



El-Umdah:

Jurnal Kajian Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Vol. 5, No. 2, 2022

DOI:10.20414/El-Umdah.v5i2

<https://journal.uinmataram.ac.id/index.php/el-umdah>

**KRITIK AL-QURAN TERHADAP
SAKRALISASI SIMBOL TAUHID YANG BERLEBIHAN**

Iwan Satiri¹ dan Abdullah Safei²

Abstract: *Research on the criticism of the Qur'an against the excessive sacralization of the monotheistic symbol is motivated by the emergence of a religious purification movement with the sacred symbols of monotheism that seeks to abolish syncretic Islamic culture. This movement claims to be the purest form of Islamic teachings, while customs are considered to be able to eliminate the authenticity of Islamic teachings so that they turn into shirk and heresy. Then this movement often disbelieves in other Muslim groups (takfirism). However, the excessive sacralization of the monotheistic symbol can actually turn the sacred symbol of monotheism into profane, if it is associated with the sacred and profane theory of Emile Durkheim which states that something sacred should not be mixed with the profane, such as the sentence of monotheism which was originally sacred (holy) turned into profane when used only for worldly purposes.*

Keywords: *criticism of the Qur'an, sacralization of tauhid symbols, sacred, profane*

Abstrak: Penelitian tentang 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. Gerakan ini menyatakan dirinya sebagai bentuk ajaran Islam yang paling murni, sedang adat istiadat dinilai bisa menghilangkan otentitas ajaran Islam sehingga berubah menjadi syirik dan bidah. Kemudian gerakan ini sering kali mengkafirkan kelompok muslim yang lain (takfirisme). Namun demikian, sakralisasi simbol tauhid yang berlebihan justru dapat merubah simbol sakral tauhid menjadi profan, 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.

Kata Kunci: *kritik Al-Qur'an, sakralisasi simbol tauhid, sakral, profan*

¹ Dosen Sekolah Tinggi Ilmu Al-Qur'an (STIQ) ZAD Cianjur: iwan.satiristi@iqad.ac.id

² Dosen Sekolah Tinggi Ilmu Al-Qur'an (STIQ) ZAD Cianjur: abdullah.safeisti@iqad.ac.id

A. Pendahuluan

Suripan Sadi Hutomo mengemukakan 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 Agami Jawi.³ Sistem simbol kepercayaannya adalah Tuhan disimbolkan dengan makhluk yang sangat kecil sehingga amat mudah melihat, sekaligus Tuhan Yang Maha Besar menjadi muara segala sesuatu.⁴

Apa yang dikemukakan oleh Hutomo di atas, dipertegas oleh Kuntowijoyo yang menyatakan bahwa kraton Jawa sangat kental dan kuat didominasi oleh Hinduisme atau filsafat pra-Hindu, meskipun ajaran Islam banyak mempengaruhinya. Pengaruh ajaran Islam terhadap kraton Jawa mampu melahirkan sistem simbol tauhid guna mengembangkan dakwah Islam di Jawa. Misalnya dakwah Walisongo dengan pertunjukan wayang yang ceritanya menyimbolkan kemenangan ajaran tauhid Nabi Muhammad SAW.⁵

Kenyataan bahwa saling mempengaruhi antara Islam dan budaya Jawa baik berdampak positif maupun negatif seperti yang disebutkan di atas, bagi Ummu Farida menggambarkan adanya wajah Islam Pribumi yang merupakan wajah asli Islam Indonesia. Namun selain wajah Islam Pribumi, juga terdapat wajah Islam Puritan yang cirinya adalah menjadikan Islam sebagai ideologi dengan cita-cita pemurnian kembali ajaran Islam yang telah dinodai oleh tradisi budaya pribumi.⁶

Wajah Islam puritan ini kemudian menjadi resistensi bagi wajah Islam Pribumi di Indonesia. Kehadirannya juga bisa dikatakan sebagai bentuk gerakan keagamaan yang berupaya untuk mensakralkan kembali simbol tauhid. Kesadaran seperti ini memang bisa disebut sebagai kesadaran keagamaan (*religious self-assertion*) sebagaimana yang disebutkan oleh Peter Beyer.⁷ Sedangkan menurut M. Amin Rais menyebutnya sebagai kebangkitan Islam dengan paradigma tauhid.⁸ Komaruddin Hidayat mengistilalkannya sebagai

³ Suripan Sadi Hutomo, *Sinkretisme Jawa-Islam*, Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 2001. h. 78.

⁴ Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa*, Jakarta: Balai Pustaka, 1984, hal. 312. Lihat juga: Simuh, *Islam dan Pergumulan Budaya Jawa*, Bandung: Mizan, 2003, h. 41-42

⁵ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam Interpretasi Untuk Aksi*, Bandung: Mizan, 1994, h. 230-237, dan 268.

⁶ Ummu 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, h. 17.

⁷ 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, h. 230 dan 254.

⁸ 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*

gerakan ideologis.⁹ Kuntowijoyo menyebutnya gerakan pemurnian agama yang berusaha menghapuskan budaya Islam sinkretik seperti praktek-praktek syirik dan takhayul.¹⁰ Ada juga yang menyebutnya sebagai kelompok Islam 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.¹¹

Sebagian kelompok di atas menurut Haidar Bagir dalam perkembangannya ada yang menjadi gerakan takfirisme yaitu gerakan yang bersikap suka mengkafirkan kelompok muslim yang lain dan terus mengembangkan doktrin *takfir* tersebut secara subjektif.¹² Di antara mereka juga ada yang menawarkan tatanan sosial ideal namun sulit diverifikasi kebenarannya secara ilmiah karena cenderung normatif dan utopis; lebih mensakralkan simbol-simbol ideologinya; sangat militan dalam membela simbol tersebut, namun penghayatan keagamaannya justru menurun; sehingga kelompok ini seperti apa yang disebutkan oleh Alfred North Withehead menjadi kelompok yang menyalahgunakan agama untuk mengarahkan emosi para pengikutnya agar mencapai tujuan politiknya;¹³ dan ada juga sebagian dari mereka yang tidak mempertimbangkan proses asimilasi, akulturasi dan integrasi antara Islam dan budaya.¹⁴

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.¹⁵ Namun demikian, fenomena ini sering kali disikapi secara negatif oleh sebagian kelompok Islam yang sikapnya berlebihan dalam

Sedang Berkembang (terjemahan Wardah Hafidz), Yogyakarta: Bidang Penerbit PLP2M, 1985, h. 3-5.

⁹ Komaruddin Hidayat, *Menafsirkan Kehendak Tuhan*, Jakarta: Teraju, 2004, Cetakan II, h. 231.

¹⁰ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam Interpretasi Untuk Aksi...*, h. 268.

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

¹² Haidar Bagir, *Islam Tuhan Islam Manusia Agama dan Spritualitas di Zaman Kacau*, Bandung: Mizan, 2017, h. 11.

¹³ Alfred North Withehead, *Mencari Tuhan Sepanjang Zaman dari Agama Kesusukuan Hingga Agama Universal* (terjemahan Alois Agus Nugroho), Bandung: Mizan, 2019, h. 72.

¹⁴ Umma Farida, "Islam Pribumi dan Islam Puritan: Ikhtiar Menemukan Wajah Islam Indonesia Berdasar Proses Dialektika Pemeluknya dengan Tradisi Lokal," dalam *Jurnal Fikrah...*, h. 147.

¹⁵ Made Saihu, *Merawat Pluralisme Merawat Indonesia*, Yogyakarta: Deepublish Grup Penerbit CV Budi Utama, 2019, h. 1.

mensakralkan simbol tauhid sehingga menjadi resistensi bagi tradisi masyarakat Islam yang ada, bahkan pada level sikap mengkafirkan muslim lainnya.

Dari kenyataan ini maka timbul permasalahan bagaimana kritik Al-Qur'an terhadap kelompok Islam yang berlebih-lebihan dalam mensakralkan simbol tauhid. Permasalahan ini bisa dikatakan hal baru dalam kajian relasi antara Islam dan budaya yang sangat menarik dan layak bahkan penting untuk 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 Sakralisasi Simbol Tauhid yang Berlebihan".

B. Kajian Teori tentang 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. Menurut Eliade yang sakral adalah kekuatan supernatural dalam person tunggal sebagai Tuhan dan segala sesuatu yang termanifestasi dari kekuatan Tuhan (*hierophany*),¹⁶ sedangkan menurut Durkheim yang sakral adalah non-supernatural berupa kesepakatan kolektif masyarakat.¹⁷

Sakralisasi merupakan suatu proses yang disepakati oleh satu masyarakat untuk mensucikan (mensakralkan) sesuatu yang dianggap suci oleh agama sehingga sesuatu tersebut memiliki kedudukan yang istimewa.¹⁸ 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, biasanya sebagai metafora atau perumpamaan, bersifat konvensional dan spesial atas dasar kesepakatan kolektif bersama dalam suatu masyarakat, serta memiliki makna yang sangat variatif.¹⁹

Berdasarkan pada paragraph di atas, maka pembahasan sakralisasi simbol tauhid dapat dirumuskan menjadi dua pokok yaitu sakralisasi simbol tauhid dalam sistem kepercayaan dan sakralisasi simbol tauhid dalam sistem ritual. Berikut penjelasannya di bawah ini.

¹⁶ Mircea Eliade, *The Sacred & The Profane The Nature of Religion*, New York: A Harvest Book Jovanovich, 1987, h. 120.

¹⁷ Emile Durkheim, *The Elementary Forms of The Religious Life*, New York: Free Press, 1995, h. 36.

¹⁸ Komarudin Hidayat, "Sakral dan Profan," dalam dalam <https://nasional.sindonews.com/read/1231400/18/sakral-dan-profan-1502983114>. Diakses pada 18 Agustus 2022, h. 11.

¹⁹ A. Berger, *Pengantar Semiotika: Tanda-tanda Dalam Kebudayaan Kontemporer* (terjemahan M. Dwi Mariantono), Yogyakarta: Tiara Wacana, 2010, h. 30.

1. Sakralisasi Simbol Tauhid dalam Sistem Kepercayaan

Sakralisasi simbol tauhid dalam sistem kepercayaan berpijak pada pengertian umum istilah dari sistem kepercayaan yang diartikan sebagai sebuah ekspresi dari perasaan pemeluk suatu agama yang bertahan terus menerus hingga diwariskan secara historis, serta diaktualkan ke dalam bentuk konsepsi mengenai kepercayaan kepada Tuhan.²⁰

Sedangkan maksud 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. Adapun paradigma yang dibangun dalam proses sakralisasi simbol tauhid dalam sistem kepercayaan ini adalah paradigma tauhid yang mengemukakan konsep Tuhan sebagai *rabb* atau Allah sebagai Tuhan pencipta (tauhid rububiyah) dan Tuhan sebagai *ilah* atau Allah sebagai Tuhan yang disembah (tauhid uluhiyah), dan untuk mengetahui hakikat sesungguhnya Tuhan tersebut melalui Al-Qur'an.²¹

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, sehingga jarak antara manusia sebagai hamba dengan Tuhannya teratasi dengan simbol Tuhan yang benar dan tidak menyimpang. Ajaran tauhid melahirkan simbol Tuhan secara transenden cukup dengan lafadz Allah (الله).²²

Dari sinilah sakralisasi simbol tauhid dalam sistem kepercayaan menilai negatif terhadap sistem kepercayaan panteistis. Di antara ajaran panteisme adalah imanensi atau keyakinan terhadap Tuhan yang imanen. Ajaran imanensi melahirkan berbagai simbol Tuhan yang jauh berbeda dengan simbol Tuhan dalam ajaran Tauhid. Dari ajarannya melahirkan simbol ketuhanan dalam berbagai macam bentuk makhluk. Misalnya pada 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.²³ Selain itu juga dalam ajaran imanensi atau keyakinan terhadap Tuhan

²⁰ Koentjaraningrat, *Pengantar Antropologi*, Jakarta: Rienka Cipta, 2005, h. 203-204.

²¹ 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, h. 90.

²² Supriyadi, "Bahasa, Simbol, dan Religi," dalam *Jurnal Humaniora* Vol. 11, No. 1, Tahun 1999, h. 49-52.

²³ Simuh, *Islam dan Pergumulan Budaya Jawa...*, h. 41-42.

yang imanen melahirkan simbol-simbol Tuhan yang menyerupai manusia bahkan Tuhan bisa menjelma jadi manusia.

Tuhan yang sakral menjelma jadi manusia yang profan memungkinkan untuk disebut sebagai karakteristik yang sakral tercampur atau tersentuh dengan yang profan sehingga kedudukannya berubah menjadi yang profan artinya bukan sakralisasi yang terjadi kan tetapi justru sebaliknya profanisasi yang muncul dalam sistem kepercayaan.

Sakralisasi simbol tauhid dalam sistem kepercayaan bukanlah profanisasi, akan tetapi devaluasi terhadap benda-benda selain Allah.²⁴ Sedang esensi sakralisasi simbol tauhid dalam sistem kepercayaan adalah proses mensucikan Allah SWT semata bukan pada simbol-simbol-Nya, karena pada hakikatnya yang sakral itu mutlak hanyalah Allah sedangkan segala sesuatu selain Allah adalah yang profan.

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.

2. Sakralisasi Simbol Tauhid dalam Sistem Ritual

Sistem ritual adalah perilaku yang tetap dan sakral yang dilakukan secara teratur oleh sekelompok pemeluk suatu agama di suatu tempat tertentu, pada waktu tertentu dan menggunakan pakaian tertentu pula.²⁵

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.

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. Keterikatan dengan sistem simbol nampak jelas sekali dalam ritual

²⁴ Robert N. Bellah, *Islamic Tradition and The Problem of Modernization*, New York: Evanston, 1970, h. 151.

²⁵ Alfred North Withthead, *Religion in the Making...*, hal. 10. Lihat juga: Koentjaraningrat, *Beberapa Pokok Antropologi Sosial*, Jakarta: Dian Rakyat, 1985, hal. 56. Dan lihat juga: Imam Suprayogo, *Metodologi Penelitian Sosial-Agama*, Bandung: Remaja Rosda Karya, 2001, h. 41.

atau ibadah yang dijadikan sebagai lambang berinteraksi dengan Allah sebagai Tuhan yang disembah. Simbol atau lambang interaksi dengan Allah dalam ritual atau praktek ibadah dilakukan, salah satu alasannya karena terdapat jarak antara yang disimbolkan (Allah) dengan seorang hamba.²⁶

Interaksi antara seorang hamba dengan Allah dalam sistem ritual ajaran tauhid diistilahkan dengan *hablum minallah* (حَبْلٌ مِنَ اللَّهِ). 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. Di antara contoh konkrit ibadah atau ritual ajaran tauhid disini adalah sholat, berdzikir dan berdoa. Contoh ibadah ini tampil sebagai sakralisasi simbol tauhid dalam sistem ritual yang dilakukan secara teratur dan terus menerus dari generasi ke generasi yang memiliki interpretasi untuk dipahami maksudnya.²⁷ Selain adanya maksud dalam ritual atau ibadah ini, juga secara interpretatif dalam ritual atau praktek ibadah tersebut sangat terkait dengan proses struktur sosial masyarakat dan psikologisnya. Keterkaitannya nampak jelas sekali pada semua ritual yang ada dengan masyarakat Arab dan budayanya sebagai fenomena yang ditiru pada proses mensakralkan simbol tauhid.²⁸

Bisa dikatakan 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.²⁹ 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.³⁰

Meskipun demikian, transformasi sesuatu yang profan ke dalam sesuatu yang sakral pada sakralisasi simbol tauhid dalam sistem ritual, bukanlah semata-mata tercipta karena kesepakatan kolektif masyarakat muslim saja, sebagaimana

²⁶ M. Banton, ed., *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, London: Tavistock, 1966, h. 96-98.

²⁷ Clifford Geertz, *Kebudayaan dan Agama*, Yogyakarta: Kanisius, 1992, h. 2.

²⁸ Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, London: The University of Chicago Press, 1960, h. 67.

²⁹ Komarudin Hidayat, "Sakral dan Profan," dalam *Sindonews...*, h. 5.

³⁰ Clifford Geertz, *Kebudayaan dan Agama* (terjemahan Francisco Budi Hardiman)..., hal. 50.

dalam teori Durkheim,³¹ 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*.³²

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.³³ Keberlakuannya atas dasar rasa keimanan atau keyakinan yang dimiliki oleh setiap muslim walaupun keistimewaan atau kesakralan sesuatu tersebut tidak terlihat oleh kasat mata.³⁴ *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.³⁵

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. Misalnya pada kasus sinkretisme antara ajaran tauhid dalam Islam dengan budaya lokal yang melahirkan berbagai macam sistem ritual dan simbol-simbolnya yang sakral,³⁶ 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.³⁷

Esensi sakral yang tercipta oleh tradisi dan bersifat kolektif tersebut bisa dikatakan merupakan suatu proses sakralisasi dalam sistem ritual yang mentransformasikan budaya lokal yang profan menjadi sakral. Sakralisasi semacam inilah yang disebut oleh Durkheim sebagai karakteristik yang sakral pada sesuatu yang profan karena melalui ritus yang berulang kali dilakukan dalam waktu, tempat, pakaian dan cara tertentu. Sakralisasi semacam ini yang

³¹ Emile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life...*, h. 36.

³² Daniel L. Pals, *Dekonstruksi Kebenaran Kritik Tujuh Teori Agama*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2001, h. 230.

³³ Nurdinah Muhammad, "Memahami Konsep Sakral dan Profan dalam Agama-Agama," dalam *Jurnal Substantia*, Vol. 15, No. 2, Tahun 2013, h. 272.

³⁴ Zakiah Darajat, *Perbandingan Agama*, Jakarta: Bumi Aksara, 1983, hal. 68.

³⁵ Bustanuddin Agus, *Agama dalam Kehidupan Manusia: Pengantar Antropologi Agama*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2006, hal. 82.

³⁶ Amri Marzali, "Agama dan Kebudayaan," dalam *UMBARA: Indonesian Journal of Anthropology*, Vol. 1, No. 1, Tahun 2012, h. 59.

³⁷ Rick Brown, "Contextualization Without Syncretism," dalam *International Journal of Frontier Missions*, Vol. 23, No. 3, Tahun 2006, h. 133.

menjadi ritual-ritual tertentu secara normatif seringkali disebut dengan istilah bidah yang menyimpang dari nilai-nilai murni ajaran tauhid yang ada.³⁸ Bidah adalah ritual atau suatu praktek ibadah yang dibuat-buat dan menyerupai syariat Islam serta dilakukan dengan tujuan berlebih-lebihan dalam beribadah kepada Allah. Bidah yang dipandang negatif oleh paradigma normatif, karena memang berlawanan dengan upaya purifikasi ajaran Islam. Misalnya pada ritual memendam kepala kerbau yang telah disembelih sebagai sesajen dengan tujuan agar diberikan keselamatan dan dilimpahkan keberkahan.³⁹

Meskipun demikian, konotasi negatif terhadap sistem ritual sakral yang tercipta oleh tradisi bukanlah satu-satunya penilaian yang dilakukan, akan tetapi penilaian positif juga bisa dilakukan terhadap sistem ritual sakral tersebut pada konteks sakralisasi simbol tauhid dalam sistem ritual dengan mempertimbangkan proses asimilasi, akulturasi dan integrasi antara Islam dan budaya. Contohnya adalah ritual slametan yang sering dilakukan oleh masyarakat Islam di Jawa.⁴⁰ Ritual slametan biasanya diadakan sebagai manifestasi masyarakat dalam bersyukur kepada Allah atas karunia-Nya yang telah memberikan keselamatan, misalnya selamat dari musibah, selamat dari kelahiran, atau juga untuk memperoleh keselamatan saat akan melakukan kegiatan tertentu. Acara ini seringkali dilakukan dengan berbagai macam doa atau dzikir yang bersumber dari Al-Qur'an dan diucapkan bersama-sama yang dipimpin oleh salah seorang sepuh masyarakat.⁴¹

Ritual slametan dikatakan sebagai sakralisasi simbol tauhid dalam sistem ritual yang bernilai positif, karena ia bisa menjadi realitas keberagaman yang mengadopsi secara adaptif dan akomodatif tradisi lokal yang tidak bertentangan dengan ajaran Islam dan justru bahkan memperkuat ajaran Islam secara terus menerus secara transformatif.⁴² 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.⁴³

³⁸ Umma Farida, "Islam Pribumi dan Islam Puritan: Ikhtiar Menemukan Wajah Islam Indonesia Berdasar Proses Dialektika Pemeluknya dengan Tradisi Lokal," dalam *Jurnal Fikrah...*, h. 147.

³⁹ Suwardi Endraswara, *Mistik Kejawaen: Sinkretisme, Simbolisme dan Sufisme dalam Budaya Spiritual Jawa*, Yogyakarta: Narasi, 2003, h. 62.

⁴⁰ Andrew Beatty, *Varieties of Javanese Religion: An Anthropological Account*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, h. 35.

⁴¹ Mohamad Maulana Magiman, "Ritual "Makan Tahun" Masyarakat Kedayan di Kampung Selanyau," *Disertasi*, Kuala Lumpur: Universitas Malaya, 2012, h. 113.

⁴² Nur Syam, "Tradisi Islam Lokal Pesisiran: Studi Kontruksi Sosial Upacara pada Masyarakat Pesisir Palang Tuban Jawa Timur," *Disertasi*, Surabaya: Universitas Airlangga, 2012, h. 95.

⁴³ Komarudin Hidayat, "Sakral dan Profan," dalam *Sindonews...*, h. 6.

Dari pembahasan di atas, maka dapat disimpulkan bahwa sakralisasi simbol tauhid dalam sistem ritual memungkinkan untuk bisa dikatakan sebagai transformasi sesuatu yang profan ke dalam sesuatu yang sakral, karena adanya manifestasi dari wahyu Allah, dan tercipta berdasarkan kesepakatan kolektif masyarakat. Sakralisasi simbol tauhid dalam sistem ritual yang termanifestasi dari wahyu Allah seperti sholat, haji, membaca Al-Qur'an, dan berdzikir. 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 ritualnya seperti ritual memendam kepala kerbau dalam acara tertentu. *Kedua*, ritual atau ibadah yang bernilai positif dalam sistem ritualnya seperti acara slametan.

C. Katagorisasi Sakral dan Profan dalam Simbol Tauhid

Katagorisasi atau pengelompokan yang sakral dan profan dalam simbol tauhid berdasarkan pada kesimpulan sakralisasi simbol tauhid dalam sistem kepercayaan dan ritual. Pada sakralisasi simbol tauhid dalam sistem kepercayaan menyimpulkan bahwa sakralisasi simbol tauhid dalam sistem kepercayaan merupakan aktualisasi konsep ketuhanan yang bersifat monoteisme dengan mempercayai adanya satu Tuhan yaitu Allah SWT yang transenden, tunggal (Maha Esa), absolut, person yang berdiri sendiri, memiliki nama dan sifat-sifat yang etis dan sempurna serta tidak bisa diserupai dengan makhluk lainnya. Dari kesimpulan ini terumuskan sakral dalam bentuk supernatural sebagai Tuhan. Sedangkan dari kesimpulan sakralisasi simbol tauhid dalam sistem ritual yang menyatakan bahwa sakralisasi tersebut merupakan transformasi sesuatu yang profan ke dalam sesuatu yang sakral, karena adanya manifestasi dari wahyu Allah, dan tercipta berdasarkan kesepakatan kolektif masyarakat, maka terumuskan sakral yang termanifestasi oleh Tuhan dan sakral yang tercipta oleh tradisi.

Dari paragraph di atas, dapat dirumuskan katagorisasi sakral dan profan dalam simbol tauhid menjadi tiga yaitu sakral dalam bentuk supernatural sebagai Tuhan, sakral yang termanifestasi oleh Tuhan, dan sakral yang tercipta oleh tradisi. Berikut di bawah ini penjelasan masing-masing dari tiga katagori yang sakral dan profan tersebut.

1. 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.⁴⁴ Atau dengan arti yang lain yaitu sakral sebagai yang Kudus dan terlindungi dari pencemaran, sedangkan profan sebagai yang umum.⁴⁵

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 sesungguhnya yang sakral pada katagori ini adalah hanya Tuhan, sedangkan yang profan adalah segala sesuatu selain Tuhan.⁴⁶

Konsepsi di atas menjadikan simbol Tuhan dalam ajaran tauhid bersifat abstrak, dan hanya sebatas 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.

2. 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*.⁴⁷

Hierophany dalam ajaran tauhid, keberlakuannya sangat luas misalnya berlaku pada para malaikat, para wali, atau tempat-tempat suci di Mekkah seperti bangunan Kābah. Hanya saja keberlakuannya dibatasi oleh wahyu Allah SWT dan hadis Rasulullah SAW. Contoh-contoh *hierophany* ini status awalnya adalah sesuatu yang profan, kemudian berubah menjadi sakral. Artinya yang sakral dan profan dalam simbol tauhid pada katagori sakral yang termanifestasi oleh Tuhan ini pada dasarnya merupakan proses transformasi sesuatu yang profan ke dalam sesuatu yang sakral. Namun meskipun demikian, proses transformasi tersebut tidak menjadikan yang sakral secara berlebihan melampaui batas dari ketentuan wahyu dan hadis, seperti pada Kābah bukanlah menjadikannya sakral sebagai sesembahan akan tetapi Kābah disakralkan karena ia melambangkan kehadiran Allah sebagai Tuhan yang disembah.

⁴⁴ Risa Novianti, "Cinggongong dari Sakral ke Profan," dalam *Jurnal Patanjala*, Vol. 5, No. 145, Tahun 2013, h. 4.

⁴⁵ Mariasusai Dhavamony, *Fenomenologi Agama*, Yogyakarta: Kanisius, 1995, h. 87.

⁴⁶ Nurcholish Madjid, *Islam, Kemandirian dan Keindonesiaan*, Jakarta: Paramadina, 1998, h. 122.

⁴⁷ Mircea Eliade, *The Sacred & The Profane The Nature of Religion...*, h. 120.

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 sakralisasi simbol ketuhanan 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 sakit atau orang shaleh yang sering disebut sebagai *keramat*. Contoh lainnya yaitu keyakinan terhadap kekuatan yang luar biasa dari benda-benda yang disakralkan.⁴⁸

Dengan demikian, maka katagorisasi yang kedua yaitu sakral yang termanifestasi oleh Tuhan dapat menjadikan sakralisasi simbol keagamaan berkonotasi negatif, apabila 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.

3. 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. Teori ini menjadikan dikotomi antara profan dan sakral sangat ditentukan oleh suatu masyarakat. Kesakralan yang disepakati oleh setiap anggota masyarakat kemudian menjadi suatu sistem keyakinan umum yang melegitimasi secara kolektif ritual sakral hingga menjadi suatu tradisi.

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.⁴⁹ 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:

⁴⁸ Kamidjan, *Peran Perempuan dalam Tradisi Nyadran di Kabupaten Sidoarjo* Surabaya: DPKM, 2007, h 7.

⁴⁹ Moh Sohadha, "Tauhid Budaya Strategi Sinergitas Islam dan Budaya Lokal dalam Perspektif Antropologi Islam," dalam *Jurnal Tarjih*, Vol. 13, No. 1, Tahun 2016, h, 23.

- a) 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.⁵⁰
- b) Rasulullah SAW menerima usulan para sahabatnya agar membuat stempel atau cap untuk surat penting seperti yang menjadi tradisi atau kebiasaan bangsa lain.⁵¹

Beberapa contoh di atas menggambarkan terjadinya harmonisasi antara Islam dan tradisi budaya yang menghasilkan tradisi keislaman yang bernilai tauhid. Kenyataan ini merumuskan sakral yang tercipta oleh tradisi. Rumusan ini berbeda dengan sakral yang termanifestasi oleh Tuhan. Jika pada sakral yang termanifestasi oleh Tuhan dibatasi dengan ketat oleh wahyu dan hadis, maka pada sakral yang tercipta oleh tradisi batasannya lebih longgar yakni keberlakuannya mempertimbangkan proses adaptasi, akulturasi, dan integrasi antara Islam dan budaya dengan lebih memperhatikan substansi nilai-nilai positif yang ada. Pada batasan inilah kritik Al-Qur'an terhadap sakralisasi simbol tauhid yang berlebihan memungkinkan sekali untuk dilakukan.

D. 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. Gerakan ini menyatakan dirinya sebagai bentuk ajaran Islam yang paling murni, sedang adat istiadat dinilai bisa menghilangkan otentitas ajaran Islam sehingga berubah menjadi syirik dan bidah. Kemudian gerakan ini sering kali mengkafirkan kelompok muslim yang lain (takfirisme).⁵² 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

⁵⁰ Umma Farida, "Islam Pribumi dan Islam Puritan: Ikhtiar Menemukan Wajah Islam Indonesia Berdasar Proses Dialektika Pemeluknya dengan Tradisi Lokal," dalam *Jurnal Fikrah...*, h. 149.

⁵¹ Yusuf Al-Qaradhawi, *Islam Inklusif dan Eksklusif* (terjemahan Nabhani Idris), Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2008, h. 50.

⁵² Haidar Bagir, *Islam Tuhan Islam Manusia Agama dan Spritualitas di Zaman Kacau...*, . 11.

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.⁵³

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-Anām; pada ayat 51 dan 152 dalam Surah al-Arāf; pada ayat 85 dari Surah al-Taubah; pada ayat ke-15 Surah Hūd; ayat ke-3 Surah Ibrāhīm; dan banyak lagi ayat yang lainnya.⁵⁴

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:

مَنْ كَانَ يُرِيدُ ثَوَابَ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ ثَوَابُ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴿١٣٤﴾

Barangsiapa yang menghendaki pahala di dunia saja (maka ia merugi), karena di sisi Allah ada pahala dunia dan akhirat. Dan Allah Maha Mendengar lagi Maha Melihat. (al-Nisā/4: 134)

Menurut M. Quraish Shihab ayat ini adalah ancaman bagi orang-orang yang perhatian dan usahanya tercurah sepenuhnya hanya ingin memperoleh kesenangan dunia semata tanpa mengharapkan pahala akhirat dari Allah SWT. 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.⁵⁵ Bagi Quthb ayat ini megemukakan orang yang hatinya rakus kepada kesenangan dunia sehingga cita-citanya hanya tertuju untuk keduniaan.⁵⁶

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

⁵⁴ Muḥammad Fūaḍ Abd al-Bāqi, *Al-Mu'jam Al-Mufahras li Alfāz Al-Qurān Al-Karīm*, Dār al-Hadīth, 1422 H/2001 M, h. 322-324.

⁵⁵ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an Volume 2*, Jakarta: Lentera Hati, 2002), h. 754-755.

⁵⁶ Sayyid Quthb, *Tafsir Fi Zhilalil Qur'an di Bawah Naungan Al-Qur'an Jilid 3* (terjemahan Aṣad Yasin dan Abdul Aziz Salim Basyarahil), Depok: Gema Insani, 2017, h. 95.

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.⁵⁷ 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.

Adapun cara yang bersifat politis ialah seperti menanamkan suatu ideologi yang dilandasi oleh ajaran Islam sehingga menjadi gerakan ideologis yang bersifat politis, serta merasa paling benar dan sangat membanggakan ideologi kelompoknya tersebut.⁵⁸ Dari sinilah muncul simbol-simbol tauhid yang dipolitisir menjadi simbol sakral yang bersifat politis. Secara politis, maka menjadikan simbol-simbol tersebut sebagai esensi yang sakral dan wajib direalisasikan dalam kehidupan bernegara, misalnya kasus bendera tauhid di Indonesia.

Pada dasarnya kalimat tauhid yang ada dalam bendera tersebut merupakan simbol sakral tauhid, namun setelah kalimat tauhid ini tercantum dalam bendera dan digunakan untuk tujuan politik suatu kelompok tertentu, maka kalimat tauhid yang tadinya sakral berubah menjadi profan. Padahal sebenarnya, jika meminjam pendapat Nurcholish Madjid bahwa esensi yang sakral dalam kalimat tauhid tersebut bukan pada benderanya akan tetapi pada kalimat itu sendiri yang menegaskan keesaan Allah SWT.⁵⁹ 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.

⁵⁷ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah Pesan, Kesan, dan Kecerasian Al-Qur'an Volume 2...*, h. 755.

⁵⁸ Komaruddin Hidayat, *Menafsirkan Kehendak Tuhan...*, h. 231.

⁵⁹ Nurcholish Madjid, *Islam, Doktrin, dan Peradaban, Sebuah Telaah Kritis Tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemoderenan*, Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992, h. xxv.

2. Merasa Paling Benar dan Terlalu Bangga dengan Kelompoknya

Ayat Al-Qur'an yang relevan dengan sikap merasa paling benar dan terlalu bangga dengan kelompoknya adalah Surah al-Rūm/30: 31-32, sebagai berikut:

مُنِيبِينَ إِلَيْهِ وَاتَّقُوهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿٣١﴾ مِنَ الَّذِينَ فَرَقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ ﴿٣٢﴾

Dengan kembali bertaubat kepada-Nya dan bertakwalah kepada-Nya serta dirikanlah shalat dan janganlah kamu termasuk orang-orang yang mempersekutukan Allah. Yaitu orang-orang yang memecah-belah agama mereka dan mereka menjadi beberapa golongan. Tiap-tiap golongan merasa bangga dengan apa yang ada pada golongan mereka. (al-Rūm/30: 31-32)

Menurut Oemar Bakry ayat ini merupakan larangan untuk umat Islam agar tidak meniru perilaku orang-orang musyrik yang seringkali memecah belah agama dan membentuk kelompok-kelompok yang terpecah sehingga sering menimbulkan rasa bangga dan permusuhan di antara mereka sendiri.⁶⁰ 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.⁶¹ Komentar yang sama disebutkan oleh Shihab yaitu bahwa orang-orang musyrik yang sering memecah belah agama menjadi beberapa kelompok, dan setiap kelompoknya hanya membanggakan kelompoknya sendiri dan suka mencela apa yang ada pada selain kelompoknya.⁶²

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.⁶³ Pantas sekali Rasulullah SAW mengancam perilaku demikian seperti dalam sabdanya:

⁶⁰ Oemar Bakry, *Tafsir Rahmat*, Jakarta: PT Mutiara, 1982, h. 793.

⁶¹ Hamka, *Tafsir Al- Azhar Juzy XXI*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1987, h. 82.

⁶² M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an Volume 10...*, h. 217-219.

⁶³ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat...*, h. 266.

لَا يَرْمِي رَجُلٌ رَجُلًا بِالْفُسُوقِ، وَلَا يَرْمِيهِ بِالْكَفْرِ، إِلَّا ارْتَدَّتْ عَلَيْهِ، إِنْ لَمْ يَكُنْ صَاحِبُهُ
كَذَلِكَ.⁶⁴

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-Hujurat, yakni:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ عَسَىٰ أَن يَكُونُوا خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِّن نِّسَاءٍ
عَسَىٰ أَن يَكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِاللُّغَابِ بِئْسَ الْأَسْمُ الْفُسُوقُ
بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَن لَّمْ يَتُبْ فَأُولَٰئِكَ هُم الظَّالِمُونَ ﴿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-Hujurat/49: 11)

Ayat ini turun berkenaan dengan suatu kaum yang bernama Bani Salamah. Suatu ketika Nabi memanggil salah seorang dari mereka dengan nama tertentu. Akan tetapi panggilan Nabi tersebut tidak disukainya dan menjadikannya marah.⁶⁵ 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

⁶⁴ Abū Abdillāh Muḥammad Ibn Ismā'īl Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī*, Beirut: Dār al-Fikr, t.t., Jilid 1, hal. 187, no. hadis 6045.

⁶⁵ Jalāluddīn Al-Suyūfī, *Asbāb an-Nuzūl Sebāb Turunnya Ayat Al-Qur'an...*, h. 528.

merendhkannya.⁶⁶ Merendahkan dan mencela orang lain atau sesama muslim dikecam negatif dalam satu hadis yakni:

سِبَابُ الْمُسْلِمِ فُسُوقٌ، وَقِتَالُهُ كُفْرٌ.⁶⁷

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 *ashābiyah* yang cenderung bersifat subjektif dalam memandang orang lain atau kelompok lain.⁶⁸ 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.⁶⁹ Sayid Quthb dalam perihal ini menjelaskan bahwa sebenarnya Islam datang justru menghancurkan sikap primordialisme yang demikian dengan kemerdekaan jiwa setiap pemeluknya untuk hanya mengabdikan pada Allah semata.⁷⁰

Dengan demikian, dua ayat dan penafsirannya serta dua hadis di atas dan penjelasannya memberikan gambaran yang sangat jelas kritik Al-Qur'an terhadap sekelompok orang yang merasa bangga dengan kelompoknya serta merendahkan kelompok lain. Kebanggaan yang mereka tunjukkan lantaran mereka merasa lebih benar dalam mensakralkan atau mensucikan simbol-simbol keislaman serta merasa memiliki ajaran tauhid yang murni tanpa tercemari. Kebanggaan mereka ini berdampak penghinaan atau mungkin pengkafiran kepada kelompok muslim lainnya. Sehingga bisa jadi kebanggaan tersebut justru sebaliknya menjadikan mereka termasuk orang-orang yang zalim jika tidak bertaubat.

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

⁶⁶ M. Abdul Athi Buhairi, *Tafsir Ayat-ayat Yaa Ayyuhal-ladzina Aamanuu 2* (terjemahan Abdurrahman Kasdi dan Umma Farida), Jakarta: Pustaka Kautsar, 2005 h. 248-249.

⁶⁷ Abū Abdillāh Muḥammad Ibn Ismā'īl Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Al-Bukhārī...*, Jilid 1, hal. 209, no. hadis 48.

⁶⁸ Toshihiko Izutsu, *Etika Beragama dalam Qur'an* (terjemahan Mansuruddin Djoely), Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993, h. 82.

⁶⁹ A Mustofa Bisri, "Kekelompokan Jahiliyah," dalam <http://metroislam.com/kekelompokan-jahiliyah/>. Diakses pada 09 Februari 2017.

⁷⁰ Sayyid Quthb, *Keadilan Sosial dalam Islam* (terjemahan Afif Mohammad), Bandung: Pustaka, 1994, h. 63.

tauhid yang berlebihan dengan memandang relasi antara Islam dan budaya cenderung sinkretis dan bernuansa syirik atau bidah.⁷¹ 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.⁷²

Nabi Muhammad SAW sebagai orang Arab dan Al-Qur'an yang berbahasa Arab menjadikan keduanya terikat dengan budaya. Kenyataan ini sepertinya sulit dipungkiri, apalagi beberapa ayat Al-Qur'an mempertegas bahasa yang digunakannya adalah bahasa Arab seperti pada ayat di bawah ini:

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٢﴾

Sesungguhnya Kami menurunkannya berupa Al Quran dengan berbahasa Arab, agar kamu memahaminya. (Yusuf/12: 2)

Menurut Muhammad Ibnu Jarir Al-Tabari 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.⁷³ 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.⁷⁴

Meskipun ayat kedua dari Surah Yusuf 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,

⁷¹ 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, h. 147.

⁷² Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas Al-Qur'an Kritik terhadap Ulumul Qur'an* (terjemahan Khoiron Nahdliyin), Yogyakarta: LKiS, 2001, h. 92.

⁷³ Muhammad Ibnu Jarir Al-Tabari, *Tafsir Al-Tabari Jilid 14*, Al-Qohirah: Maktabah Ibnu Taimiyah, 1340 H, h.. 140-141.

⁷⁴ Abdurrahman bin Nasir Al-Sadi, *Tafsir Al-Karim Al-Rahman fi Tafsir Kalam Al-Manan Jilid 3*, Dar Ibnu Al-Jauzi, 1426 H, Cet. II, h.. 537.

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.⁷⁵

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.⁷⁶ 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.⁷⁷ Contoh berikutnya pada Surah al-Baqarah/2: 200, yang ditafsirkan oleh Hamka, bahwa kebiasaan atau tradisi bangsa Arab jahiliyah sebelum Islam apabila mereka selesai wukuf di Arafah, mereka menyebut-nyebut nenek moyang mereka untuk kebanggaan. Setelah Islam datang kebiasaan ini tidak dihilangkan seluruhnya akan tetapi diganti dengan cara menyebut nama Allah.⁷⁸

Beberapa penjelasan di atas menunjukkan ajaran tauhid begitu mempertimbangkan proses asimilasi, akulturasi, dan integrasi yang terjadi antara Islam dan budaya dalam perspektif Al-Qur'an. Sedangkan bukti yang menunjukkan hal tersebut dalam praktik Rasulullah SAW sebagai contohnya adalah Rasulullah SAW menerima usulan para sahabatnya agar membuat stempel atau cap untuk surat penting seperti yang menjadi tradisi atau kebiasaan bangsa lain saat itu, sebagaimana tercermin dalam hadis yang diriwayatkan oleh Anas bin Malik yakni:

⁷⁵ Sayyid Quthb, *Tafsir Fi Zhilalil Qur'an di Bawah Naungan Al-Qur'an Jilid 6...*, hal. 301-302.

⁷⁶ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 1993, h.. 23.

⁷⁷ Jalaluddin As-Suyuthi, *Sebab Turunya Ayat Al-Qur'an...*, h. 639.

⁷⁸ Hamka, *Tafsir Al- Azhar Juzy I-II...*, h. 142.

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: لَمَّا أَرَادَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يَكْتُبَ إِلَى الْعَجَمِ قِيلَ لَهُ: إِنَّ الْعَجَمَ لَا يَقْبَلُونَ إِلَّا كِتَابًا عَلَيْهِ خَاتَمٌ، فَاصْطَنَعَ خَاتَمًا، فَكَأَنِّي أَنْظُرُ إِلَى بَيَاضِهِ فِي كَفِّهِ.⁷⁹

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 sebetuk cincin. Maka aku dapat mengingati dapat melihat warna putih cincin itu di tapak tangan baginda." (HR. Muslim)

Hadis ini memberikan arti bahwa Islam datang dengan mempertimbangkan proses akulturasi dengan budaya lain Arab yang berlaku. Akulturasi seperti dalam contoh hadis ini pernah juga dilakukan oleh khalifah Umar bin Khatab ketika membangun kantor, membuat kalender, setelah adanya usulan lain untuk meniru tradisi atau budaya yang memang telah ada saat itu. Dilakukannya semua demi kepentingan kemajuan peradaban umat Islam.⁸⁰

Dengan demikian kritik Al-Quran terhadap sakralisasi simbol tauhid yang berlebihan karena tidak mempertimbangkan proses asimilasi, akulturasi, dan integrasi antara Islam. Meskipun ada dampak negatif yang dikhawatirkan oleh sakralisasi simbol tauhid ini terhadap kemurnian ajaran tauhid karena dengan sinkretisme Islam dan budaya akan lebih cenderung sinkretis dan bernuansa syirik atau bidah. Namun pada kenyataannya sejak awal wahyu turun sampai akhir tidak bisa terlepas dari dialektika antara Islam dan budaya. Dialektika yang terjadi ini tentunya dalam batasan yang bertujuan untuk lebih menanamkan nilai-nilai ketauhidan dan menghilangkan kemusyrikan.

4. Antipati terhadap Pluralitas Agama, Intoleransi, dan Bersifat Eksklusif

Antipati terhadap pluralitas agama yang kemudian menjadi intoleransi merupakan sikap tertutup yang biasanya lahir dari sakralisasi simbol keagamaan (simbol tauhid) yang berlebihan, karena adanya rasa takut tercemar kemurnian keyakinan yang dimiliki dengan keyakinan lain. Asumsi ini berdasarkan pada apa yang dikatakan oleh Komarudin Hidayat bahwa tahap awal pemahaman keberagaman yang dimiliki seseorang akan lebih mudah memberikan penilaian kebenaran hanya terhadap agama yang dianutnya dan menyalahkan agama orang

⁷⁹ Muslim Ibnu al-Hajjaj, *Ṣaḥīḥ Muslim Juz 2...*, h. 178, bab *Libās dan Aṣḥābus Sunan*.

⁸⁰ Yusuf Al-Qaradhawi, *Islam Inklusif dan Eksklusif...*, h.52.

lain.⁸¹ Cara pandang semacam ini akan membuat individu atau suatu kelompok memiliki sikap cenderung subjektif dan bersifat eksklusif dalam memandang orang lain atau kelompok lain.⁸²

Kritik terhadap cara pandang eksklusif mengharuskan perubahan menuju ke cara pandang inklusif yang lebih toleran dan partisipatif serta bisa menerima kehadiran budaya dan agama lain dengan sikap terbuka dan tidak memusuhinya.⁸³ Dari sini kritik Al-Qur'an terhadap sikap antipati, intoleransi terhadap pluralitas agama yang bersifat eksklusif sebagai sakralisasi simbol tauhid yang berlebihan dikemukakan. Sikap eksklusif tersebut dalam Al-Qur'an dianggap tidak mencerminkan sikap terbuka akan realitas pluralitas agama, budaya, suku, dan bangsa yang diciptakan oleh Allah, sebagaimana yang dikemukakan dalam Surah al-Hujurat/49: 13 di bawah ini:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ إِنَّ اللَّهَ 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. (Hujurat/49: 13)

Secara implisit ayat di atas menolak sikap eksklusif, karena ayat tersebut menganjurkan untuk berinteraksi antar masyarakat yang berbeda-beda agama dan budaya secara harmonis. Dan secara eksplisit ayat ini mendukung sikap inklusif, karena prinsip dasar ayat tersebut adalah mengajarkan untuk saling mengenal satu sama lainnya dalam ikatan persaudaraan dan persamaan harkat dan martabat.⁸⁴ Sikap eksklusif terhadap agama lain juga terbantahkan secara jelas oleh ayat ke-82 dari Surah al-Maidah yang menyebutkan adanya jalinan persahabatan yang sangat dekat antara muslim dengan non muslim.⁸⁵ Tafsiran ini sepertinya yang toleran dan partisipatif dalam menghadapi terjadinya fenomena

⁸¹ Komarudin Hidayat, *Agama Masa Depan*, Jakarta: Paramadina, 1995, h. 193.

⁸² Bambang Rustanto, *Masyarakat Multikultur di Indonesia*, Bandung: Rosdakarya, 2015, h. 50-51.

⁸³ Azyumardi Azra, dkk, *Membina Kerukunan Muslim Dalam Perspektif Pluralisme Universal*, Ujung Berung: Nuansa, 2008, h. 194.

⁸⁴ TIM Penyusun Tafsir Tematik Departemen Agama RI, *Tafsir Al-Qur'an Tematik Al-Tafsir Al-Maud'ūi Hubungan Antar-Umat Beragama*, Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an Departemen Agama RI, 2008, Buku 1, h.. 37.

⁸⁵ Muḥammad Ibnu Jarīr Al-Ṭabarī, *Tafsir Al-Ṭabarī Jilid 9...*, h. 256.

perjumpaan antarkebudayaan, antaragama, bahkan antarbangsa yang mencipta pluralisasi.⁸⁶

Pluralisasi menjadi keniscayaan sebagaimana yang diakui oleh Al-Qur'an seperti dalam Surah al-Hujurat/49: 13 di atas. Begitu pun demikian dengan pengakuan pluralitas agama yang memiliki dasar yang kuat dalam Al-Quran seperti dalam Surah al-Maidah/5: 48.⁸⁷ Selain itu juga ada ayat lain yang mengakui pluralitas agama sebagai kenyataan yang tidak boleh dipertentangkan dan disikapi secara eksklusif yang berlebihan. Misalnya dalam Surah al-Baqarah/2: 62, sebagai berikut:

إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّٰئِرِيْنَ وَالصَّٰبِغِيْنَ مَنْ ءَامَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾

Sesungguhnya orang-orang yang beriman, orang Yahudi, orang Nasrani dan Shabiin, siapa saja di antara mereka yang benar-benar beriman kepada Allah, hari akhirat serta beramal saleh, maka mereka akan menerima pahala dari Tuhan mereka, tidak 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.⁸⁸ Secara umum pluralitas agama yang disebutkan dalam ayat ini ditekankan pada hakikat keyakinan kepada Allah secara benar dan amal shaleh yang harus dipunyai oleh setiap pemeluk semua agama tanpa terkecuali. Artinya baik umat Islam maupun umat agama lainnya, setelah diakui eksistensinya secara adil, maka setelah itu akan diakui kemuliaannya apabila benar-benar membuktikan keimanannya kepada Allah SWT dan kehidupan akhirat, serta beramal shaleh. Bukan hanya sekedar fanatisme agama tanpa iman yang benar dan amal shaleh.⁸⁹

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

⁸⁶ Sudarto, *Wacana Islam Progressif Reinterpretasi Teks Demi Membebaskan yang Tertindas*, Jogjakarta: IRCiSoD, 2014, h.. 77.

⁸⁷ Nurcholis Madjid, *Pintu Menuju Tuhan*, Jakarta: Paramadina, 1995, h. 298.

⁸⁸ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an Volume 1...*, h. 257-259.

⁸⁹ Sayyid Quthb, *Tafsir Fi Zhilalil Qur'an di Bawah Naungan Al-Qur'an Jilid 1...*, h. 91.

eksklusif menjadi berlawanan dengan proses sakralisasi simbol tauhid yang memusatkan diri percaya hanya kepada satu Tuhan yang transenden, namun arus sebaliknya adalah amal shaleh yang berorientasi kepada liberasi dan humanisasi bagi seluruh manusia.⁹⁰

Ayat yang terkait dengan liberasi seperti dalam Surah al-Baqarah/2: 256 yang memberikan kebebasan bagi seluruh manusia untuk memeluk agama yang dipercayainya.⁹¹ 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.⁹²

Sedangkan ayat yang terkait dengan humanisasi salah satu contohnya adalah:

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايَ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ
يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿٩٠﴾

Sesungguhnya Allah memerintahkan untuk berlaku adil, berbuat kebajikan, dan memberi kepada kaum kerabat, juga Allah melarang dari perbuatan keji, kemungkaran dan permusuhan. Dia memberi pengajaran kepadamu agar kamu dapat mengambil pelajaran. (al-Nahl/ 16: 90)

Ayat ini bagi Quthb menjelaskan misi dan visi Al-Qur'an bagi keberlangsungan hidup seluruh manusia tanpa terkecuali di muka bumi ini. Menurutnya misi utama yang dibawanya adalah menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan. Sedangkan visinya adalah menegakkan keadilan bagi seluruh manusia di muka bumi ini tanpa membedakan asal agama atau golongan. Humanisasi yang tampak dalam ayat ini bukan hanya pada nilai keadilan yang dijunjung tinggi oleh Al-Qur'an, akan tetapi juga tampak keihisan atau perilaku baik terhadap sesama manusia seperti toleransi. Humanisasi lainnya juga ada seperti memberi sesuatu kepada kerabat terdekat, melarang berbuat kejahatan, menjauhkan dan melarang kemungkaran, serta menghindari segala permusuhan.⁹³

Demikianlah pembahasan tentang kritik Al-Qur'an terhadap sakralisasi simbol tauhid secara berlebihan yang antipati terhadap pluralitas agama,

⁹⁰ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam Interpretasi Untuk Aksi...*, h. 229.

⁹¹ Lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur'an Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemahnya...*, hal. 42. Lihat juga: Oemar Bakry, *Tafsir Rahmat...*, h. 79.

⁹² M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an Volume 1...*, h. 669.

⁹³ Sayyid Quthb, *Tafsir Fi Zhilalil Qur'an di Bawah Naungan Al-Qur'an Jilid 7...*, h. 209.

intoleransi, dan bersifat eksklusif. Dari pembahasan tersebut, maka dapat diungkapkan bahwa sikap antipati terhadap pluralitas agama, intoleransi, dan sikap eksklusif memungkinkan sekali untuk dikatakan sebagai cara yang berlebihan dalam sakralisasi simbol tauhid, karena sikap demikian berlawanan dengan Al-Qur'an mengenai sakralisasi simbol tauhid yang memusatkan diri pada percaya hanya Allah sebagai Tuhan yang transenden yang kemudian diorientasikan pada liberasi dan humanisasi demi kepentingan seluruh manusia di muka bumi ini.

E. Kesimpulan

Dari pembahasan mengenai kritik Al-Qur'an terhadap sakralisasi simbol tauhid yang berlebihan di atas, maka dapat disimpulkan bahwa sakralisasi simbol tauhid yang berlebihan dapat menjadi kekeliruan dalam beragama, apabila tidak mempertimbangkan proses asimilasi, akulturasi dan integrasi antara Islam dan budaya yang disertai dengan sikap tertutup dan antipati terhadap pluralitas agama yang kemudian menjadi intoleransi. Sakralisasi simbol tauhid yang berlebihan ini juga 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. *Wallahu Ālam.*

DAFTAR PUSTAKA

- . *Beberapa Tantangan Terhadap Ummat Islam di Masa Kini (Secularisme, Syncretisme dan Ma'siat)*. Jakarta: Penerbit Bulan Bintang, 1970.
- . *Kebudayaan dan Agama* (terjemahan Andi). Yogyakarta: Kanisius, 1992.
- . *The Encyclopedia of Religion*. New York: Simon & Schuster Macmillan, 1987.
- 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-Bukhārī, Abū Abdillāh Muḥammad Ibn Ismā'īl. *Ṣaḥīḥ Al- Bukhārī*. Beirut: Dār al-Fikr, t.t.
- Al-Bustanī, Fuād Iqramī. *Munjīd al-Ṭullāb*. Beirut: Dār al-Mashriqi, 1986.

- Al-Fauzan, Shahih Bin Fauzan Bin. *At-Tauhid li al-Shaf al-Awwal al-Ali, Kitab Tauhid* (terjemahan Zaini). Solo: Pustaka Arofah, 2015.
- Al-Qaradhawi, Yusuf, *Islam Inklusif dan Eksklusif* (terjemahan Nabhani Idris). Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2008
- Al-Sādi, Abdurrahman bin Nashir. *Tafsir Al-Qur'an Jilid 6* (terjemahan Muhammad Iqbal). Jakarta: Darul Haq, 2018.
- Al-Shaikh, Abdurahmān bin Hasan Alu. *Fathul Majīd Sharh Kitāb al-Tauhīd*. Beirut: Dār al-Fikri, 1399 H/ 1979 M.
- Al-Syami, Ahmad bin Taimiyyah al-Harānī dan Muhammad bin Abdul Wahhāb al-Najdī. *Majmūah al-Tauhid wa Tashtamilu ala Sittah wa Ishrīn Risālah*. Beirut: Dār al-Fikri, t.t.
- Al-Ṭobarī, Muḥammad Ibnu Jarīr. *Tafsīr Al-Ṭobarī*. Al-Qohirah: Maktabah Ibnu Taimiyah, 1340 H.
- Al-Tamimī, Muḥammad bin Khalīfah. *Mu'taqidu Ahlissunnah wa al-Jama'ah fī al-Asma al-Husnā*. Riyāḍ: Aḍwa al-Salāf, 1419.
- Badsrie, Mochamad Thahir. *Syarah Kitab Al-Tauhid Muhammad bin Abdul Wahab*. Jakarta: PT. Pustaka Manjimas.
- Bagir, Haidar. *Islam Tuhan Islam Manusia Agama dan Spritualitas di Zaman Kacau*. Bandung: Mizan, 2017.
- Beatty, Andrew. *Varieties of Javanese Religion; An Anthropological Account*. Cambridge: Cambridge University Perss, 2003.
- Dhavamony, Mariasusai. *Fenomenologi Agama*. Yogyakarta: Kanisius, 1995.
- Durkheim, Emile *The Elementary Forms of The Religious Life* (terjemahan Inyik Ridwan Muzir). Jogjakarta: IRCiSoD, 2017.
- Eliade, Mircea. *The Sacred & The Profane The Nature of Religion*. New York: A Harvest Book Jovanovich, 1987.
- Esposito. John. L. *Islam dan Perubahan Sosial-Politik di Negara Sedang Berkembang* (terjemahan Wardah Hafidz). Yogyakarta: Bidang Penerbit PLP2M, 1985.

- 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.
- Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. London: The University of Chicago Press, 1960.
- Hamka. *Tafsir Al- Azhar*. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1987.
- Hidayat, Komaruddin. *Menafsirkan Kehendak Tuhan*. Jakarta: TERAJU, 2004.
- Hutomo, Suripan Sadi. *Sinkretisme Jawa-Islam*. Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 2001
- Ibnu Kathīr. *Tafsīr Al-Qurān Al-Azīm*. Beirut: Dār al-Fikr, 1412 H/ 1992 M.
- Jawas, Yazid bin Abdul Qadir. *Syarah Aqidah Ahlus Sunnah wal Jama'ah*. Bogor: Pustaka Imam Syaf'ii, 2006.
- Kamidjan. *Peran Perempuan dalam Tradisi Nyadran di Kabupaten Sidoarjo*. Surabaya: DPKM, 2007.
- Kholil, A. "Agama dan Ritual Slametan: Deskripsi Antropologis Keberagamaan Masyarakat Jawa." *Jurnal el-Harakah*, Vol. 11, No. 1, Tahun 2009.
- Koentjaraningrat. *Kebudayaan Jawa*. Jakarta: Balai Pustaka, 1984
- Kuntowijoyo. *Paradigma Islam Interpretasi Untuk Akasi*. Bandung: Mizan, 1994.
- Muhammad, Nurdinah. "Memahami Konsep Sakral dan Profan dalam Agama-Agama." *Jurnal Substantia*, Vol. 15, No. 2, Tahun 2013.
- Mulyana, Deddy *Ilmu Komunikasi Suatu Pengantar* (terjemahan M. Dwi Marianto). Yogyakarta: Tiara Wacana, 2010.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam* (terjemahan Rahmani Astuti). Bandung: Mizan, 2002.
- Pals, Daniel L. *Dekonstruksi Kebenaran Kritik Tujuh Teori Agama*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2001.
- Partokusumo, Karkono Kamajaya. *Kebudayaan Jawa Perpaduan Dengan Islam*. Yogyakarta: IKAPI, 1995.

- Purwadi. *Upacara Tradisional Jawa, Menggali Untaian Kearifan Lokal*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- Quthb, Sayyid .*Tafsir Fi Zhilalil Qur'an di Bawah Naungan Al-Qur'an Jilid 12* (terjemahan Aşad Yasin dan Abdul Aziz Salim Basyarahil). Jakarta: Gema Insani, 2017.
- Rahman, Arief Aulia. "Akulturasi Islam dan Budaya Masyarakat Lereng Merapi Yogyakarta: Sebuah Kajian Literatur." *Jurnal INDO-ISLAMIKA*, Vol. 1, No. 2, Tahun 2012.
- Romli, Muhammad Idrus. *Madzhab al-Asy'ari, Benarkah Ahlussunnah Wal-Jama'ah? Jawaban Terhadap Alirah Salafi*. Surabaya: Khalista, 2009.
- Saihu, Made. *Merawat Pluralisme Merawat Indonesia*. Yogyakarta: Deepublish Grup Penerbit CV Budi Utama, 2019.
- Saliba, John A. *Homo Religiosus in Mircea Eliade*. Leiden: E.J. Brill, 1976.
- Shihab, M. Quraish. *Tafsir Al-Mishbah Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati, 2002.
- Soehadha, Soehadha, Moh. "Tauhid Budaya Strategi Sinergitas Islam dan Budaya Lokal dalam Perspektif Antropologi Islam." *Jurnal TARJIH*, Vol. 13, No. 1, Tahun 2016.
- Sumandiyo. *Seni Dalam Ritual Agama*. Yogyakarta: Pustaka, 2006.
- Susanto, Hari. *Mitos Menurut Pengertian Mircea Eliade*. Yogyakarta: Kanisius, 1987.
- Syam, Nur. "Tradisi Islam Lokal Pesisiran : Studi Kontruksi Sosial Upacara pada Masyarakat Pesisir Palang Tuban Jawa Timur." *Disertasi*. Surabaya: Universitas Airlangga, 2002.
- Toha, Anis Malik. *Tren Pluralisme Agama Tinjauan Kritis*. Depok: Perspektif Kelompok Gema Insani, 2005.
- Wahab, M. Husein A. "Simbol-Simbol Agama." *Jurnal Substantia*, Vol. 12, No. 1, Tahun 2011.
- Withehead, Alfred North. *Religion in the Making*. Newyork: Macmilan, 1926.