profetik simbol sakral tauhid dalam dua kalimat syahadat selain bersifat normatif juga bisa diorientasikan kepada tiga term yaitu transenden, hunanisasi, dan liberasi. Tujuan

---

[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.

[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.

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 tekhnis seperti ritual atau ibadah; dan juga bisa mentrasformasikan 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 kaum muslimin; dan juga dapat menjadi sarana memelihara identitas komunitas kaum muslimin.

Secara teologis dan sosiologis fungsi profetik simbol sakral tauhid di Mekah telah terealisir 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 dibatasai 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]

---

[317] Kuntowijoyo, *Paradigma Islam Interpretasi Untuk Aksi*…, hal. 316.
[318] Komaruddin Hidayat, *Menafsirkan Kehendak Tuhan*…, hal. 212.

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 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 subtansinya adalah nilai profetik (kenabian) yang dimiliki Nabi Muhammad SAW sebagai *raḥmatan lil `ālamīn*. Kedudukannya ini dielaborasikan olehnya baik di Mekah maupun di Madinah melalui sunnahnya guna mengimplementasikan moralitas atau nilai-nilai luhur kemanusian 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 لأُتَمِّمَ مَكَارِمَ الأَخْلَاقِ .[322]

Sesungguhnya aku diutus untuk menyempurnakan kemulian akhlak. (HR. Bukhari)

---

[319] Sayyid Quṭb, *Al-`Ādalah Al-Ijtimā`iyyah Fī Al-Islām*, t.kp. Dār al-Katib al-`Arabī, t.t., hal. 56. Lihat juga: Sayyid Quthb, *Keadilan Sosial dalam Islam*, hal. 63.

[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.

Hadits di atas mengakhiri pembahasan mengenai fungsi profetik simbol sakral tauhid dalam dua kalimat syahadat. Dari pembahasan tersebut dapat diungkap bahwa fungsi 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 melegitimasinya kemudian menjadi lebih sakral lagi karena fungsi profetiknya 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.

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

---

[323] Komarudin Hidayat, "Sakral dan Profan," dalam *Sindonews*…, hal. 11.
[324] Syafrudin, *Sosial Buadaya Dasar*…, hal. 25.

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 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] Keniscayan 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

---

[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.

[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.

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 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 khaīrat*, toleransi atau *tasāmuh*, dan *istiqōmah*.[335] Sedangkan nilai kemanusian lain yang bersifat eksternal seperti membentuk persatuan kebangsaan atau *ukhuwah waṭaniyah* 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 kemanusian direalisasikan oleh Rasulullah SAW bersama masyarakat muslim dengan masyarakat Madinah lainnya sebagai upaya untuk mengintegrasikan mereka ke dalam satu sistem *nubuwah* (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 ekslusif 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 yang belum pasti kebenarannya.[337] Sedangkan secara represif, misalnya

---

[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.

[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.

[337] Yusuf Al-Qaradhawi, *Islam Inklusif dan Ekslusif* (terjemahan Nabhani Idris), Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2008, hal. 48-59.

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 *nubuwah* (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 fugsinya.[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 preventif, represif, dan persuasif yang didasari Al-Qur`an dan Sunnah sehingga kemudian membentuk tatanan masyarakat yang ideal dibawah naungan sistem *nubuwah* (kenabian) atau bersifat profetik. Dalam konteks sakralisasi simbol tauhid di Madinah, maka sistem *nubuwah* 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

---

[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.

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 kesakralam 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 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. Perisitwa pembangunan masjid Nabawi ini tercatat dalam hijrahnya Rasulullah SAW dari Mekah ke Yastrib (madinah). Masjid yang dibangun saat itu

---

[341] Kuntowijoyo, *Paradigma Islam Interpretasi Untuk Aksi*…, hal. 316.

[342] Kuntowijoyo, *Paradigma Islam Interpretasi Untuk Aksi*…, hal. 167 dan 229-230.

[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 Marianto), Yogyakarta: Tiara Wacana, 2010, hal. 28.

[346] Kuntowijoyo, *Paradigma Islam Interpretasi Untuk Aksi*…, hal. 316.

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 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 yamg diriwayatkan oleh Bukhari dari Abu Sa`id al-Khudri RA, sebagai berikut:

عَنْ أَبِى سَعِيدٍ الْخُدْرِىَّ رَضِىَ اللَّهُ عَنْهُ، عَنْ النَّبِىِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: لاَ تُسَافِرْ الْمَرْأَةُ يَوْمَيْنِ إِلاَّ مَعَهَا زَوْجُهَا أَوْ ذُو مَحْرَمٍ، وَلاَ صَوْمَ فِى يَوْمَيْنِ: الْفِطْرِ وَالأَضْحَى، وَلاَ صَلاَةَ بَعْدَ صَلاَتَيْنِ: بَعْدَ الصُّبْحِ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ، وَبَعْدَ الْعَصْرِ حَتَّى تَغْرُبَ، وَلاَ تُشَدُّ الرِّحَالُ إِلاَّ إِلَى ثَلاَثَةِ مَسَاجِدَ: مَسْجِدِ الْحَرَامِ وَمَسْجِدِ الأَقْصَى وَمَسْجِدِى[349]

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.

Kemuliaanya atau kesakralannya disimbolkan atau dilambangkan dengan kegiatan spritual keagamaan yang bersifat transenden seperti shalat, berdzikir, berdoa pada Allah, atau membaca Al-Qur`an. Kesakralannya ini dibarengi dengan fungsi sosialnya lainnya yang pofan

---

[347] Muhammad Husain Haekal, *Sejarah Hidup Muhammad*…, hal. 196.

[348] Emile Durkheim, *The Elementary Forms of The Religious Life*…, hal. 36.

[349] Abū Abdillāh Muḥammad Ibn Ismā'īl Al-Bukhārī, *Ṣaḥīh Al- Bukhārī*, Libanon: Dār al-Ilm, t.t., Juz 2, hal. 106, no. hadits 1122.

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 masayarakat 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 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 kebebesan 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,

---

[350] Sidi Gazalba, *Mesjid: Pusat Ibadat dan Kebudayaan Islam*, Jakarta: Pustaka al-Husna,1994, hal. 322.

[351] *Al-Sirah Nabawiyah li Ibni Hisham*…, hal. 200. Lihat juga: Ibnu Hisyam, *Sirah Nabawiyah Ibnu Hisyam*…, Buku Pertama, hal. 206-207.

[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.

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 kemanusian. Kepentingan-kepentingan manusia dalam proses tersebut merupakan sesuatu 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 Rasulululllah SAW meskipun pada awalnya beroientasi 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 kemanusian dan kemerdekaan.

---

[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.

[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 diinterkoneksikan 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 interkonektif yang merumuskan kritik Al-Qur`an terhadap sinkretisme dan sakralisasi simbol tauhid ini, kemudian menggunakan metode tafsīr mauḍū'ī (tematik) untuk memperhatikan dan menganalisis penafsiran-penafsiran mengenai ayat-ayat Al-Qur`an yang

[1] Kajian studi keislaman terutama ilmu tafsir Al-Qur`an yang diintegrasikan dan diinterkoneksikan dengan teologi, sosiologi, dan antropologi budaya merupakan bagian dari paradigma integratif dan interkonektif. Lihat: M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi:Pendekatan Integratif-Interkonektif*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006, hal. 404. Lihat juga: M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002, hal. 18.

berhubungan dengan kritik 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.

a. *Ayah* (آيَةٌ) atau Tanda

Kata *ayah* (آيَةٌ) 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

---

[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-Aṣfahānī, *Mu`jam Mufradāt Alfāẓ Al-Qur`ān, Beirūt: Dār al-Fikr*, t.t., hal. 34. Lihat juga: Muḥammad Fūaḏ Abd al-Bāqi, *Al-Mu'jam Al-Mufahras li Alfāẓ Al-Qur`ān Al- Karīm,* Qāhirah: Dār al-Hadīth, 1422 H/2001 M, hal. 103-108. Dan juga: A.W. Munawwir, *Kamus Al- Muanwwir Arab-Indonesia Terlengkap*, Yogyakarta: t.p., 1984.

[5] Muhammad Zarkasyi, *Al-Burhān fī `Ulūmil Qur'ān*, Beirūt: t.kp., 1972, Jilid 1, hal. 363.

[6] Al-Raghīb Al-Aṣfahānī, *Mu`jam Mufradāt Alfaẓ Al-Qur'ān...,* hal. 34.

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* (اَيَةٌ) dan derivasinya disebutkan sebanyak 382 kali.[8]

Secara umum kata *ayah* (اَيَةٌ) 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* (اَيَةٌ). Sedangkan *signifie* atau yang ditandai (petanda) adalah kekuasaan dan kebesaran Allah SWT.[9]

Apabila berpijak pada konsepsi di atas, maka sebenarnya semua kata *ayah* (اَيَةٌ) 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* (سُوْرَةٌ) 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* (سُوْرَةٌ) tersebut belum ditemukan dalam Al-Qur`an yang mewakili term simbol. Oleh karena itu sebagai catatan tambahan sebelum pembahasan mengenai kata *ayah* (اَيَةٌ) sebagai term simbol dalam Al-Qur`an, maka terlebih dahulu dijelaskan secara umum kata *sūrah* (سُوْرَةٌ) yang dimaksud.

Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia *sūrah* (سُوْرَةٌ) atau surat diartikan sebagai bagian atau bab dalam Al-Qur`an yang terdiri dari 114 surat.[11] Dalam arti yang lainnya, *sūrah* (سُوْرَةٌ) atau surat secara bahasa berarti mulia, derajat atau tingkat dari sebuah bangunan. *Sūrah* (سُوْرَةٌ) atau surat disebutnya dari bagian Al-Qur`an ini menunjukkan karena kemuliaanya. Jika diibaratkan Al-Qur`an ini adalah sebuah bangunan, maka *sūrah* (سُوْرَةٌ) ini adalah tingkat-tingkatnya.[12] Arti yang lain *sūrah* (سُوْرَةٌ) adalah sesuatu

---

[7] Suyuṭi, *Al-Itqān*, Beirut: t.kp., 1967, Jilid 1, hal. 145.

[8] Muḥammad Fūad `Abd al-Bāqi, *Al-Mu'jam Al-Mufahras li Alfāẓ 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.

[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: Kopertaies IV Press, 2010, hal. 234.

yang sempurna atau lengkap.[13] Sedangkan secara istilah *sūrah* (سُوْرَةٌ) atau surat adalah kumpulan atau jumlah ayat-ayat yang memiliki permulaan dan akhiran.[14]

Dari pengertian *sūrah* (سُوْرَةٌ) atau surat di atas apabila dikaitkan dengan kata *ayah* (اَيَةٌ) dan term simbol dalam Al-Qur`an, maka kata *sūrah* (سُوْرَةٌ) 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* (سُوْرَةٌ) tidak ditemukan dalam Al-Qur`an yang mewakili term simbol, meskipun kata *sūrah* (سُوْرَةٌ) ini terulang sebanyak sepuluh kali yaitu satu kali pada Surah al-Baqarah/2: 22; empat kali pada Surah al-Taubah/9: 64, 86, 124, dan 127; satu kali pada Surah Yūnus/10: 38; satu kali pada Surah al-Nūr/24: 1; dua kali pada Surah Muhammad/47: 20; dan satu kali pada Surah Hūd/11: 13.[15]

Dengan demikian, kata *sūrah* (سُوْرَةٌ) secara khusus tidak ditemukan contoh ayatnya dalam Al-Qur`an yang menjadikannya sebagai term simbol dalam Al-Qur`an. Berbeda dengan kata *ayah* (اَيَةٌ), 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* (اَيَةٌ) secara umum sebagai term simbol dalam Al-Qur`an adalah sebagai berikut:

وَكَأَيِّن مِّنْ ءَايَةٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ ١٠٥

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* (اَيَةٌ) 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* (اَيَةٌ) ini dengan mengatakan bahwa manifestasi Allah pada tanda-tanda-Nya yang terbentang selalu di langit maupun di bumi. Tanda-tanda kebesaran

---

[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.

[15] Muḥammad Fūad `Abd al-Bāqi, *Al-Mu'jam Al-Mufahras li Alfāẓ 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.

Allah tersebut dapat berupa cakrawala langit yang teratur; kesempurnaan hukum-hukum alam yang ditentukan-Nya; dan juga proses kehidupan manusia.[17]

Dari penjelasan kata *ayah* (ءَايَةٌ) 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* (ءَايَةٌ) adalah tanda kekuasaan atau kebesaran Allah, maka kata *ayah* (ءَايَةٌ) ini sinonim dengan simbol dalam pengertian sebagai suatu bentuk, tanda, atau lambang yang digunakan untuk mewakili sesuatu.[18]

Secara khusus kata *ayah* (ءَايَةٌ) 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:

1) Dalam Surah al-Baqarah/2: 248 pada potongan ayat yang berbunyi:

   ...إِنَّ ءَايَةَ مُلْكِهِۦٓ أَن يَأْتِيَكُمُ ٱلتَّابُوتُ ...

   ...*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* (ءَايَةٌ) yang berarti tanda dalam potongan ayat di atas merupakan term simbol untuk mewakili tanda kekuasaan Bani Israil dengan kedatangan peti yang menyimpan Taurat (Tabut) kepada mereka.

2) Dalam Surah Ali Imrān/3: 13 pada potongan ayat yang berbunyi:

   قَدْ كَانَ لَكُمْ ءَايَةٌ فِى فِئَتَيْنِ ٱلْتَقَتَا ۖ ...

   Sesungguhnya telah ada tanda bagi kamu pada dua golongan yang telah bertempur... (Ali Imrān/3: 13)

---

[17] Hamka, *Tafsir Al- Azhar Juzu`XIII*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1987, hal. 48.

[18] Collin 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.

Menurut Ibnu Kathīr bahwa kedua golongan yang bertempur dalam ayat di atas adalah kelompok muslim dan kafir saat perang Badar.[20] Jadi, kata *ayah* (اٰيَةٌ) disini digunakan sebagai term simbol yang mewakili adanya dua golongan yang berperang yakni golongan kafir dan golongan muslim.

3) Dalam Surah Ali Imrān/3: 41 sebagai berikut di bawah ini:

قَالَ رَبِّ ٱجۡعَل لِّيٓ ءَايَةٗۖ قَالَ ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ ٱلنَّاسَ ثَلَٰثَةَ لَيَالٖ سَوِيّٗا 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* (اٰيَةٌ) 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* (اٰيَةٌ) bagi Nabi Zakaria ini merupakan simbol nonverbal yaitu Nabi Zakaria AS tidak dapat berkata-kata selama tiga malam padahal dalam kondisi sehat.

4) Dalam Surah al-A`rāf/7: 73 pada potongan ayat yang berbunyi:

... هَٰذِهِۦ نَاقَةُ ٱللَّهِ لَكُمۡ ءَايَةٗۖ ...

...Ini seekor unta betina dari Allah yang menjadi tanda bagimu... (al-A`rāf/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* (اٰيَةٌ) atau simbol kekuasaan dan kebesaran Allah.

5) Dalam Surah Ṭohā/20: 22 sebagai berikut:

وَٱضۡمُمۡ يَدَكَ إِلَىٰ جَنَاحِكَ تَخۡرُجۡ بَيۡضَآءَ مِنۡ غَيۡرِ سُوٓءٍ ءَايَةً أُخۡرَىٰ ٢٢

---

[20] Ibnu Kathīr, *Tafsīr Al-Qur`ān Al-`Aẓīm*, Beirūt: 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.

[22] Muḥammad Ibnu Jarīr Al-Ṭabarī, *Tafsīr Al-Ṭabarī* (terjemahan Akhmad Affandi), Jakarta: Pustaka Azzam, 2008, Jilid 11, hal. 261.

> *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-`Aẓīm* disebutkan bahwa ayat di atas menjelaskan mukjizat Nabi Musa AS berupa tangannya yang dapat mengeluarkan cahaya.[23] Artinya mukjizat tersebut merupakan salah satu *ayah* (آيَةٌ) atau tanda yang menyimbolkan kekuasaan Allah.

Dengan demikian, kekuasaan dan kebesaran Allah SWT dilambangkan dengan kata *ayah* (آيَةٌ) 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* (آيَةٌ) ini sebagai tanda dalam bentuk tertulis yang tersusun dalam Al-Qur`an dan dalam bentuk alam semesta 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. *`Alāmāt* (عَلَامَاتٌ) 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.

---

[23] Ibnu Kathīr, *Tafsīr Al-Qur`ān Al-`Aẓīm Jilid 3*..., hal. 178.

[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, *Tafsīr Al-Ṭabarī Jilid 16*..., hal. 60.

Sedangkan secara khusus kata *`alāmāt* (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 *`alāmāt* (عَلَامَاتٌ) ini, secara khusus sebagai term simbol lantaran kata tesebut 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-Mu'jam Al-Mufahras li Alfāẓ Al-Qur`ān Al- Karīm*.[29] Ayat yang dimaksud tersebut adalah ayat ke-16 dari Surah al-Naḥl sebagai berikut di bawah ini:

وَعَلَٰمَٰتٖۚ وَبِٱلنَّجۡمِ هُمۡ يَهۡتَدُونَ ١٦

---

[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.

[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 uquivokal yaitu term atau istilah yang dikenakanan 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] Muḥammad Fūad `Abd al-Bāqi, *Al-Mu'jam Al-Mufahras li Alfāẓ Al-Qur`ān Al-Karīm*..., hal. 577.

Dan (Dia ciptakan) tanda-tanda (penunjuk jalan). Dan dengan bintang-bintang itulah mereka mendapat petunjuk. (al-Naḥl/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 terbenamya matahari di arah timur dan barat.[32]

Dari pembahasan mengenai pengertian kata 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 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]

---

[30] Aḥmad Muṣṭafā Al-Marāgī, *Tafsīr Al-Marāgī*, Beirūt: Dār al-Fikr, t.t., Jilid 5, hal. 62. Lihat juga: Ibnu Kathīr, *Tafsīr Al-Qur`ān Al-`Aẓīm Jilid 3...,* hal. 688.

[31] Sayyid Quṭb, *Fī Ẓilāl Al-Qur`ān*, Beirūt: Dār Al-Shurūq, 1412 H/ 1992 M, Juz 7, hal. 134. Lihat juga: Sayyid Quthb, *Tafsir Fi Zhilalil Qur`an di Bawah Naungan Al-Qur`ān* (terjemahan As`ad Yasin dan Abdul Aziz Salim Basyarahil), Jakarta: Gema Insani, 2017, Jilid 7, hal. 168.

[32] M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an Volume 6...*, hal. 551.

[33] Ahmad Darbi, *Ulumul Qur'an*, Pekanbaru: Suska Press, 2011, hal. 50.

[34] A.W. Munawwir, *Kamus Al- Muanwwir Arab-Indonesia Terlengkap...*, hal. 1403.

[35] Tim penyusunkamus, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: BalaiPustaka, 2005, Edisi Ketiga, hal. 1243.

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:

إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَسْتَحْيِۦٓ أَن 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

---

[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.

[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, *Tafsir Al- Azhar Juzu` I-II...,* hal. 146.

perwakilannya atau sebagai suatu bagian yang mewakili keseluruhan.[40] Dengan demikian, apabila dikaitkan dengan simbol, maka kata *mathal* (مَثَلٌ) tersebut juga memberikan gambaran 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 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:

---

[40] John A. Saliba, *Homo Religiosus in Mircea Eliade*, Leiden: E.J. Brill, 1976, hal. 83.

[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.

[44] Ahmad Syadzali dan Ahmad Rofi'i, *Ulumul Qur'an I*, Bandung: Pustaka Setia, 1997, hal. 35.

1) Dalam Surah al-A`rāf/7: 176 pada potongan ayat yang berbunyi:

...فَمَثَلُهُۥ كَمَثَلِ ٱلْكَلْبِ إِن تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَث ...

...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 meyakininya.

2) Dalam Surah Ibrāhīm/14: 24 sebagai berikut:

أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِى ٱلسَّمَآءِ ﴿٢٤﴾

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 ٱجْتُثَّتْ مِن فَوْقِ ٱلْأَرْضِ مَا لَهَا مِن قَرَارٍ ﴿٢٦﴾

---

[45] Muḥammad Ibnu Jarīr Al-Ṭabarī, *Tafsīr Al-Ṭabarī Jilid 11*..., hal. 789.

[46] Jalāluddīn Al-Mahallī dan Jalāluddīn Al-Suyuṭī, *Tafsīr Al-Qur`ān Tafsīr Jalālain*, Semarang: Usaha Keluarga, t.t., Versi Bahasa Arab, hal. 209.

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 dirobohkan.[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 pohon yang buruk.

4) Dalam Surah al-`Ankabūt/29: 41 sebagai berikut:

مَثَلُ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ أَوۡلِيَآءَ كَمَثَلِ ٱلۡعَنكَبُوتِ ٱتَّخَذَتۡ بَيۡتٗاۖ وَإِنَّ أَوۡهَنَ ٱلۡبُيُوتِ لَبَيۡتُ ٱلۡعَنكَبُوتِۚ لَوۡ كَانُواْ يَعۡلَمُونَ 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 ٱلَّذِينَ حُمِّلُواْ ٱلتَّوۡرَىٰةَ ثُمَّ لَمۡ يَحۡمِلُوهَا كَمَثَلِ ٱلۡحِمَارِ يَحۡمِلُ أَسۡفَارَۢاۚ...

---

[47] M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an Volume 6...*, hal. 367.

[48] Abdurrahman bin Nashir Al-Sa`di, *Tafsir Al-Qur`an Jilid* 5..., hal. 449.

> *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)
>
> Menurut Sayyid Quṭb 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 اللهُ), *kalimah ṭayyibah* (كَلِمَةٌ طَيِّبَةٌ), *al-asmā` al-ḥusnā* (الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى), Ka`bah (بَيْتُ اللهِ), 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 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

---

[49] Sayyid Quṭb, *Fī Ẓilāl Al-Qur`ān Jilid 11...*, hal. 260. Lihat juga: Sayyid Quthb, *Tafsir Fi Zhilalil Qur`an di Bawah Naungan Al-Qur`an Jilid 11...*, hal. 272.

[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.

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 اللهُ) 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 إِلَّاالَّذِى) juga disebutkan satu kali dalam Surah Yūnus/10: 90. Kalimat tauhid dalam kalimat *lā ilāha illallāh* (لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ) 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 اَنَا) disebutkan tiga kali yaitu di dalam Surah al-Naḥl/ 16: 2, Surah Ṯohā/20: 14, dan dalam Surah al-Anbiyā`/21: 25. Adapun kalimat tauhid yang berikutnya adalah kalimat *lā ilāha illā huwa* (لَا إِلَهَ إِلَّاهُوَ), kalimat ini paling banyak disebutkan, sekitar 31 kali terulang di dalam berbagai Surah yang berbeda.[54]

Kalimat *lā ilāha illallāh* (لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ) 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

---

[52] Harimurti Kridalaksana, *Kamus Linguistik*, Jakarta: PT Gramedia, 1983, hal. 176.

[53] Joseph T. Sampson, *Dictionary of World Literary Term`s*…, hal. 326.

[54] 2 ayat di Surah al-Baqarah/2: 163 dan 255, 4 ayat di Surah Ali Imrān/3: 2, 6, dan 8, 1 ayat 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 Ṭoha/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 Qiṣaṣ/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-Haṣr/59: 22 dan 23, 1 ayat Surah al-Tagābūn/64: 13, dan 1 ayat di Surah al-Muzammil/73: 9. Lihat: Muḥammad Fūad `Abd al-Bāqi, *Al-Mu'jam Al-Mufahras li Alfāẓ Al-Qur`ān Al- Karīm...,* hal. 47-49.

[55] Jubaran Mas`ūd, *Raid al-Ṭullāb*, Beirūt: Dār al- `Ilmi, 1967, hal. 972.

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.

فَٱعۡلَمۡ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱسۡتَغۡفِرۡ لِذَنۢبِكَ وَلِلۡمُؤۡمِنِينَ وَٱلۡمُؤۡمِنَٰتِۗ وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ مُتَقَلَّبَكُمۡ وَمَثۡوَىٰكُمۡ .

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. (Muḥammad/47:19)

`Abdurrahmān 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

---

[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.

[59] `Abdurrahmān bin Naṣir Al-Sa`dī, *Taisīr Al-Karīm Al-Rahmān fī Tafsīr Kalām Al-Manān Jilid 6...*, hal. 539-540.

penafsiran Al-Ṭabarī yang menjelaskan makna kalimat tauhid itu sebagai tidak ada sesembahan (Tuhan) yang berhak disembah kecuali Allah.[60] Tafsiran Al-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 اللهُ) 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-Mufahras li Alfāẓ Al-Qur`ān Al- Karīm* karya Muḥammad Fūad `Abd al-Bāqi 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) 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

---

[60] Muḥammad Ibnu Jarīr Al-Ṭabarī, *Tafsīr Al-Ṭabarī Jilid 1...,* hal. 201.

[61] Ibnu Kathīr, *Tafsīr Al-Qur`ān Al-`Aẓīm 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-Bāqi, *Al-Mu'jam Al-Mufahras li Alfāẓ Al-Qur`ān Al-Karīm...,* hal. 722.

[65] A.W. Munawwir, *Kamus Al- Muanwwir Arab-Indonesia Terlengkap...*, hal. 939 dan 1318.

Allah.[66] Jadi *kalimah ṭayyibah* (كَلِمَةٌ طَيِّبَةٌ) artinya adalah kata yang baik sebagaimana yang diartikan oleh Hamdani Anwar, sehingga menurutnya kata yang baik atau *kalimah ṭayyibah* (كَلِمَةٌ طَيِّبَةٌ) dalam konteks term simbol tauhid dalam Al-Qur`an disini adalah hanya satu yakni kata Allah (اللهُ) yang merupakan *al-ism al-a`ẓam* (الْاِسْمُ الْأَعْظَمُ) yang artinya nama Allah yang Maha Agung.[67]

Konsepsi *kalimah ṭayyibah* (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 ṭayyibah* 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 pengawasan-Nya; dan dapat membangkitkan rasa percaya diri, rasa aman, dan perasaan bahagia.[69]

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 ٱللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِى ٱلسَّمَآءِ ﴿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-Suyuṭī 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

---

[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.

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 اللهُ).[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 juga yang memaknainya sebagai kalimat yang mengajak untuk selalu taat kepada Allah dan bertakwa serta bertawakal kepada-Nya.[74] Al-Marōgi memaknai *kalimah ṭayyibah* (كَلِمَةٌ طَيِّبَةٌ) ini dengan mengatakan iman yang kuat dalam hati orang yang beriman.[75]

Memang menurut Shihab makna *kalimah ṭayyibah* 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 ṭayyibah* (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 (اللهُ) 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]

---

[70] Jalaluddin As-Suyuthi, *Asbāb an-Nuzūl 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-Suyuṭī, *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.

[74] Oemar Bakry, *Tafsir Rahmat*, Jakarta: PT Mutiara, 1982, hal. 493.

[75] Aḥmad Muṣṭafā Al-Marāgī, *Tafsīr 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.

Demikianlah keterkaitan *kalimah ṭayyibah* (كَلِمَةٌ طَيِّبَةٌ) dalam Surah Ibrāhīm/14: 24 beserta maknanya dengan sistem simbol. Kesimpulannya adalah *kalimah ṭayyibah* (كَلِمَةٌ طَيِّبَةٌ) artinya kata yang baik. Kata yang baik itu hanya satu yaitu Allah (اللهُ). 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:

ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ لَهُ ٱلۡأَسۡمَآءُ ٱلۡحُسۡنَىٰ ٨

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

---

[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 Metaphysic 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.

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 اللهُ).[81] Argumentasi Hamka ini mengkaitkan konsep tauhid asma atau nama dan sifat-sifat Allah dengan hadis Rasulullah SAW seperti di bawah ini:

عَنْ اَبِى هُرَيْرَةَ رَضِىَ اللَّه عَنْهُ قَالَ قَالَ رَسُوْل اللَّه صَلَّى اللَّه عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ لِلَّهِ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ اسْمَا مِائَةً إِلاَّ وَاحِدًا مَنْ أَحْصَاهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ.[82]

Dari Abi Hurairah RA berkata, Rasulullah SAW bersabada: "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-Raḥmān yang berarti Maha Pengasih menjadi simbol Allah yang mewakili kasih 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 اللهُ), 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 اللهِ) atau Rumah Allah dalam Surah Quraish/106: 3

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

---

[81] Hamka, *Tafsir Al- Azhar Juzu` XVI*..., hal. 226.

[82] Muslim Ibnu al-Ḥajjaj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Beirūt: Dār al-Fikr, 1420 H, Juz 4, hal. 63, bab *Fī Asmāillāh Ta`ālā wa Faḍlin Man Aḥṣohā.*

[83] *Al-asmā` al-ḥusnā* (الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى) yang berjumlah sembilan puluh sembilan tersebut sebagian contohnya, yaitu: الرحمن, الرحيم, الملك, القدوس, السلام, المؤمن , المهيمن, العزيز, الجبار, المتكبر, الخالق, البارئ, المصور, الغفار, القهار, الوهاب, الرزاق, الفتاح, العليم, القابض, الباسط, الخافض, dan seterusnya. Lihat: Muslim Ibnu al-Ḥajjaj, *Ṣaḥīḥ Muslim Juz 4...*, hal. 63.

[84] Komaruddin Hidayat, *Menafsirkan Kehendak Tuhan*, Jakarta: TERAJU, 2004, Cetakan II, hal. 12.

istilah *Baitullāh* (بَيْتُ اللهِ) yang artinya rumah Tuhan. Terkait dengan sebutan Ka`bah ini, Al-Qur`an sering menyebutnya dengan kata *bait* (بَيْتُ). Secara umum kata *bait* (بَيْتُ) yang artinya rumah terulang sebanyak 21 kali dalam Al-Qur`an. Sedangkan yang dimaksud dengan kata *bait* (بَيْتُ) yang dikhususkan maknanya untuk Ka`bah terulang 7 kali, yakni 3 kali dalam Surah al-Baqarah/2: 125 dan 127, 2 kali dalam Surah Ali Imrān/3: 96 dan 97, 1 kali dalam Surah al-Hajj/22: 29, dan dalam Surah Quraish/106: 3.[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 dan juga merupakan kiblat atau arah menghadap ketika melakukan shalat.[86]

Ka`bah yang sering diistilahhkan dengan *baitullāh* (بَيْتُ اللهِ) 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:

فَلْيَعْبُدُوا۟ رَبَّ هَٰذَا ٱلْبَيْتِ ۝٣

Maka hendaklah mereka menyembah Tuhan pemilik rumah ini (Ka´bah). (Quraish/106: 3)

Kata *al-bait* (ٱلْبَيْتِ) 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.

---

[85] Muḥammad Fūad `Abd al-Bāqi, *Al-Mu'jam Al-Mufahras li Alfāẓ Al-Qur`ān Al-Karīm...,* hal. 708-709. Lihat juga: Al-Raghīb Al-Aṣfahānī, *Muj`am Mufradāt Alfāẓ Al-Quṛān...,* hal. 69-71.

[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 Kehendak Tuhan*…, hal. 12.

[89] Aḥmad 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, *Tafsir Al-Mishbah Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an Volume 15*..., hal. 635.

Meskipun demikian, tempat suci (Ka`bah) ini sebelum Islam datang diperlakukan oleh mereka secara menyimpang dengan menyekutukan Allah.[90] Sehingga amat 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 Quṭb 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* (ٱلْبَيْتِ) yang maksudnya Ka`bah dengan mendahulukan kata *rabb* (رَبَّ) yang artinya Tuhan. Sehingga jika dua kata itu digabungkan menjadi sempurna maksudnya yaitu Tuhan rumah ini (Tuhan Ka`bah), jadi sangat jelas tujuannya adalah sembahlah Tuhan pemilik Ka`bah itu.

e. Masjid (مَسْجِدُ) dalam Surah al-Taubah/9: 18

Kata masjid (مَسْجِدُ) sebagai kata tunggal di dalam Al-Qur`an disebutkan sebanyak dua puluh satu kali, sedangkan dalam bentuk jamaknya yakni *masajid* (مَسَاجِدُ) disebutkan enam kali. Jadi kata masjid

---

[90] Jalāluddīn Al-Suyuṭī, *Lubāb Al-Nuqūl fī Asbāb Al-Nuzūl*, Qahirah: Dār al-Taqwā, t.t, hal. 508.

[91] Ibnu Kathīr, *Tafsīr Al-Qur`ān Al-`Aẓīm 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 Zhilali Qur`an di Bawah Naungan Al-Qur`an Jilid 12...*, hal. 355.

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 يَعۡمُرُ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ مَنۡ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَأَقَامَ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَى ٱلزَّكَوٰةَ وَلَمۡ يَخۡشَ إِلَّا ٱللَّهَۖ فَعَسَىٰٓ أُوْلَٰٓئِكَ أَن يَكُونُواْ مِنَ ٱلۡمُهۡتَدِينَ ١٨

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]

---

[94] Hasil dari penulusuran 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.

[99] Jalāluddīn Al-Suyuṭī, *Lubāb Al-Nuqūl fī Asbāb Al-Nuzūl*, hal. 209. Lihat juga: Jalaluddin As-Suyuthi, *Asbāb an-Nuzūl Sebab Turunnya Ayat Al-Qur`ān...*, hal. 278.

Sepertinya rasa bangga yang mereka utarakan termotivasi karena kemuliaan bagi orang yang memakmurkannya, sebagaimana yang disebutkan dalam hadis seperti di bawah ini:

عَنْ اَبِىْ هُرَيْرَةَ رَضِىَ اللَّهُ عَنْهُ: عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ غَدَ اِلَى الْمَسْجِدِ اَوْ رَاحَ اَعَدَّ اللَّهُ لَهُ فِى الْجَنَّةِ نُزُلاً كُلَّمَا غَدَ اَوْ 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)

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 sepantasnya menjadi orang-orang yang memakmurkan masjid. Begitu kata Oemar Bakry dalam tafsirnya.[102]

Memakmurkan masjid dalam ayat ini menurut Muḥammad `Āli 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

---

[100] Ahmad Mudjab Mahalli, *Hadis-Hadis Muttafaq `Alaihi Bagian Ibadat*, Jakarta: Prenada Media, 2003, hal. 334.

[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 `Āli Al-Ṣābūnī, *Rawā`i`u Al-Bayān Tafsīr Āyāt Al-Ahkām min Al-Quṛān*, Qohirah: Dārul `Alāmiyah, 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.

mewakili kegiatan keberagamaan umat Islam sejak awal Islam sampai sekarang. Sedangkan simbol tauhidnya yang melekat pada 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. Penjelasn 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-ṭōgūt* (الطَّاغُوْتُ).

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 sesuatu yang lain.[107] Pada pengertian ini, maka kata *al-jibt* yang secara umum berarti segala sesuatu selain Allah yang disembah menjadi sangat reperesentatif 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

---

[104] Lihat: Abdurahmān bin Hasan Alu al-Shaikh, *Fathul Majīd Sharh Kitāb al-Tauhīd,* Beirūt: 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 penulusuran di aplikasi Al-Qur`an Android versi PC My Quran Indonesia, diakses pada 24 Januari 2021.

[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-Raghīb Al-Aṣfahānī, *Mu`jam Mufradāt Alfaẓ Al-Qur`ān...,* hal. 90.

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* (الْجِبْتِ) 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 ٱلَّذِينَ أُوتُواْ نَصِيبًا مِّنَ ٱلْكِتَٰبِ يُؤْمِنُونَ بِٱلْجِبْتِ وَٱلطَّٰغُوتِ وَيَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُواْ هَٰٓؤُلَآءِ أَهْدَىٰ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ 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 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* (الْجِبْتِ) bahkan berpendapat menyalahkan ajaran Nabi dan membenarkan ajaran kaum Kuraisy yang sesat.[111]

Kata *al-jibt* (الْجِبْتِ) 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 sembahan atau Tuhan yang kedudukannya serupa dengan Allah. Sedangkan secara khusus kata tersebut bisa diartikan sebagai patung

---

[110] John A. Saliba, *Homo Religiosus in Mircea Eliade*…., hal. 83.

[111] Jalāluddīn Al-Suyuṭī, *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.

berhala, setan, para dukun, atau tukang sihir yang diagungkan seperti Tuhan hingga dijadikan sembahan.[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.

Kedua, kata *al-ṭōgūt* (الطَّاغُوْتُ). Secara bahasa, kata ini berasal dari kata *ṭōgā* (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-ṭōgūt* (الطَّاغُوْتُ) 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-ṭōgūt* 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 bersaamaan 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-ṭōgūt* (الطَّاغُوْتُ) 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-ṭōgūt* (الطَّاغُوْتُ) lebih dahulu disebutkan dari pada keimanan kepada Allah, karena hal ini menjadi lambang atau isyarat agar membersihkan hati

---

[113] Muḥammad Ibnu Jarīr Al-Ṭabarī, *Tafsīr Al-Ṭabarī Jilid 7...*, hal. 190-207.

[114] Ibnu Manẓūr, *Lisān Al-`Arab*, Beirūt: 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-Raghīb Al-Aṣfahānī, *Mu`jam Mufradāt Alfāẓ Al-Qur`ān...,* hal. 314.

[117] Lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur`an Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur`an dan Terjemahnya...*, hal. 42.

terlebih dahulu dari kekufuran sebelum mengisinya dengan iman yang mantap kepada Allah.[118]

Dalam konteks yang lain kata *al-ṭōgūt* (الطَّاغُوْتُ) 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 sembahan yang serupa kedudukannya dengan Tuhan.[119]

Atau juga kata tersebut berhubungan dengan perintah berperang melawan orang-orang kafir yang membela *al-ṭōgūt* 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-ṭōgūt* (الطَّاغُوْتُ) 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* (الْجِبْتُ) yaitu segala sesuatu selain Allah yang disembah. Jadi baik kata *al-jibt* (الْجِبْتُ) maupun kata *al-ṭōgūt* (الطَّاغُوْتُ) dalam konsep simbol menjadi sesuatu yang mewakili sesuatu yang lain. Keduanya bisa menjadi simbol syirik pada simbolisasi dalam Al-Qur`an.

B. Konotasi Positif dan Negatif Sinkretisme dalam Perpektif Al-Qur`an

Konotasi positif dan negatif sinkretisme dalam perspektif Al-Qur`an adalah jawaban dari rumusan masalah penelitian yang 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

---

[118] Muḥammad Mutawallī Al-Sha'rawī, *Tafsīr Al-Sha'rawī*, t,kp: Dār al-Akhbār al-Yaum, 1991, Jilid 2, hal. 1120.

[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.

lebih baik bagi seluruh umat dalam kerukukanan 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 persfektif 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 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,

---

[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*, Yogjakarta: 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.

[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.

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 ٱلمعْتَقَدَاتِ), *talfīqiyyah* (تَلْفِيقِيَّةٌ), *imtizājiyyah* (اِمْتِزَاجِيَّةٌ), 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 percampuran seperti kata *al-imtizāj* (الْاِمْتِزَاجُ) dan kata *takhlīt* (تَخْلِيطٌ) atau *al-ikhṭilāṭ* (الْاِخْتِلَاطُ).

Pertama, kata *al-imtizāj* (الْاِمْتِزَاجُ) yang artinya bercampur. Kata ini sinonim dengan kata *al-ikhṭilāṭ* (الْاِخْتِلَاطُ).[127] Dalam kitab *Al-Mu'jam Al-Mufahras li Alfāẓ Al-Qur`ān Al- Karīm,* kata ini ditemui dengan kata *mīzāj* (مِزَاجٌ) pada tiga ayat yaitu dalam Surah al-Insan/76: 5 dan 17, serta dalam Surah al-Muṭoffifīn/83: 27.[128] Salah satu contoh ayatnya yaitu:

وَمِزَاجُهُۥ مِن تَسْنِيمٍ ٢٧

Dan campuran anggur murni itu adalah dari sumber tasnim. (al-Muṭoffifīn/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* (الْاِمْتِزَاجُ) 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

---

[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-Mawrīd*, Beirut: Dar Elm Malayin, 1969, hal. 349.

[127] A.W. Munawwir, *Kamus Al- Muanwwir Arab-Indonesia Terlengkap*..., hal. 1426.

[128] Muḥammad Fūad `Abd al-Bāqi, *Al-Mu'jam Al-Mufahras li Alfāẓ 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.

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* (الامتزاج) juga bisa menjadi istilah sinkretisme dalam Al-Qur`an yang berkonotasi positif.[130]

Kedua, kata *al-ikhṭilāṭ* (الاختلاط) artinya juga bercampur.[131] Menurut Al-Aṣfahānī, kata ini lebih umum maknanya dari pada kata *al-imtizāj* (الامتزاج).[132] Dalam kitab *Al-Mu'jam Al-Mufahras li Alfāẓ Al-Qur`ān Al-Karīm,* kata *al-ikhṭilāṭ* (الاختلاط) 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-ikhṭilāṭ* (الاختلاط) 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-ikhṭilāṭ* 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-ikhṭilāṭ* ini digunakan untuk menjelaskankan 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-ikhṭilāṭ* 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-ikhṭilāṭ* tersebut berkonotasi negatif sebagai perwakilan istilah sinkretisme yang bermakna percampuran antara unsur-unsur yang berbeda, karena kedua ayat tersebut menjelaskan terjadinya proses percampuran antara amal baik dan amal buruk. Berikut kedua ayat ini yang disertai penafsirannya dikemukakan sebagai

---

[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- Muanwwir Arab-Indonesia Terlengkap*..., hal. 293.

[132] Al-Raghīb Al-Aṣfahānī, *Mu`jam Mufradāt Alfaẓ Al-Qur`ān,* hal. 161. Lihat juga: A.W. Munawwir, *Kamus Al- Muanwwir Arab-Indonesia Terlengkap*..., hal. 1426.

[133] Muḥammad Fūad `Abd al-Bāqi, *Al-Mu'jam Al-Mufahras li Alfāẓ 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 Quṭb, *Fī Ẓilāl 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.

perwakilan yang relevan dengan istilah sinkretisme dalam Al-Qur`an. Ayat yang dimaksud adalah:

... وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْخُلَطَآءِ لَيَبْغِى بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ ۗ ... ﴿٢٤﴾

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* (ٱلْخُلَطَآءِ) berkonotasi negatif yang artinya orang yang berserikat dengan maksud mencampuradukan iman dengan kezaliman.[137] Disinilah kata *al-ikhṭilāṭ* (الْاِخْتِلَاطُ) berfungsi sebagai istilah yang mewakili sinkretisme dalam Al-Qur`an.

Terkait dengan kata *al-ikhṭilāṭ* (الْاِخْتِلَاطُ) dalam fungsinya mencampuradukan antara iman dan kezaliman, maka ayat yang relevan berikutnya adalah:

وَءَاخَرُونَ ٱعْتَرَفُوا۟ بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا۟ عَمَلًا صَٰلِحًا وَءَاخَرَ سَيِّئًا عَسَى ٱللَّهُ أَن يَتُوبَ عَلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٠٢﴾

Dan orang-orang yang mengakui dosa-dosa mereka, mereka mencampurbaurkan pekerjaan yang baik dengan pekerjaan yang buruk. Mudah-mudahan Allah menerima taubat mereka. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun dan Maha Penyayang. (al-Taubah/9: 102)

---

[137] Muḥammad Ibnu Jarīr Al-Ṭabarī, *Tafsīr Al-Ṭabarī Jilid 22*..., hal. 125-126.

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 amal-amal lain yang buruk.[140]

Dengan demikian kata *al-imtizāj* (الْاِمْتِزَاجُ) dan kata *al-ikhṭilāṭ* (الْاِخْتِلَاطُ), 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* (الْاِمْتِزَاجُ) dalam ayat ke-27 Surah al-Muṭoffīfīn yang menjelaskan percampuran yang berkonotasi positif berupa minuman anggur murni dengan mata air di surga. Sedangkan contoh ayat-ayat kata *al-ikhṭilāṭ* (الْاِخْتِلَاطُ) selain berkonotasi positif juga berkonotasi negatif yang terkait dengan istilah sinkretisme, seperti dalam ayat ke-102 Surah al-Taubah yang menyebutkan orang yang mencampuradukan 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]

---

[138] Jalāluddīn Al-Suyuṭī, *Lubāb Al-Nuqūl fī Asbāb Al-Nuzūl*..., hal. 300.

[139] Hamka, *Tafsir Al- Azhar Juzu` XI*..., hal. 28.

[140] Ibnu Kathīr, *Tafsīr Al-Qur`ān Al-`Aẓīm 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.

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 narasai yang sama dengan Magiman, Deden Sumpena menyebutkan bahwa 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

---

[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.

[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

inklusivitas 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:

وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ ۚ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ ۖ فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ ۚ إِلَى ٱللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴿٤٨﴾

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 ayat ini mengemukakan adanya syariat yang bermacam-macam pada setiap umat.[154] Adanya perbedaan syariat tersebut menjadi titik tolak untuk berkompetisi menuju kebaikan dan

---

Wajah Islam Indonesia Berdasar Proses Dialektika Pemeluknya dengan Tradisi Lokal," dalam *Jurnal Fikrah*…, hal. 18.

[152] Yusuf Al-Qaradhawi, *Islam Inklusif dan Ekslusif* (terjemahan Nabhani Idris), Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2008, hal. 47.

[153] Muḥammad Ibnu Jarīr Al-Ṭabarī, *Tafsīr Al-Ṭabarī Jilid 9*..., hal. 67.

[154] Depag RI, *Al-Qur`an & Tafsirnya* (Edisi yang Disempurnakan), Jakarta: Departemen Agama RI, 2004, Jilid 2, hal. 208.

saling terbuka utuk 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:

فَإِن كُنتَ فِي شَكٍّ مِّمَّآ أَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ فَسۡـَٔلِ ٱلَّذِينَ يَقۡرَءُونَ ٱلۡكِتَٰبَ مِن قَبۡلِكَۚ لَقَدۡ جَآءَكَ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلۡمُمۡتَرِينَ ٩٤

Maka jika kamu (Muhammad) berada dalam keragu-raguan 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 temasuk 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 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

---

[155] TIM Penyusun Tafsir Tematik Departemen Agama RI, *Tafsir Al-Quran Tematik Al-Tafsīr Al-Mauḍū`ī Etika Berkeluarga, Bermasyarakat, dan Berpolitik*, Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Quran 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.

[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.

pada masa Rasulullah SAW mempertahankan budaya atau tradisi yang baik dan melenyapkan 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 قَضَيْتُم مَّنَٰسِكَكُمْ فَٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ كَذِكْرِكُمْ ءَابَآءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا ۗ فَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ رَبَّنَآ ءَاتِنَا فِى ٱلدُّنْيَا وَمَا لَهُۥ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنْ خَلَٰقٍ ﴿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)

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.

---

[160] Yusuf Al-Qaradhawi, *Islam Inklusif dan Ekslusif*..., hal. 50.
[161] Hamka, *Tafsir Al- Azhar Juzu` I-II …*, hal. 142.
[162] Suripan Sadi Hutomo, *Sinkretisme Jawa-Islam*..., hal. 78.

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 perkembangan Islam di Nusantara. Adapun sekaten atau pasar malam dikatakan berkonotasi positf, 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`rāf/7: 185. Relavansi 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 يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَيْءٍ وَأَنْ عَسَىٰٓ أَن يَكُونَ قَدِ ٱقْتَرَبَ
أَجَلُهُمْۖ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُۥ يُؤْمِنُونَ ١٨٥

[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.

*Dan apakah mereka tidak memperhatikan kerajaan langit dan bumi dan segala sesuatu yang diciptakan Allah, dan 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 فَهُوَ اَحَقُّ 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.

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

[166] Muḥammad bin Isā bin Saurah bin Mūsā, *Sunan Al-Tirmidzī*, Beirūt: Dār al-Fikr, 1426 H/ 2005 M, Juz 4, hal. 311, no. hadis 2688, bab *Abwāb al-`Ilm.*

mencampuradukan.[167] Dan orang yang melakukan sinkretisme disebut dengan istilah *mukhliṭūn* 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 sikretisme 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 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]

---

[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.

[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,

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 nila-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 degan 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:

قُلْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْكَـٰفِرُونَ ﴿١﴾ لَآ أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ﴿٢﴾ وَلَآ أَنتُمْ عَـٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ ﴿٣﴾ وَلَآ أَنَا۠ عَابِدٌ مَّا عَبَدتُّمْ ﴿٤﴾ وَلَآ أَنتُمْ عَـٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ ﴿٥﴾ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِىَ دِينِ ﴿٦﴾

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

---

"`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.

[178] Jalāluddīn Al-Suyuṭī, *Asbāb an-Nuzūl Sebab Turunnya Ayat Al-Qur`an...*, hal. 645-645.

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. 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 ٱلدِّينُ ٱلْخَالِصُ ۚ وَٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُوا۟ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ إِنَّ ٱللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِى مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى مَنْ هُوَ كَـٰذِبٌ 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

---

[179] Lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur`an Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur`an dan Terjemahnya*..., hal. 26, 86, 458, dan 546.

[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`uhu wa Ahkmuhu*, Qāhirah: Dār Ibnil Jauzi, 1426 H/ 2005 M, hal. 406.

[182] Jalāluddīn Al-Suyuṭī, *Asbāb an-Nuzūl Sebab Turunnya Ayat Al-Qur`an*..., hal. 481.

tauhid serta meninggalkan syirik.[183] Artinya adalah meskipun alasan mereka sepertinya masuk akal, namun alasan mereka yang menjadikan berhala sebagai perantara untuk medekatkan 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`* (أَوْلِيَآءَ) atau pelindung. Secara umum kata *awliyā`* (أَوْلِيَآءَ) 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`* (أَوْلِيَآءَ) 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] 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 berlebih-lebihan.[189] Di antara bidah tersebut

---

[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.

[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*, Qāhirah: Maktabah al-Taufiqiyah, t.t, hal. 20.

seperti berdoa dan meminta ditunaikan hajat kepada penghuni kubur yang dianggap sebagai perantara kepada Allah; merasa yakin kuburan tersebut sebagai tempat diterimanya doa; berkurban 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 اللَّهِ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ زَائِرَاتِ الْقُبُوْرِ والْمُتَّخِذِيْنَ عَلَيْهَا الْمَسْجِدَ وَالسُّرُج [191]

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)

Dengan demikian, perilaku syirik dan bidah masih sering terjadi dari hasil proses percampuran antara ajaran Islam dengan budya 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

---

[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*.

[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.

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 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 cendrung 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 ini menyatakan dirinya sebagai bentuk ajaran

---

[193] Suwardi Endraswara, *Mistik Kejawen: Sinkretisme, Simbolisme dan Sufisme dalam Budaya Spiritual Jawa*, Yogyakarta: Narasi, 2003, hal. 62.

[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

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 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:

مَّن كَانَ يُرِيدُ ثَوَابَ ٱلدُّنۡيَا فَعِندَ ٱللَّهِ ثَوَابُ ٱلدُّنۡيَا وَٱلۡأٓخِرَةِۚ وَكَانَ ٱللَّهُ سَمِيعَۢا بَصِيرٗا 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)

---

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

[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 Inyiak Ridwan Muzir), Jogjakarta: IRCiSoD, 2017, hal. 53.

[197] Muḥammad Fūad `Abd al-Bāqi, *Al-Mu'jam Al-Mufahras li Alfāẓ Al-Qur`ān Al-Karīm...,* hal. 322-324.

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. Menurutnya 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 dipraktikan 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 perang ketika jihad di jalan Allah sebagaimana tertera dalam Surah Ali Imrān/3: 145.[201]

Adapun cara yang bersifat politis ilah seperti menanamkan suatu ideologi yang dilandasi oleh ajaran Islam sehingga menjadi gerakan ideologis yang bersifat politis, serta merasa paling benar dan sangat membanggakan ideogi 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

---

[198] M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an Volume 2*…, hal. 754-755.

[199] Sayyid Quthb, *Tafsir Fi Zhilalil 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.

[201] Lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur`an Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur`an dan Terjemahnya*..., hal. 31 dan 68.

[202] Komaruddin Hidayat, *Menafsirkan Kehendak Tuhan*…, hal. 231.

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 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 إِلَيۡهِ وَٱتَّقُوهُ وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَلَا تَكُونُواْ مِنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ٣١ مِنَ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمۡ وَكَانُواْ شِيَعٗاۖ كُلُّ حِزۡبِۭ بِمَا لَدَيۡهِمۡ 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 agama menjadi beberapa kelompok, dan setiap kelompoknya hanya membangga-

---

[203] Nurcholish Madjid, *Islam, Doktrin, dan Peradaban, Sebuah Telaah Kritis Tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemoderenan*, Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992, hal. xxv.

[204] Oemar Bakry, *Tafsir Rahmat...*, hal. 793.

[205] Hamka, *Tafsir Al- Azhar Juzu` XXI*…, hal. 82.

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:

لاَ يَرْمِى رَجُلٌ رَجُلًا بِالفُسُوقِ, وَلاَ يَرْمِيهِ بِالكُفْرِ, 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-Ḥujurāt, yakni:

يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ عَسَىٰٓ أَن يَكُونُوا۟ خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَآءٌ مِّن نِّسَآءٍ عَسَىٰٓ أَن يَكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ ۖ وَلَا تَلْمِزُوٓا۟ أَنفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا۟ بِٱلْأَلْقَـٰبِ ۖ بِئْسَ ٱلِٱسْمُ ٱلْفُسُوقُ بَعْدَ ٱلْإِيمَـٰنِ ۚ وَمَن لَّمْ يَتُبْ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّـٰلِمُونَ ﴿١١﴾

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 adalah (panggilan) yang buruk sesudah iman dan barangsiapa yang tidak bertobat, maka mereka itulah orang-orang yang zalim. (al-Ḥujurāt/49: 11)

---

[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, *Ṣaḥīh Al- Bukhārī*, Beirūt: Dār al-Fikr, t.t., Jilid 1, hal. 187, no. hadis 6045.

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 merendahkannya.[210] Merendahkan dan mencela orang lain atau sesama muslim dikecam negatif dalam satu hadis yakni:

سِبَابُ الْمُسْلِمِ فُسُوقٌ, وَقِتَالُهُ كُفْرٌ.[211]

Mencela seorang muslim merupakan kefasikan sedangkan memeranginya adalah kekufuran. (HR. Bukhari)

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 *asḥābiyah* yang cendrung 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 mengabdi pada Allah semata.[214]

---

[209] Jalāluddīn Al-Suyuṭī, *Asbāb an-Nuzūl Sebab 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'īl Al-Bukhārī, *Ṣaḥīh Al- Bukhārī...*, Jilid 1, hal. 209, no. hadis 48.

[212] Toshihiko Izutsu, *Etika Beragama dalam Qur`an* (terjemahan Mansuruddin Djoely), Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993, hal. 82.

[213] A Mustofa Bisri, "Kekelompokan Jahiliyah," dalam *http://metroislam.com/ kekelompokan-jahiliyah/*. Diakses pada 09 Februari 2017.

[214] Sayyid Quthb, *Keadilan* Sosial *dalam Islam* (terjemahan Afif Mohammad), Bandung: Pustaka, 1994, hal. 63.

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 tunjukan 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.

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 cendrung 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:

إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ 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-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 membangga-banggakan 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

---

[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, *Tafsir Fi Zhilalil Qur`an di Bawah Naungan Al-Qur`an Jilid 6...*, hal. 301-302.

[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.

mereka untuk kebanggaan. Setelah Islam datang kebiasaan ini tidak dihilangkan seluruhnya akan tetapi diganti dengan cara menyebut nama Allah.[222]

Beberapa penjelasan di atas menunjukan ajaran tauhid begitu mempertimbangkan proses asimilasi, akulturasi, dan integrasi yang terjadi antara Islam dan budaya dalam perspektif Al-Qur`an. Sedangkan bukti yang menunjukan 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 اَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: لَمّاَ اَرَادَ رَسُوْلُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اَنْ يَكْتُبَ اِلَى الْعَجْمِ قِيْلَ لَهُ: اِنَّ الْعَجْمَ لاَ يَقْبَلُوْنَ إِلَّا كِتَابًا عَلَيْهِ خَاتَمٌ, فَاصْطَنَعَ خَاتَمًا, فَكَاَنِّى اَنْظُرُ اِلىَ بَيَاضِهِ فِى كَفِّهِ. [223]

Anas bin Malik berkata: "Ketika Rasulullah SAW hendak mengirim surat ke negara bukan arab, dikatakan kepadanya bahwa negara tersebut tidak menerima melainkan surat yang cap resmi. Maka Rasulullah pun membuat sebentuk 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 cendrung 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.

---

[222] Hamka, *Tafsir Al- Azhar Juzu` I-II*…, hal. 142.

[223] Muslim Ibnu al-Ḥajjaj, *Ṣaḥīḥ Muslim Juz 2*..., hal. 178, bab *Libās dan Aṣḥābus Sunan.*

[224] Yusuf Al-Qaradhawi, *Islam Inklusif dan Ekslusif*..., hal. 52.

4. Antipati terhadap Pluralitas Agama, Intoleransi, dan Bersifat Ekslusif

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 dimiliki dengan keyakinan lain. Asumsi ini berdasarkan pada apa yang dikatakan oleh Komarudin Hidayat bahwa tahap awal pemahaman keberagamaan 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 cendrung subjektif dan bersifat ekslusif dalam memandang orang lain atau kelompok lain.[226]

Kritik terhadap cara pandang ekslusif 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 ekslusif sebagai sakralisasi simbol tauhid yang berlebihan dikemukakan. Sikap ekslusif 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-Ḥujurāt/49: 13 di bawah ini:

يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴿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. (Ḥujurāt/49: 13)

Secara implisit ayat di atas menolak sikap ekslusif, karena ayat tersebut menganjurkan untuk berinteraksi antar masyarakat yang berbeda-beda agama dan budaya secara harmonis. Dan secara eksplisit ayat ini

---

[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.

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 ekslusif 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-Ḥujurāt/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 ekslusif yang berlebihan. Misalnya dalam Surah al-Baqarah/2: 62, sebagai berikut:

إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ 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 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

---

[228] TIM Penyusun Tafsir Tematik Departemen Agama RI, *Tafsir Al-Qur`an Tematik Al-Tafsīr Al-Mauḍū`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.

[232] M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an Volume 1…*, hal. 257-259.

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 ekslusif 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 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 ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَيَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِ وَٱلۡبَغۡيِۚ يَعِظُكُمۡ لَعَلَّكُمۡ 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-Naḥl/ 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 kemanusian. Sedangkan visinya adalah menegakkan keadilan bagi seluruh manusia di muka bumi ini tanpa membeda-bedakan asal

---

[233] Sayyid Quthb, *Tafsir Fi Zhilalil 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.

[236] M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an Volume 1*…, hal. 669.

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 antipati terhadap pluralitas agama, intoleransi, dan bersifat ekslusif. Dari pembahasan tersebut, maka dapat diungkapkan bahwa sikap antipati terhadap pluralitas agama, intoleransi, dan sikap ekslusif 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

Beberapa kritik Al-Qur`an terhadap sinkretisme sebagai sistem kepercayaan dalam pembahasan ini merupakan jawaban dari rumusan masalah penelitian yaitu bagimanakah kritik Al-Qur`an terhadap 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

---

[237] Sayyid Quthb, *Tafsir Fi Zhilalil Qur`an di Bawah Naungan Al-Qur`an Jilid 7*..., hal. 209.

[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.

sistem ritual yang melahirkan bidah, dengan rumusannya yakni sinkretisme sebagai desakralisasi 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]

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

---

[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.

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 لَهُمُ ٱتَّبِعُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ بَلۡ نَتَّبِعُ مَآ أَلۡفَيۡنَا عَلَيۡهِ ءَابَآءَنَآۚ أَوَلَوۡ كَانَ ءَابَآؤُهُمۡ لَا يَعۡقِلُونَ شَيۡـٔٗا وَلَا يَهۡتَدُونَ 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-Baqara/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 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 masyarkat musyrik Kuraisy di Mekah yang menolak diajak

---

[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.

[252] Ibnu Katsier, *Terjemah Singkat Tafsir Ibnu Katsier Jilid 1*..., hal. 292.

[253] Hamka, *Tafsir Al- Azhar Juzu` I*…, hal. 53.

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 melakukaknnya karena sulit sekali meninggalkan kepercayaan lama yang berasal dari 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 kecendrungannya mencemari kemurnian ajaran tauhid atau disebut desakralisasi ajaran tauhid. Salah satu hadis yang berkenaan dengan hal ini adalah:

مَنْ أَحْدَثَ 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

---

[254] Ibnu Kathīr, *Tafsīr Al-Qur`ān Al-`Aẓīm Jilid 1...*, hal. 254.

[255] `Abdurrahmān bin Naṣir Al-Sa`dī, *Taisīr Al-Karīm Al-Rahmān fī Tafsīr Kalām Al-Manān Jilid 1...*, hal. 215.

[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, *Ṣaḥīh Al- Bukhārī Jilid 2*…, hal. 123, no. hadis 2697.

ritual sinkretik sebagai bidah *hakiki* yakni ritual yang baru tanpa dalil syara` yang berbeda dengan bidah *idhafiyah* yaitu suatu ritual yang tercipta oleh tradisi namun masih ada dalil syara` yang mendukungnya.[258]

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 ٱلْمَيْتَةَ وَٱلدَّمَ وَلَحْمَ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ بِهِۦ لِغَيْرِ ٱللَّهِ ۖ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿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 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]

---

[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.

[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.

[262] Purwadi, *Upacara Tradisional Jawa, Menggali Untaian Kearifan Lokal*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005, hal. 45. Lihat juga: Suwardi Endraswara, *Mistik*

Kritik Al-Qur`an terhadap ritual sesaji mahesa lawung ini juga disinggung dalam satu hadis yang berbunyi:

لَعَنَ اللهُ مَنْ ذَبَحَ لِغَيْرِ اللهِ, لَعَنَ اللهُ مَنْ لَعَنَ وَالِدَيْهِ, لَعَنَ اللهُ مَنْ آوَى مُحْدِثًا, لَعَنَ اللهُ مَنْ غَيَّرَ مَنَارَ الأَرْضِ.[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 اللهُ مَنْ ذَبَحَ لِغَيْرِ اللهِ" 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 dilakukakan 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 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

---

Kejawen: Sinkretisme, Simbolisme dan Sufisme dalam Budaya Spiritual Jawa, Yogyakarta: Narasi, 2003, hal. 61.

[263] Muslim Ibnu al-Ḥajjaj, *Ṣaḥīḥ Muslim Juz 2*..., hal. 167, no. hadis 1978.

[264] Zaini Muchtarom, *Santri dan Abangan di Jawa*…, hal. 32.

[265] Karkono Kamajaya Partokusumo, *Kebudayaan Jawa, dan Perpaduannya dengan Islam*..., hal. 247.

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 تُسۡمِعُ ٱلۡمَوۡتَىٰ وَلَا تُسۡمِعُ ٱلصُّمَّ ٱلدُّعَآءَ إِذَا وَلَّوۡاْ مُدۡبِرِينَ 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)

فَإِنَّكَ لَا تُسۡمِعُ ٱلۡمَوۡتَىٰ وَلَا تُسۡمِعُ ٱلصُّمَّ ٱلدُّعَآءَ إِذَا وَلَّوۡاْ مُدۡبِرِينَ 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 يَسۡتَوِي ٱلۡأَحۡيَآءُ وَلَا ٱلۡأَمۡوَٰتُۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُسۡمِعُ مَن يَشَآءُۖ وَمَآ أَنتَ بِمُسۡمِعٖ مَّن فِي ٱلۡقُبُورِ 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]

Adapaun secara khusus yaitu, *Pertama*, ayat ke-80 dari Surah al-Naml yang berbunyi, إِنَّكَ لَا تُسۡمِعُ ٱلۡمَوۡتَىٰ *"Sesungguhnya kamu tidak dapat menjadikan orang yang mati mendengar*", maksudnya adalah Nabi Muhammad SAW tidak mampu membuat mengerti orang kafir yang

---

[266] Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysic of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of Worldview of Islam*..., hal. 101.

[267] Lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur`an Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur`an dan Terjemahnya*..., hal. 384, 410, dan 437.

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]

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 diumpakan 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 *idhafiyah* yang masih ditolelir oleh dalil syara`, akan tetapi ia 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

---

[268] Muḥammad Ibnu Jarīr Al-Ṭabarī, *Tafsīr Al-Ṭabarī Jilid 20...*, hal. 15

[269] `Abdurrahman bin Nashir Al-Sa`di, *Tafsir Al-Qur`an Jilid 5…*, hal. 516.

[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.

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 besifat 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 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 تَلْبِسُوا۟ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَٰطِلِ وَتَكْتُمُوا۟ ٱلْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٤٢﴾

[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.

[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.

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 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 didomonisi 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 sufistis. Corak sufistisnya seperti perilaku zuhud degan cara meditasi (khalwat) pergi ke gunung.[281] Meskipun bercorak sufistis, 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

---

[277] `Abdurrahmān bin Naṣir Al-Sa`dī, *Taisīr Al-Karīm Al-Rahmān fī Tafsīr Kalām Al-Manān Jilid 1...*, hal. 60.

[278] Muḥammad Ibnu Jarīr Al-Ṭabarī, *Tafsīr Al-Ṭabarī Jilid 1...,* hal. 285.

[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.

Hindu vaisnava bhakti yang meyakini dewa Wisnu sebagai dewa tertinggi.[282]

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-Ḥaj/22: 11-13 berikut di bawah ini:

وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَعۡبُدُ ٱللَّهَ عَلَىٰ حَرۡفٖۖ فَإِنۡ أَصَابَهُۥ خَيۡرٌ ٱطۡمَأَنَّ بِهِۦۖ وَإِنۡ أَصَابَتۡهُ فِتۡنَةٌ ٱنقَلَبَ عَلَىٰ وَجۡهِهِۦ
خَسِرَ ٱلدُّنۡيَا وَٱلۡأٓخِرَةَۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلۡخُسۡرَانُ ٱلۡمُبِينُ ١١ يَدۡعُواْ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُۥ وَمَا لَا يَنفَعُهُۥۚ ذَٰلِكَ
هُوَ ٱلضَّلَٰلُ ٱلۡبَعِيدُ ١٢ يَدۡعُواْ لَمَن ضَرُّهُۥٓ أَقۡرَبُ مِن نَّفۡعِهِۦۚ لَبِئۡسَ ٱلۡمَوۡلَىٰ وَلَبِئۡسَ ٱلۡعَشِيرُ 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-Ḥaj/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

---

[282] Harold Coward, *Pluralisme, Tantangan Bagi Agama-Agama*, Yogyakarta: Kanisius, 1989, hal. 129.

[283] Lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur`an Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur`an dan Terjemahnya*..., hal. 333.

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 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. Sinkrtisme 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

---

[284] M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an Volume 8*…, hal. 164.

[285] Jalāluddīn Al-Suyuṭī, *Asbāb an-Nuzūl Sebab Turunnya Ayat Al-Qur`an*..., hal. 376.

[286] Muḥammad Ibnu Jarīr Al-Ṭabarī, *Tafsīr Al-Ṭabarī Jilid 18*..., hal. 384.

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

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 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 *taḥrīf*, *ta'ṭīl*, *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`rāf ayat ke-180, yaitu:

وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا۟ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ أَسْمَـٰٓئِهِۦ ۚ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ١٨٠

Hanya milik Allah asmaa-ul husna (nama-nama yang baik), maka bermohonlah kepada-Nya dengan menyebut asmaaul 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`rāf/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

---

[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.

[291] Muḥammad bin Khalīfah at-Tamimī, *Mu'taqidu Ahlissunnah wa al-Jama'ah fī al-Asma al-Husnā*, Riyaḍ: Aḍwa al-Salāf, 1419 H, cet. I, Juz. 1, hal. 29.

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 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 kemulian 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]

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 sesorang baik yang masih hidup

---

[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.

[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-Tauhid li al-Shaf al-Awwal al-Ali, Kitab Tauhid* (terjemahan Zaini), Solo: Pustaka Arofah, 2015, hal. 36.

maupun yang telah mati dapat mencelakai dan menyelamatkan orang lain ialah:

وَإِن يَمْسَسْكَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُۥٓ إِلَّا هُوَ ۖ وَإِن يَمْسَسْكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ 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 Naṣir Al-Sa`dī. Menurutnya di antara dalil atau bukti kesaan-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 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 لاَ مَانِعَ لِمَا اَعْطَيْتَ وَلاَ مُعْطِىَ لِمَا مَنَعْتَ وَلاَ يَنْفَعُ ذَا الْجَدِّ مِنْكَ الْجَدُّ.[302]

Ya Allah, tidak ada yang dapat mencegah apa yang Engkau anugrahkan, dan tidak ada juga yang dapat memberi apa yang Engkau halangi, tidak pula ada yang dapat menolak apa yang Engkau telah tentukan, serta

---

[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.

[301] M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur`an Volume 6…*, hal. 132.

[302] Muhyiḍīn Abī Zakaria Yahya bin Sharf Al-Nawawī Al-Dimashqī, *Al-Adzkār Al-Nawawiyyah*, Beirūt: Dār al-Fikr, 1414 H/ 1994 M, hal. 71.

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 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:

قَالُواْ نَعۡبُدُ أَصۡنَامٗا فَنَظَلُّ لَهَا عَٰكِفِينَ ٧٠ قَالَ هَلۡ يَسۡمَعُونَكُمۡ إِذۡ تَدۡعُونَ ٧١ أَوۡ يَنفَعُونَكُمۡ أَوۡ 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

---

[303] Budiono Herusatoto, *Simbolisme dalam Budaya Jawa*, Yogyakarta: PT. Hanidita, 1984, hal. 56.

[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.

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 oleh penyembahnya. Para penyembah berhala memahami kekurangan berhala ini, namun mereka tetap meyakininya.[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 juru selamat bagi manusia. *Ketiga*, tahap menyimbolkan tuhan secara transenden dengan ketuhanan

---

[306] Ibnu Kathīr, *Tafsīr Al-Qur`ān Al-`Aẓīm Jilid 3...*, hal. 411.
[307] Muḥammad Ibnu Jarīr Al-Ṭabarī, *Tafsīr Al-Ṭabarī Jilid 1...*, hal. 219.

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 panteistis. 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 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

---

[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.

[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.

bertentangan dengan Al-Qur`an sebagaimana yang dikemukakan dalam Surah al-Shūrā/42: 11, yakni:

فَاطِرُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ جَعَلَ لَكُم مِّنۡ أَنفُسِكُمۡ أَزۡوَٰجٗا وَمِنَ ٱلۡأَنۡعَٰمِ أَزۡوَٰجٗا يَذۡرَؤُكُمۡ فِيهِۚ لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ 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 لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ 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.

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:

وَقَالُواْ لَا تَذَرُنَّ ءَالِهَتَكُمۡ وَلَا تَذَرُنَّ وَدّٗا وَلَا سُوَاعٗا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسۡرٗا ٢٣

---

[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.

[316] Kaelany, *Islam Iman dan Amal Saleh*, Jakarta: Rineka Cipta, 2000, hal. 13. Lihat juga: Khairul Ghazali, *Mereka Bukan Thaghut Meluruskan Salah Paham Tentang Thaghut*, 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.

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". (Nūḥ/71: 23)

Wad, Suwa`, Yagus, Ya`uq, dan Nasr dalam Nūḥ/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 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.

---

[318] Ibnu Kathīr, *Tafsīr Al-Qur`ān Al-`Aẓīm Jilid 4...*, hal. 513.

[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:

يَـٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَـٰبِ لَا تَغۡلُواْ فِي دِينِكُمۡ وَلَا تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلۡحَقَّۚ إِنَّمَا ٱلۡمَسِيحُ عِيسَى ٱبۡنُ مَرۡيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلۡقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرۡيَمَ وَرُوحٞ مِّنۡهُۖ فَـَٔامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦۖ وَلَا تَقُولُواْ ثَلَٰثَةٌۚ ٱنتَهُواْ خَيۡرٗا لَّكُمۡۚ إِنَّمَا ٱللَّهُ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞۖ سُبۡحَٰنَهُۥٓ أَن يَكُونَ لَهُۥ وَلَدٞۘ لَّهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِۗ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ وَكِيلٗا 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 disampaikannya 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 تَغۡلُواْ فِي دِينِكُمۡ 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 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

---

[322] Muḥammad Ibnu Jarīr Al-Ṭabarī, *Tafsīr Al-Ṭabarī Jilid 8*..., hal. 174.

[323] `Abdurrahmān bin Naṣir Al-Sa`dī, *Taisīr Al-Karīm Al-Rahmān fī Tafsīr Kalām Al-Manān Jilid 2*..., hal. 262.

[324] Ibnu Kathīr, *Tafsīr Al-Qur`ān Al-`Aẓīm Jilid 1*..., hal. 737.

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 ٱلۡيَهُودُ عُزَيۡرٌ ٱبۡنُ ٱللَّهِ وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَى ٱلۡمَسِيحُ ٱبۡنُ ٱللَّهِۖ ذَٰلِكَ قَوۡلُهُم بِأَفۡوَٰهِهِمۡۖ يُضَٰهِـُٔونَ قَوۡلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِن قَبۡلُۚ قَٰتَلَهُمُ ٱللَّهُۖ أَنَّىٰ يُؤۡفَكُونَ 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 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:

---

[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.

[327] Aḥmad Muṣṭafā 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.

أَمْثَالَ هَؤُلاَءِ فَارْمُوْا ثُمَّ قَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِيَّاكُمْ وَالْغُلُوَّ فِى الدِّينِ فَإِنَّهُ أَهْلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمُ الْغُلُوُّ فِى 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 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 كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ 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

---

[328] Muḥammad Ibn Yazīd Al-Rabāi Al-Qazwinī Abu Abdillah Ibn Mājah Al-Hafiẓ, *Sunan Ibnu Mājah*, Beirūt: Dār al-Fikr, 1424 H/ 2004 M, Jilid 2, hal. 204, no. hadis 3029.

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* (عَلامَات) Kata *Mathal* (مَثَلٌ)	Yūsuf/12: 105 al-Naḥl/16: 16 al-Baqarah/2: 26
2	Simbol Tauhid	Kalimat Tauhid (لا إِلَهَ إِلا اللهُ) *Kalimat Ṭayyibah* (كَلِمَةً طَيِّبَةً) *Al-Asmā Al-Husnā* (الأَسْمَاءُ الحُسْنَى) *Baitullāh* (اَلْبَيْتِ) *Masājid* (مَسَجِدَ)	Muḥammad /47:19 Ibrāhīm/14: 24 Ṭoha/20: 8 Quraish/106: 3 al-Taubah/9: 18
3	Simbol Syirik	*Al-jibt* (الجِبْتِ) *Al-ṭogūt* (الطَّاغُوتِ)	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 cendrung 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 ekslusif.	al-Nisā`/4: 134 al-Rūm/30: 31 Yūsuf/12: 2 Ḥujurāt/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-Ḥaj/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 VI
PENUTUP

A. Kesimpulan

Kesimpulan yang dikemukakan dalam bab penutup ini merupakan jawaban dari rumusan masalah penelitian bagimanakah kritik Al-Qur`an terhadap sinkretisme. Berdasarkan dari hasil penelitian dan pembahasan beberapa bab sebelumnya, maka penelitian ini dapat disimpulkan 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 memperkokoh 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.

Kesimpulan ini sependapat dengan kesimpulan disertasi Bhennita Sukmawati yang menolak sinkretisme, karena dapat merusak ajaran tauhid. Sejalan dengan kesimpulan disertasi Syamsul Azizul bin Marinsah yang mengungkap sinkretisme sebagai sistem ritual yang melahirkan praktik ritual atau ibadah yang tidak sesuai dengan ajaran murni Islam. Dan setuju dengan kesimpulan disertasi Anis Malik Toha yang menyatakan bahwa sinkretisme adalah sistem kepercayaan bersifat panteistis dengan tujuan kesatuan Tuhan bagi setiap agama yang berbeda.

Sedangkan temuan dari penelitian ini 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 dalam penelitian ini 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

Penelitian 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 peneliti 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 menginterkoneksikan 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 Cengange 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-Asẖath Al-Sajstānī. *Sunan Abī Dāwud.* Beirūt: 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.* Beirūt: Dārul `Aṣimah, 1419 H.

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

Al-Bukhārī, Abū Abdillāh Muḥammad Ibn Ismā'īl. *Ṣaḥīh Al- Bukhārī.* Libanon: Dār al-Ilm, t.t.,

---------. *Al-Adab Al-Mufrad.* Qāhirah: Dār Ibn al-Jauzī, 2012.

Al-Bustanī, Fuād Iqramī. *Munjīd al-Ṭullāb.* Beirūt: Dār al-Mashriqi, 1986.

Al-Buthi, Muḥammad Said Ramaḍan. *Fiqhus Sirah al-Nabawiyah.* Beirūt: 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-Tauhid li al-Shaf al-Awwal al-Ali, Kitab Tauhid* (terjemahan Zaini). Solo: Pustaka Arofah, 2015.

Al-Husayni, Al-Bani. *Umdaḥ 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-Tauḥid wa Tashtamilu ala Sittah wa `Ishrīn Risālah*. Beirūt: Dār al-Fikri, t.t.

---------. *Mukhtaṣar Sīrat Al-Rasūl Ṣallallāhu `Alaihi Wassallam*. Riyaḍ: t.kp, 1375 H.

Al-Qahthani, Muhammad Sa'id. *Memurnikan Laa Ilaaha Illallah* (terjemahan Abu Fahm dan Mohammad Hatta). Depok: Gema Insani, 2006.

Al-Qaradhawi, Yusuf. *Islam Inklusif dan Ekslusif* (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*. Beirūt: Muassasah al-Risālah, 1408 H/ 1988 M.

---------. *Ibadah Fi al-Islam* (terjemahan Abdul Karim). Bangil: Pustaka Abdul Muis, 1981.

---------. *Islam Inklusif dan Ekslusif* (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 Mutawalī. *Tafsīr Al-Sha'rawi.* t,kp: Dār al-Akhbār al-Yaum, 1991.

Al-Shaikh, Abdurahmān bin Hasan Alu. *Fathul Majīd Sharh Kitāb al-Tauhīd.* Beirūt: 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 `Alī. *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.* Riyaḍ: Aḍwa al-Salāf, 1419 H.

Al-Ṭabarī, Muḥammad Ibnu Jarīr. *Tafsīr Al-Ṭabarī.* 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 Asmāihi al-Ḥusnā.* 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 Ijtiha.,* Aljazair: al-Mu'assasash al-Wataniyah li al-Kitab, 1988.

Ashby, Philip H. *History and Future of Religious Thought: Christianity, Hinduism, Budhism, 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: Eklektisisme 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`iyyah*. 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 Perss, 2003.

---------. *Variasi Agama di Jawa: Suatu Pendekatan Antropoogi* (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* (Transleted 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, Kennith. *Azan Panggilan Dari Menara Mesjid*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1973.

Ḍamiriyah, 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 BPKGunung 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 Inyiak Ridwan Muzir). Jogjakarta: IRCiSoD, 2017.

Duverger, Maurice. *Sosiologi Politik* (terjemahan Dhaniel 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 Spritual 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: Kanisisus, 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: Lincah 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.* Yogjakarta: Yayasan Bentang Budaya, 2001.

Ibi. *Perwujudan Kembar*. Jakarta: Majelis Rohani Nasional Baha‟i Indonesia, t.t.

Ibnu Ḥajar al- Asqālanī. *Fatḥul Bari.* Beirūt: 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-`Aẓīm.* Beirūt: 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 Intial 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 Urtailskraft*. Hamburg: Feilix 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 Akasi*. 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.* Beirūt: Dār al-Masyriq, 1977.
Marzuk, Abdusabur. *Apakah Sekte Baha'I itu*. Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1978.
Mas`ūd, Jubaran. *Raid al-Ṭullāb.* Beirūt: 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. *Simbolisme dan Mistikisme dalam Wayang*. Jakarta: PT. Gunung Agung, 1979.

Munawwir, Ahmad Warson. *Al-Munawwir Kamus Arab-Indonesia*, Yogyakarta: Unit Pengadaan Buku-buku Ilmiyah Keagamaan Pondok Pesantren Al-Munawwir Krapyak Yogyakarta, 1984.

Murni. *Tauhid Ilmu Kalam*. Padang: The Minangkabau Foundation Press, 2006.

Muslim Ibnu al-Ḥajjaj. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Beirūt: Dār al-Fikr, 1420 H.

Mustafa, Sano, Qutb. *Mu`jam Muṣtalaḥāt 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, *Spritualitas 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 Ẓilāl Al-Qur`ān.* Beirūt: Dār Al-Shurūq. 1412 H/ 1992 M.

---------. *Tafsir Fi Zhilalil Qur`an Di Bawah Naungan Al-Qur`an* (terjemahanAs`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 Penentangnya 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. *Sosiology:An Introduction.* London: Routledge, 1963.

Rustanto, Bambang. *Masyarakat Multikultur di Indonesia*. Bandung: Rosdakarya, 2015.

Sabiq, Al-Sayid. *Fiqh al-Sunnah*. Beirūt: 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 Grafendo Prasada, 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. *Spritualitas 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 Pembangnan 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 Alamiah 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-Mauḍūī 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-Mauḍūī 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 Inyiak Ridwan Muzir). Yogyakarta: IRCiSoD, 2006.

Ulinnuha, 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 Rạyi Ibn Rushd wa Falasifah al-Aṣr al-Wasiṭ*. Kāherah: Dār al-Maārif, 1996.

Zaini, Syahminan. *Kuliah Akidah Islam*. Surabaya: Al Ikhlas, 1983

Zainal, Asliah. *Menjaga Adat, Menguatkan 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*. Beirūt: 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).” *JurnaI 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, Johanes 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 Metodelogisnya.” *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 Keberagamaan 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. "Inkulturasi 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 Inkulturasi 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 Pendididkan 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, Tahun1981.

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-profan-1502983114*. Diakses pada 18 Agustus 2017.

Nawawi, Abd. Muid. Hermeneutika Tafsīr Maudū’ī, 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/ wik /Kritik*. Diakses pada 2 Desember 2019.

GLOSARI

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. Selametan 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 kemanusian (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 mengabdi 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.

Inkulturasi : 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 kejawen : 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 harfiyah artinya yaitu Tuhan adalah semuanya atau semua adalah Tuhan, panteistis bisa diartikan sebagai kepercayan 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 mengadukan 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, 11, 88
Adaptasi, xviii, 63
Adaptif, 17, 18, 42, 63, 64, 68, 72, 73, 82, 83, 90, 132, 154, 155, 156, 157, 158, 163, 173, 180, 224, 229, 238, 244, 245, 284
Agama Druze, 3, 38, 50, 51, 177, 323, 324, 329
Agama Sikh, 38, 51, 83, 84, 85, 87, 176, 315, 316, 317, 324, 329
Agami Jawi, 4, 8, 46, 51, 84, 86, 87, 116, 181, 318, 319, 320, 321, 322, 323
Akomodatif, 7, 17, 18, 42, 60, 63, 64, 68, 70, 72, 73, 82, 83, 90, 132, 154, 155, 158, 163, 173, 180, 183, 224, 229, 238, 244, 245, 284
Akulturasi, xviii, xxii, 38, 58, 59, 60, 74, 75, 161, 299, 301, 358, 359, 360
Alāmāt, xxi, 260
Arkais, 134, 191, 192, 199, 323
Asimilasi, xxii, 60, 74, 77, 299, 360
Ayah, xxi, 259

B

Baha`iyyah, 3
Bidah, i, 6, 35, 94, 155, 171, 172, 174, 290, 292, 293, 299, 302, 306, 307, 309, 311, 313, 329

D

Desakralisasi, xxii, 2, 15, 45, 306, 307
Deskriptif, xviii, 39, 40
Dialektika, xx, 6, 24, 63, 154, 155, 171, 213, 217, 220, 246, 284, 299, 300, 302, 356, 358
Difusi, xix, 60, 73, 74, 360
Din Ilahi, 3, 38, 84, 86, 87
Dominasi, 24, 61
Dualistis, 134

E

Eklektisisme, xviii, 61, 62, 335
Ekpresif, 162, 163, 244
Ekslusif, xxii, 252, 284, 287, 302, 333, 334

F

Fungsi Profetik, xx, xxi, 224, 245
Fungsi Sosiologis, xxi, 238
Fungsi Teologis, xxi, 230

H

Hierophany, 101, 102, 103, 164, 169, 237, 238
Humanisasi, xxi, 253, 305

I

Imanensi, 50, 51, 181, 184, 326
imtizājiyyah, 32, 35, 36, 280

Inklusif, 23, 156, 183, 191, 251, 302, 303
Inkulturasi, xviii, 63, 64, 359
Integrasi, xxi, xxii, 96, 242, 249, 251, 299, 350, 351
Intoleransi, xxii, 302
Irasional, xxiii, 317
Islam Kejawen, 4, 8, 13, 17, 22, 39, 46, 49, 88, 279, 318
Islam Kolaboratif, 18, 42, 90
Islam Pribumi, 6, 9, 23, 24, 154, 155, 158, 171, 246, 284, 299, 356, 359
Islam Puritan, 6, 9, 24, 154, 155, 171, 246, 284, 299, 356
Islam Sinkretik, 1, 4, 6, 10, 179, 293, 297, 306

K

Kalimah Ṭayyibah , xxi, 267
Keabsolutan, xxii, 313, 314
Kesepakatan Kolektif, 113, 116, 164, 165, 168, 169, 173, 228, 254
Kognitif, 94, 123, 134, 155, 156, 161, 162, 163, 217, 219, 220, 225, 231, 234, 242, 245
Konstitutif, 134, 162, 163, 217, 219, 220, 225, 242, 245
Konvensional, 109, 121, 122, 133, 135, 164
Keramat, 117, 171, 292, 311, 322

L

Liberasi, xxi, 253

M

Mahesa Lawung, 56
Manifestasi, 20, 41, 56, 80, 91, 102, 106, 110, 111, 112, 116, 118, 169, 171, 172, 173, 182, 192, 193, 206, 208, 224, 225, 226, 227, 228, 232, 235, 236, 237, 238, 247, 249, 254, 259, 266, 326
Monoteistis, 4, 180, 181, 187, 199, 202

N

Normatif, xviii, 39, 40
Nyadran, 57, 100, 102, 103, 116, 170, 178, 223, 321, 344, 357

P

Paganisme, xx, 184
Panteistis, i, 4, 30, 50, 51, 84, 86, 99, 180, 181, 257, 306, 323, 329, 330
Paradigma Logos, 108, 221
Paradigma Mitos, 108, 221
Pluralisme, 2, 3, 6, 16, 22, 23, 38, 43, 45, 51, 80, 84, 86, 99, 144, 155, 179, 181, 252, 279, 289, 302, 306, 314, 316, 335, 338, 348, 350, 353, 361
Politheistis, 134
Priyai, 11, 88
Profan, xix, xxii, 12, 15, 99, 100, 101, 102, 103, 106, 109, 110, 111, 112, 115, 116, 164, 168, 169, 173, 183, 222, 236, 249, 294, 356, 358, 361
Profanisasi, 15, 182, 183
Purifikasi, 2, 171, 293, 330

R

Relativisme, xxiii, 313
Ritus, 13, 53, 115, 170, 182, 250

S

Sakral, xix, xx, xxi, xxii, 12, 15, 99, 100, 101, 102, 103, 106,

109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 164, 168, 169, 173, 183, 189, 220, 222, 223, 224, 225, 227, 230, 236, 237, 238, 245, 249, 253, 294, 356, 357, 358, 361
Sakralisasi, vii, ix, xi, xix, xx, xxi, xxii, xxvii, 8, 16, 18, 112, 116, 118, 164, 165, 170, 173, 174, 183, 184, 193, 249, 293, 294
Santri, 11, 20, 88
Selametan, 17, 180
Sesajen, 23, 56, 89, 117, 135, 170, 171, 174, 190, 293, 307, 308, 309, 310, 311, 313
Simbol, vii, ix, xi, xix, xx, xxi, xxii, xxiii, xxvii, 8, 11, 18, 105, 119, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 128, 131, 134, 135, 136, 137, 138, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 174, 175, 176, 181, 183, 184, 193, 199, 201, 202, 204, 206, 219, 220, 221, 224, 225, 226, 230, 231, 238, 245, 249, 253, 257, 258, 265, 267, 293, 294, 323, 327, 329, 338, 339, 357, 360
Simbol Teologis, xx, 183, 193, 199
Simbolisasi, 30, 121, 128, 131, 159, 175, 206, 210, 212, 213, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 264, 275, 278
Sinkretisme, vii, ix, xi, xviii, xix, xxii, xxiii, xxvii, 1, 2, 3, 4, 5, 8, 14, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 39, 40, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 49, 52, 56, 57, 64, 67, 69, 70, 72, 83, 85, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 98, 170, 171, 172, 178, 179, 278, 279, 284, 287, 289, 290, 293, 306, 307, 310, 313, 314, 317, 323, 339, 342, 349, 352, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 367, 368, 369
Sintesis, xviii, 65, 93
Sistem Kepercayaan, xviii, xx, xxii, xxiii, xxvii, 47, 78, 174, 306, 317, 355
Sistem Ritual, xviii, xx, 52, 164
Supernatural, 100, 101, 103, 104, 106, 126, 134, 164, 223, 323, 324
Syirik, i, 6, 7, 10, 17, 18, 20, 21, 30, 35, 91, 92, 155, 162, 168, 172, 174, 175, 176, 177, 178, 184, 187, 193, 194, 204, 205, 207, 218, 240, 258, 272, 275, 276, 277, 278, 289, 290, 291, 293, 299, 302, 309, 329, 330, 365

T

Takfirisme, 6, 293
TakhlīṬ, 32, 35, 36, 280
Talfīqiyyah, 32, 35, 280
Tantularisme, xviii, 66
Tauhid, vii, ix, xi, xix, xx, xxi, xxii, xxvii, 8, 18, 20, 46, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 148, 149, 150, 151, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 163, 164, 167, 168, 174, 175, 177, 180, 181, 182, 199, 201, 204, 210, 213, 220, 224, 225, 230, 233, 238, 243, 245,246, 249, 253, 265, 284, 293, 294, 306, 313, 314, 320, 323, 332, 334, 335, 341, 343, 346, 349, 351, 354, 355, 356, 359, 360, 364
Tauhid Asma, 148, 151, 152, 153, 158, 162, 176, 181, 233, 269, 270, 318

Tauhid Ilahiyah, 147, 148
Tauhid Rububiyah, 147, 148, 149, 154, 158, 162, 174, 180, 233, 234, 269, 319, 320, 321
Tawfīqiyyah, 32, 35, 280
Teofani, 227
Totemisme, 48, 104, 105, 107
Transenden, xxi, 253
trinitas, 109, 327

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Nama	: Iwan Satiri
Tempat, tanggal lahir	: Jakarta, 05 April 1977
Jenis Kelamin	: Laki-laki
Alamat	: Jl. Pejaten Barat, Pekayon 1, RT 001/RW 010 Kel. Ragunan, Kec. Pasar Minggu Jakarta Selatan 12550
Email	: iwansatiri0707@gmail.com

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 Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir, lulus tahun 2018.

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.

KRITIK AL-QUR`AN TERHADAP SINKRETISME (ANALISIS TENTANG SAKRALISASI SIMBOL TAUHID)

ORIGINALITY REPORT

22%	21%	5%	6%
SIMILARITY INDEX	INTERNET SOURCES	PUBLICATIONS	STUDENT PAPERS

PRIMARY SOURCES

1	zombiedoc.com Internet Source	2%
2	digilib.uinsby.ac.id Internet Source	2%
3	jurnalptiq.com Internet Source	1%
4	www.scribd.com Internet Source	1%
5	Submitted to UIN Syarif Hidayatullah Jakarta Student Paper	1%
6	archive.org Internet Source	1%
7	ejournal.uin-suka.ac.id Internet Source	<1%
8	repositori.uin-alauddin.ac.id Internet Source	<1%
9	repository.ar-raniry.ac.id Internet Source	<1%