



Sakralisasi Simbol Tuhan dalam Al-Qur'an

Iwan Satiri, Adha Saputra, Abdullah Safei

Sekolah Tinggi Ilmu Al-Qur'an Zad Cianjur, Indonesia

*iwan.satiri@stiqzad.ac.id

*adha.saputra@stiqzad.ac.id

*abdullah.safei@stiqzad.ac.id

Abstrak

Penelitian terhadap sakralisasi simbol Tuhan perlu dilakukan dalam perspektif Al-Qur'an agar dapat ditemukan bagaimana pandangan Al-Qur'an yang tepat dan benar serta tidak menyimpang dari ajaran tauhid terhadap formulasi simbol-simbol Tuhan yang sakral. Tujuan penelitian ini untuk menganalisis sakralisasi simbol Tuhan dalam Al-Qur'an. Penelitian menggunakan pendekatan kualitatif dan metode studi literatur. Dari penelitian ini, maka kesimpulannya adalah Simbol Tuhan ajaran tauhid dalam Al-Qur'an merupakan model simbol Tuhan yang bersifat transenden yaitu menyimbolkan-Nya dengan sifat ketuhanan yang murni dan bukan menyimbolkan-Nya dalam suatu bentuk yang bersifat kebendaan.

Kata kunci : simbol; sakral; transenden; kebendaan; formulasi.

Abstract

Research on the sacredization of the symbol of God needs to be done in the perspective of the Qur'an in order to find out how the view of the Qur'an is precise and correct and does not deviate from the teachings of tawhid to the formulation of sacred symbols of God. The purpose of this study was to analyze the sacredization of the symbol of God in the Qur'an. Research uses qualitative approaches and methods of literature study. From this research, the conclusion is that the Symbol of God's teachings of tawhid in the Qur'an is a model of God's symbol that is transcendent, namely tombodi him with a pure divine nature and not symbolize Him in a form that is material.

Keywords: symbol; sacred; transcendent; materiality; formulation.

I. Pendahuluan

Menurut Ernst Cassirer, simbolisasi merupakan bagian terpenting bagi manusia dalam kehidupan sosial masyarakat, apalagi dalam keberagamaan mereka.¹ Apa yang dikatakan oleh Cassirer dipertegas lagi oleh Mircea Eliade yang menyatakan bahwa simbolisasi dalam keberagamaan menjadi kebutuhan paling mendasar manusia, karena menurutnya simbol-simbol Tuhan yang dihasilkan dari proses simbolisasi dapat menjadi alat atau sarana penting untuk lebih mengenal yang transenden yaitu Tuhan.²

Simbolisasi merupakan proses memformulasikan atau mencipta sesuatu yang dilakukan dengan memberikan lambang atau tanda tertentu yang digunakan untuk mewakili sesuatu. Pengertian ini merujuk kepada arti simbol yang disebutkan oleh Collin Cobuild dalam *English Language Dictionary* memberikan makna simbol sebagai suatu bentuk yang digunakan untuk mewakili sesuatu.

Apabila merujuk pada pengertian simbol dan proses simbolisasi yang terjadi, maka simbolisasi Tuhan bisa dimaknai sebagai suatu proses memformulasikan simbol Tuhan yang diyakini dalam suatu bentuk tertentu. Sedangkan sakralisasi simbol Tuhan merupakan suatu proses yang disepakati oleh suatu masyarakat untuk mensucikan atau mensakralkan sesuatu yang dianggap suci oleh agama sehingga sesuatu tersebut memiliki kedudukan yang istimewa.

Permasalahan yang muncul dari proses simbolisasi Tuhan dan proses sakralisasi simbol Tuhan adalah bahwa simbolisasi dan sakralisasi terhadap Tuhan seringkali terjadi penyimpangan dalam menyimbolkan dan mensakralkannya. Penyimpangan dalam simbolisasi dan sakralisasi tersebut dari masa ke masa dalam sejarah keberagamaan manusia silih berganti kejadiannya dengan model simbol teologis yang berbeda-beda.³ Misalnya pada masa Nabi Nuh AS, penyimpangan terhadap simbol Tuhan yang dilakukan oleh umatnya yakni Tuhan disimbolkan dan disakralkan oleh mereka dengan nama-nama seperti Wad, Suwa`, Yagus, Ya`uq, dan Nasr yang diambil dari nama-nama orang shaleh yang telah meninggal dunia. Contoh lainnya yakni, pada masa Nabi Musa AS, umatnya mempertuhankan seorang raja yang bernama Fir`aun sebagai simbolisasi kepercayaan terhadap Tuhan pada saat itu.⁴ Kemudian selanjutnya pada masa Nabi Muhammad SAW, kaum musyrikin Mekah saat itu mempercayai Tuhan yang disimbolkan dan disakralkan atau disucikan dalam bentuk patung berhala seperti patung berhala Hubal, Latta, Uzza, dan Manat.⁵

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

² Mircea Eliade, *The Sacred & The Profane the Nature of Religion*, New York: A Harvest Book Jovanovich, 1987, hal. 116.

³ Kaelany, *Islam Iman dan Amal Saleh*, Jakarta: Rieneka Cipta, 2000, hal. 13.

⁴ Khairul Ghazali, *Mereka Bukan Thaghut Meluruskan Salah Paham Tentang Thaghut*, Jakarta: Grafindo Khazanah Ilmu, 2011, hal, 87.

⁵ Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam Dirasah Islamiyah II*, Jakarta: Rajawali Pers, 2000, hal. 15.

Dari permasalahan di atas inilah maka penelitian terhadap sakralisasi simbol Tuhan perlu dilakukan dalam perspektif Al-Qur'an agar dapat ditemukan bagaimana pandangan Al-Qur'an yang tepat dan benar serta tidak menyimpang dari ajaran tauhid terhadap proses memformulasikan simbol Tuhan dan mensakralkan atau mensucikannya secara benar yang sesuai dengan ajaran tauhid dalam Islam. Untuk itu penelitian ini penulis beri judul "Sakralisasi Simbol Tauhid dalam Al-Qur'an".

II. Konsep Dasar Simbol

Simbol dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) artinya lambang.⁶ Secara etimologis kata simbol berasal dari bahasa Yunani yakni *simbolon* yang berarti tanda atau ciri.⁷ Dalam bahasa Inggris simbol ditulis dengan *symbol*, dan dalam bahasa Latin disebut dengan *symbolicum* yang berarti menarik kesimpulan, mempunyai makna, dan memberi kesan.⁸ Ada juga yang menyebut simbol berasal bahasa Yunani yaitu *sumballeo*, *sumballein* atau *sumballesthai* yang artinya berunding, merenungkan, berdebat, membantu, bertemu, berwawancara, melemparkan menjadi satu, menyusun, menyatukan, menetapkan, menggabungkan, menyetujui, membandingkan, menjelaskan atau mengapresiasi.⁹

Semua kegiatan yang tergambar dalam definisi simbol secara etimologis tersebut di atas sesuai dengan apa yang dikemukakan oleh Cassirer, bahwa manusia berfikir, bersikap, berperasaan, dan bertindak dengan berbagai ungkapan yang simbolis sehingga simbol menjadi bagian dari manusia mengenai arti atau makna yang sangat erat dengan kehidupannya.¹⁰

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.¹¹ Selain itu juga kemunculan simbol biasanya karena

⁶ KAMUS BESAR BAHASA INDONESIA (KBBI) KAMUS VERSI ONLINE/DARING (DALAM JARINGAN), "SIMBOL," DALAM [HTTPS://KBBL.WEB.ID/SIMBOL](https://kbbl.web.id/simbol). DIAKSES PADA 16 MARET 2021.

⁷ WJS Poerwadawinta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1976, hal. 556.

⁸ Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, Jakarta: Gramedia, 1996, hal. 107.

⁹ Joseph Henry Thayer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament*, Michigan: Zondervan Publishing House, 1981, hal. 595.

¹⁰ Ernst Cassirer, *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, New York: New Heaven, 1994, hal. 23.

¹¹ Achmad Fedyani Saifuddin, *Antropologi Kontemporer; Suatu Pengantar Kritis Mengenai Paradigma*, Jakarta: Kencana, 2006, hal. 289.

adanya suatu proses seperti belajar dalam kehidupan bermasyarakat.¹² 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.¹³ Saliba memberikan pengertian yang serupa dengan Cobuild, baginya simbol diartikan sebagai sarana pembawa makna atau buah pikiran, namun tidak memberikan arti langsung pada objek atau benda akan tetapi menggambarkan secara abstrak akan nilai-nilai yang terkandung pada suatu objek, atau bisa disebut sebagai suatu bagian yang mewakili keseluruhan.¹⁴

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.¹⁵ Pengertian ini memberikan gambaran adanya penyatuan antara dua hal yang berbeda yaitu simbol dengan yang disimbolinya sehingga menjadi satu makna.¹⁶

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.¹⁷

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. Representasi tidak langsung dari makna yang

¹² Lousi Leahy, *Manusia Sebuah Misteri*, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 1990, hal. 29.

¹³ 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.

¹⁴ John A. Saliba, *Homo Religiosus in Mircea Eliade*, Leiden: E.J. Brill, 1976, hal. 83.

¹⁵ Joseph T. Sampson, *Dictionary of World Literary Term's*, Boston: The Writer, Inc., 1970, hal. 322.

¹⁶ Dibyasuharda, *Dimensi Metafisik dalam Simbol*, Yogyakarta: Universitas Gadjah Mada, 1990, hal. 11.

¹⁷ Alvonsas Savickas, *The Concept of Symbol in the Psychology of C.G. Jung*, Innsbruck: Resch Verlack, 1980, hal. 2-3.

mendasar adalah sifat lain dari simbol, karena memang karakteristik simbol yang pada dasarnya tidak mempunyai makna yang memberikan makna pada simbol tersebut, ini artinya bahwa simbol bukanlah sesuatu yang substansi melainkan sebagai metafora atau perumpamaan. 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.¹⁸

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.¹⁹ 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.²⁰

Berangkat dari uraian di atas tentang pengertian simbol secara etimologis dan terminologis, maka dapat disebutkan bahwa simbol adalah semua objek apapun dari produk atau hasil kebudayaan manusia yang bermakna dengan menggunakan lambang tertentu yang biasanya sebagai metafora atau perumpamaan, bersifat konvensional dan spesial atas dasar kesepakatan kolektif bersama dalam suatu masyarakat serta memiliki makna yang sangat variatif.

III. Konsep Sakral dan Profan

Secara etimologis sakral (*sacred*) berarti suci atau keramat, sedangkan profan (*profane*) adalah tidak suci.²¹ Sakral juga diartikan sebagai sesuatu yang tinggi, agung, berkuasa dan dimuliakan, sedangkan profan sebaliknya menjadi sesuatu yang biasa saja.²² Ada juga yang memaknai sakral dengan yang Kudus dan terlindungi dari pencemaran, sedangkan yang profan dimaknai sebagai yang umum dan biasa saja.²³

¹⁸ Deddy Mulyana, *Ilmu Komunikasi Suatu Pengantar*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2000, hal. 92.

¹⁹ A. Berger, *Pengantar Semiotika: Tanda-tanda Dalam Kebudayaan Kontemporer*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2010, hal. 29.

²⁰ Batasan terminologi simbol yang disebut 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.

²¹ KBBI Kemdikbud, "Sakral," dalam <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/sakral>. Diakses pada 26 September 2019.

²² Risa Novianti, "Cinggowong dari Sakral ke Profan," dalam *Jurnal Patanjala*, Vol. 5, No. 145, Tahun 2013, hal. 4.

²³ Mariasusai Dhavamony, *Fenomenologi Agama*, Yogyakarta: Kanisius, 1995, hal. 87.

Dalam pengertian yang lain, sakral adalah sesuatu yang supernatural, sedangkan profan adalah segala aspek kehidupan sehari-hari yang biasa dan tidak terlalu penting. Sakral dalam arti yang supernatural misalnya seperti tempat berdiamnya roh leluhur atau para dewa dan orang sakti.²⁴ 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.²⁵

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 pelengkap. 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.²⁶

Esensi yang sakral menurut Mircea Eliade adalah kekuatan supernatural sedangkan menurut Emile Durkheim yang sakral esensinya non-supernatural yakni adanya kesepakatan masyarakat secara kolektif. Definisi sakral dan profan yang dikemukakan oleh Eliade memfokuskan agama sebagai variabel independen dan faktor penentu bagi pemisahan makna dari yang sakral dan yang profan. Sedangkan Durkheim menggunakan pendekatan sosial kemasyarakatan dalam menentukan yang sakral dan yang profan.²⁷

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.

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 menakutkan, 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

²⁴ Aning Ayu Kusumawati, "Nyadran sebagai Realitas yang Sakral: Perspektif Mircea Eliade," dalam *Jurnal Thetaqafiyat*, Vol. 14, No. 1, Tahun 2013, hal. 146.

²⁵ Elizabeth K. Nothingham, *Agama dan Masyarakat, Suatu Pengantar Sosiologi Agama*, Jakarta: Rajawali, 1985, hal. 10.

²⁶ Daniel L. Pals, *Dekonstruksi Kebenaran Kritik Tujuh Teori Agama, Tujuh Teori Agama*, Yogyakarta IRCiSod, 2001, hal. 221.

²⁷ Joevarian Hudiyan, "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.

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*.

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. Atau bahkan manifestasi yang sakral bisa juga berupa malaikat, jin dan setan atau hantu. Atau juga bisa berupa kuburan leluhur, kuburan orang-orang shaleh (para wali) yang disakralkan oleh sebagian masyarakat Jawa dalam ritual nyadran.²⁸ Dalam agama Hindu manifestasi yang sakral dalam rupa seekor lembu yang dihormati. Dalam Islam terdapat manifestasi yang sakral seperti pada bangunan Ka'bah.²⁹ 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.³⁰

Dari beberapa contoh tersebut di atas sepertinya benar apa yang dikatakan oleh Zakiah Drajat, bahwa pengertian yang sakral lebih mudah dirasakan bagi seseorang yang meyakini ketimbang dilukiskan.³¹ 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.³²

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

²⁸ 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.

²⁹ Komarudin Hidayat, "Sakral dan Profan," dalam *Sindonews...*, hal. 3

³⁰ Anan Bahrul Khoir, "Yang Sakral antara Ka'bah dan Salib Menurut Mircea Eliade," dalam <https://www.academia.edu/17501869/Yang-Sakral-antara-Kabah-dan-Salib-menurut-Mircea-Eliade>. Diakses pada 11 Juni 2014.

³¹ Zakiah Darajat, *Perbandingan Agama*, Jakarta: Bumi Aksara, 1983, hal. 68.

³² Bustanuddin Agus, *Agama dalam Kehidupan Manusia: Pengantar Antropologi Agama*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2007, hal. 82.

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.

Alasan Durkheim menyebut masyarakat sebagai esensi yang sakral, karena menurutnya masyarakat adalah roh agama (*the idea society is the soul of religion*).³³ Baginya masyarakat juga merupakan wadah sempurna untuk kehidupan bersama dan menjadi sesuatu yang sangat terkait dengan agama suatu masyarakat.³⁴ Alasan lain, menurutnya semua ekspresi keyakinan manusia yang ada di tengah realitas masyarakat bersifat sosial dan dapat menjadi fakta objektif secara ilmiah.³⁵ 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.³⁶ 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.

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.³⁷

Jadi bagi Durkheim simbol-simbol dan ritual sakral dalam agama yang dianut suatu masyarakat bersifat sosial, sedangkan para pemeluknya yang terikat dengan

³³ Emile Durkheim, *The Elementary Forms of The Religious Life...*, hal. 36.

³⁴ Djuretna A. Imam Muhni, *Moral dan Religi, Menurut Emile Durkheim dan Henri Bergson*, Yogyakarta: Kanisius, 1994, hal. 13.

³⁵ Pip Jones, *Pengantar Teori-Teori Sosial dari Fungsionalisme hingga Post-Modernisme* (terjemahan Achmad Fedyani Saifuddin), Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1985, hal. 49.

³⁶ Bryan S. Turner, *Agama dan Teori Sosial* (terjemahan Inyik Ridwan Muzir), Yogyakarta: IRCiSoD, 2006, hal. 212.

³⁷ Mibtadin, "Kritik Teori Masyarakat Sakral dan Masyarakat Profan," dalam *Jurnal SmaRt*, Vol. 2, No. 1, Tahun 2016, hal. 1.

kesepakatan bersama yang ada harus bersikap setia dalam bingkai solidaritas sosial (*social solidaire*) sebagai konsekuensi kehidupan sosial bermasyarakat. Konsekuensi sosial lainnya adalah bahwa simbol-simbol dan ritual sakral dalam agama yang dianut suatu masyarakat merupakan suatu bentuk penciptaan atau sebuah produk dan juga merupakan reproduksi kesadaran kolektif.³⁸

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 individu-individu yang merupakan bagian dari anggota masyarakat yang bersifat biasa-biasa saja.

Dari uraian tentang definisi dan esensi sakral dan profan yang tersebut di atas, maka dapat ditarik kesimpulan bahwa sakral merupakan suatu yang suci, superior, dihormati dan dipuja baik dalam bentuk supernatural maupun non-supernatural. Esensi sakral dalam bentuk supernatural merupakan kekuatan tunggal sebagai Tuhan, sedangkan yang non-supernatural dalam bentuk segala sesuatu yang disakralkan karena adanya manifestasi dari kekuatan Tuhan dan adanya kesadaran kolektif yang disepakati oleh suatu masyarakat. Meskipun demikian, esensi sakral yang sesungguhnya hanya satu yaitu kekuatan supernatural dalam bentuk tunggal sebagai Tuhan, sedangkan sakral dalam bentuk-bentuk segala sesuatu selain Tuhan pada dasarnya bersifat biasa-biasa saja akan tetapi memiliki peran ganda yakni satu waktu menjadi profan, namun di lain waktu bisa menjadi sakral.

IV. Simbolisasi Tuhan oleh Manusia dari Masa ke Masa

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.³⁹ Sistem kepercayaan pra monoteisme disebut oleh Malinowski sebagai sistem kepercayaan yang tidak masuk akal.⁴⁰

³⁸ Thomas F. O'dea, *Sosiologi Agama. Suatu Pengantar Awal*, Jakarta: CV. Rajawali Press, 1985, hal. 103.

³⁹ Adeng Muchtar Ghazali, *Antropologi Agama*, Bandung: Alfabeta, 2011, hal. 2.

⁴⁰ Charles W. Morris, *Mind, Self and Society* Chicago: University of Chicago Press, 1934, hal. 144.

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.⁴¹

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 lain seperti animisme dan dinamisme yang sulit dihilangkan, sehingga corak kepercayaan pemeluk Islam pada saat itu tidak lagi rasional melainkan lebih bercorak mitis.⁴²

Selain agama sebagai sistem kepercayaan agama juga sebagai sistem simbol. Menurut Clifford Geertz simbol agama bertindak untuk membangun suasana hati dan motivasi yang kuat, meresap, dan tahan lama pada seseorang.⁴³ Dalam ungkapan yang serupa, B.S. 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. Sedang menurut A.A. Berger, simbol agama merupakan kekuatan untuk mengarahkan pikiran pemeluknya dalam setiap panggung sejarah agama.⁴⁴

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 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.

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.⁴⁵ Dalam narasi serupa juga disebutkan

⁴¹ Alfred North Withehead, *Religion in the Making*, Newyork: Macmilan, 1926, hal. 9.

⁴² Kuntowijoyo, *Paradigma Islam Interpretasi Untuk Aksi*, Bandung: Mizan, 1994, hal. 29-30.

⁴³ Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* New York: Basic Books, 1973, hal. 90.

⁴⁴ A. A. Berger, *Pengantar Semiotika: Tanda-tanda dalam Kebudayaan Kontemporer*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2010, hal. 28.

⁴⁵ Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays...*, hal. 111.

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.⁴⁶

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 yang tidak bisa sepenuhnya melepaskan simbol-simbol mitologi dan simbol-simbol linguistik yang berlaku, sehingga suatu ajaran agama diwarnai dengan simbol-simbol ritual campuran yang mempunyai makna tersendiri.⁴⁷ Jadi singkatnya simbol agama memiliki model dan bentuk yang beragam sehingga menjadikannya bersifat konvensional.

Terjadinya perbedaan model dan bentuk simbol agama yang konvensional secara historis merupakan keniscayaan, sebagaimana terjadinya beberapa tahapan model dan bentuk simbol yang ada dalam sejarah. Model dan bentuk simbol secara garis besar ada lima tahapan sejarah yang mengklasifikasikannya, berikut di bawah ini penjelasannya.⁴⁸

Pertama, simbol dalam bentuk *cave painting* pada tahun 30.000 SM yakni sejenis *rock art* yang merupakan model simbol tertua di zaman Paleolitik yang digunakan oleh manusia untuk menginformasikan tentang keberadaan dirinya. *Kedua*, dalam bentuk *petroglyph* 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 alfabetik.⁴⁹

Kelima tahapan klasifikasi simbol di atas mewakili simbol yang menjadi objek dalam berbagai macam model dan bentuk seperti tulisan, bahasa, tanda atau lukisan. Kelima tahapan ini bagian dari sistem simbol yang tidak bisa dilepaskan dalam kehidupan

⁴⁶ Y.A. Piliang, *Hipersemiotika: Tafsir Cultural Studies Atas Matinya Makna*, Yogyakarta: Jalasutra, 2003, hal. 308.

⁴⁷ P. Berger, and T. Luckman, *The Social Construction of Reality*, USA: Penguin, 1966, hal. 134.

⁴⁸ 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.

⁴⁹ A. Liliweri, *Komunikasi Serba Ada Serba Makna*, Jakarta: Prenada Media, 2011, hal. 4-6.

manusia yang terkait erat dengan proses simbolisasi Tuhan oleh manusia.⁵⁰ Dari sinilah simbol yang bersifat doktriner teologis bermunculan sebagai manifestasi dari keyakinan terhadap eksistensi Tuhan. Ini artinya kebutuhan terhadap simbol Tuhan bagi manusia menjadi keniscayaan yang tidak dapat dipungkiri dari masa ke masa.

Kebutuhan terhadap simbol Tuhan, secara historis mengalami tiga tahap pemodelan simbol yaitu, *Pertama* model arkais yakni menyimbolkan Tuhan dengan batu atau patung dari batu. *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. *Ketiga*, model simbol Tuhan secara transenden dengan memposisikan Tuhan sebagai inti keyakinan tanpa menyimbolkan-Nya dengan sesuatu yang bersifat kemanusiaan melainkan menyimbolkan-Nya dengan sifat ketuhanan yang murni. Misalnya model simbol yang bisa memberikan interpretatif terhadap eksistensi Tuhan yang bersifat transenden seperti dalam bentuk tulisan Allah (الله).

Tahap pemodelan simbol Tuhan yang ketiga dimiliki oleh ajaran tauhid yang bersifat monoteistis yaitu mempercayai adanya satu Tuhan. Salah satu ajaran pokoknya adalah mensucikan Allah SWT dari sifat-sifat yang tidak layak, karena Dia memiliki segala sifat yang sempurna dan sangat jauh dari kekurangan serta tidak bisa diserupai dengan apapun. Ajaran inilah yang membatasi simbolisasi Tuhan secara berlebihan agar tidak menyimpang.

Simbolisasi Tuhan pada ajaran tauhid dalam Islam dilarang secara berlebihan. Batasan ini juga berlaku dalam proses mensakralkan atau mensucikannya. Alasannya karena meskipun pengakuan terhadap yang sakral pada sesuatu yang berwujud akibat adanya manifestasi Tuhan, namun dalam ajaran tauhid esensi sakral yang sesungguhnya hanya satu yaitu kekuatan supernatural dalam bentuk tunggal sebagai Tuhan. Sehingga simbol sakral yang termanifestasi oleh Tuhan pada sesuatu atau seseorang tidak menjadikan keduanya sebagai simbol Tuhan yang disembah, akan tetapi cukup menjadikan keduanya sebagai simbol yang mewakili sifat-sifat Tuhan. Konsepsi ini menjadi batasan simbolisasi Tuhan dalam ajaran tauhid dengan tetap melarang formulasi simbol-simbol Tuhan dalam wujud material berdasarkan pada keyakinan bahwa Allah tidak bisa diserupai dengan sesuatu apa pun.

Dari pembahasan mengenai simbolisasi Tuhan oleh manusia dari masa ke masa, maka dapat disimpulkan bahwa apabila simbol Tuhan bisa dikatakan merupakan semua objek apapun dari produk atau hasil kebudayaan manusia yang bermakna dengan menggunakan lambang tertentu, maka dari masa ke masa terdapat tiga model simbol Tuhan yang ada dalam sejarah keberagamaan manusia yang meyakini eksistensi Tuhan

⁵⁰ Achmad FedyanisSaifuddin, *Antropologi Kontemporer: Suatu Pengantar Kritis Mengenai Paradigma*, Jakarta: 2005, hal. 296.

sebagai yang transenden dan juga imanen yaitu, *Pertama* model arkais yakni menyimbolkan Tuhan dengan batu atau patung dari batu. *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 merupakan simbolisasi Tuhan yang bersifat imanen. *Ketiga*, model simbol Tuhan secara transenden yaitu memposisikan Tuhan sebagai inti keyakinan tanpa menyimbolkan Tuhan dengan sesuatu yang bersifat kebendaan melainkan menyimbolkan-Nya dengan sifat ketuhanan yang murni.

V. Sakralisasi Simbol dan Tuhan dalam Al-Qur'an

Sakralisasi simbol Tuhan dalam Al-Qur'an berdasarkan pada konsep model simbol Tuhan secara transenden yaitu memposisikan Tuhan sebagai inti keyakinan tanpa menyimbolkan Tuhan dengan sesuatu yang bersifat kebendaan melainkan menyimbolkan-Nya dengan sifat ketuhanan yang murni.

Apabila merujuk pada model simbol Tuhan secara transenden, maka sakralisasi simbol Tuhan dalam Al-Qur'an maksudnya adalah suatu upaya mensucikan esensi ketuhanan yang diformulasikan dalam suatu bentuk tertentu hingga menjadi simbol agar tidak menyimpang dari ajaran tauhid yang terdapat dalam Al-Qur'an. Rumusan ini sebagai jawaban dari permasalahan penelitian yang dikemukakan pada pendahuluan yaitu munculnya simbol-simbol Tuhan dalam bentuk material seperti seorang manusia sakti yang disakralkan atau disucikan oleh sebagian manusia lainnya.

Misalnya pada agama Baha'i yang kemunculannya mengatasnamakan ajaran Islam. Pengikut agama Baha'i ini mengklaim dirinya sebagai bagian dari umat Islam pada umumnya. Namun pada kenyataannya mereka mempunyai sistem kepercayaan yang mencampuradukan ajaran Islam dengan ajaran agama-agama lain sehingga kemudian sistem kepercayaannya memformulasikan simbol Tuhan yang bertentangan dengan ajaran tauhid dalam Al-Qur'an. Agama Baha'i ini menyimbolkan Tuhan dengan seorang yang bernama Baha'ullah, karena ia diyakini sebagai perwujudan Tuhan.⁵¹ 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. Agama berikutnya yang menyimbolkan Tuhan dengan seorang manusia ialah agama Sikh. Agama Sikh merupakan agama yang mencampurkan ajaran Islam dengan ajaran Brahmanisme-Hinduisme 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.⁵²

⁵¹ S. A Nigosian, *World's Faiths*, New York: St. Martin's Press, 1990, hal. 91,

⁵² Muhammad Esha, "Agama Sikh di India," dalam Jurnal el-Harakah, Vol 8, No 1, Tahun 2006, hal. 84.

Semua simbol Tuhan yang diformulasikan oleh para pengikut agama-agama yang tersebut di atas doktrin kepercayaannya menyatakan bahwa Tuhan bisa menjelma menjadi seorang manusia sakti yang mempunyai kekuatan supernatural serta dapat menjadi juru selamat bagi manusia. Formulasi simbol Tuhan seperti inilah yang tidak sesuai dengan konsep ajaran tauhid dan bertentangan dengan Al-Qur'an sebagaimana yang dikemukakan dalam ayat berikut di bawah ini:

فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذُرُّكُمْ فِيهِ
لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ

(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 Maha Melihat. (QS. al-Syuraa : 11)

Kalimat لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ yang artinya: "...Tidak ada sesuatupun yang serupa dengan Dia...", maksudnya adalah tidak ada yang serupa dengan Allah SWT.⁵³ 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.⁵⁴ 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 dalam Al-Qur'an merupakan penyimpangan terhadap simbol tauhid. Model penyimpangan ini seringkali terjadi dalam panggung sejarah para rasul dan umatnya dari masa ke masa. 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.

Menjadikan mereka Tuhan artinya berkeyakinan bahwa Tuhan menjelma menjadi seorang sakti atau memformulasikan simbol Tuhan dengan manusia. Adapun ayat yang mengkritisi penyimpangan formulasi simbol tauhid yang dilakukan oleh umat Nabi Nuh AS, yaitu:

وَقَالُوا لَا تَذَرُنْ آلِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرَ

⁵³ Muhammad Ibnu Jarir Al-Thabari, *Tafsir Al-Thabari Jilid 12*, Al-Qohirah: Maktabah Ibnu Taimiyah, 1340 H, hal. 231.

⁵⁴ Abdurrahman bin Nasir Al-Sa'di, *Taisir Al-Karim Al-Rahman fi Tafsir Kalam Al-Manan*, Dar Ibnu Al-Jauzi, 1426 H.

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". (QS. Nuh : 23)

Wad, Suwa', Yagus, Ya'uq, dan Nasr dalam QS. Nuh : 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. 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.⁵⁵

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.⁵⁶

Memformulasikan simbol Tuhan ke dalam bentuk orang-orang shaleh yang pernah dilakukan oleh umat Nabi Nuh AS di atas, diawali dengan sikap yang berlebih-lebihan dalam beribadah. Sikap inilah yang dilarang oleh Nabi Muhammad SAW sebagaimana dalam sabdanya sebagai berikut:

أَمْثَالَهُمْ فَأَرْمُوا ثُمَّ قَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي كُنتُمُ الْغُلُوفُ فِي الدِّينِ فَإِنَّهُ أَهْلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ
الْغُلُوفُ فِي الدِّينِ.⁵⁷

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. (HR. Ibnu Majah).

Kekhawatiran Nabi Muhammad SAW dalam hadits di atas sangat beralasan, karena memang faktanya masih banyak sikap yang berlebihan dalam beragama yang dilakukan oleh umat-umat agama lain. Kekhawatiran Nabi ini tentunya berdasarkan pada wahyu yang telah diterimanya dari Allah SWT seperti dalam ayat berikut di bawah ini:

⁵⁵ Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Qur'an Al-Adzim*, Beirut: Dar al-Fikr, 1412 H/ 1992 M.

⁵⁶ Abdurrahman bin Nasir Al-Sa'di, *Taisir Al-Karim Al-Rahman fi Tafsir Kalam Al-Manan...*, hal. 209.

⁵⁷ Muhammad Ibn Yazid Al-Raba'i Al-Qazwini Abu Abdillah Ibn Majah Al-Hafiz, *Sunan Ibnu Majah*, Beirut: Dar al-Fikr, 1424 H/ 2004 M, Jilid 2, hal. 204, no. hadis 3029.

يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ
مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ انْتَهُوا
خَيْرًا لَكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ
وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا ١٧١

Wahai Ahli Kitab, janganlah kamu melampaui batas dalam agamamu, dan janganlah kamu mengatakan terhadap Allah kecuali yang benar. Sesungguhnya Al-Masih, Isa putera Maryam itu adalah utusan Allah dan diciptakan dengan kalimat-Nya yang disampaikan-Nya kepada Maryam, dengan tiupan roh dari-Nya. Maka berimanlah kamu kepada Allah dan rasul-rasul-Nya dan janganlah kamu mengatakan: "(Tuhan itu) tiga", berhentilah. Itu lebih baik bagimu. Sesungguhnya Allah Tuhan Yang Maha Esa, Maha Suci Allah dari mempunyai anak, segala yang di langit dan di bumi adalah kepunyaan-Nya. Cukuplah Allah menjadi pemelihara. (QS. al-Nisa` : 171)

Potongan ayat yang berbunyi: لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ 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. Sikap yang dilarang ini disebut dengan istilah *ghuluw* (berlebih-lebihan).

Sikap *ghuluw* (berlebih-lebihan) dalam beragama pada QS. al-Nisa` : 171 sebagaimana disebutkan di atas adalah sikap melampaui batas yang pernah dilakukan oleh orang Nasrani terhadap keyakinannya mengenai Nabi Isa AS.⁵⁸ 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.⁵⁹ Kemudian sikap *ghuluw* (berlebih-lebihan) yang dilakukan oleh orang-orang Nasrani ini berujung pada suatu keyakinan bahwa Nabi Isa AS adalah jelmaan Tuhan sebagaimana dalam trinitas yang menyatakan adanya tiga Tuhan yakni Tuhan Yesus Kristus, Tuhan Allah Bapak, dan Roh Kudus. 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

⁵⁸ ` Abdurrahman bin Nasir Al-Sa`di, *Taisir Al-Karim Al-Rahman fi Tafsir Kalam Al-Manan...*, hal. 262.

⁵⁹ Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Qur'an Al-Adzim Jilid 1...*, hal. 737.

(rasul) dan lahir dari seorang wanita shaleha dan mulia yang bernama Maryam, serta kelahirannya juga disebutkan sebagai seorang manusia. Keyakinan Nabi Isa AS sebagai jelmaan Tuhan memberikan arti bahwa orang-orang Nasrani menyimbolkan Tuhan dengan seorang manusia.⁶⁰

Memformulasikan simbol Tuhan dalam sistem kepercayaan yang dimiliki suatu agama 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 QS. Al-Syura : 11, yakni *لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ* yang artinya *tidak ada sesuatupun yang serupa dengan-Nya*. Potongan ayat ini dimaksudkan untuk menetapkan sifat-sifat Allah Yang Maha Sempurna tanpa cela sedikitpun, serta ditujukan untuk menolak keserupaan-Nya dengan sesuatu yang lain atau dengan makhluk-Nya.

VI. Kesimpulan

Kesimpulan dari pembahasan tentang sakralisasi simbol Tuhan dalam Al-Qur'an yaitu bahwa sakralisasi simbol Tuhan dalam Al-Qur'an merupakan suatu upaya untuk mensucikan esensi ketuhanan yang diformulasikan dalam suatu bentuk tertentu hingga menjadi simbol agar tidak menyimpang dari ajaran tauhid yang terdapat dalam Al-Qur'an. Simbol Tuhan ajaran tauhid dalam Al-Qur'an merupakan model simbol Tuhan yang bersifat transenden yaitu memposisikan Tuhan sebagai inti keyakinan tanpa menyimbolkan Tuhan dengan sesuatu yang bersifat kebendaan melainkan menyimbolkan-Nya dengan sifat ketuhanan yang murni. Kesimpulan ini merujuk pada ayat yang terdapat QS. Al-Syura : 11, yakni *لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ* yang artinya *tidak ada sesuatupun yang serupa dengan-Nya*.

VII. Daftar Pustaka

- Agus, B. 2007. *Agama dalam Kehidupan Manusia: Pengantar Antropologi Agama*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Al-Sa'di, A. B. N. 1426 H. *Taisir Al-Karim Al-Rahman fi Tafsir Kalam Al-Manan*. Dar Ibnu Al-Jauzi.
- Al-Thabari, M. I. 1340 H. Jarir *Tafsir Al-Thabari*. Al-Qohirah: Maktabah Ibnu Taimiyah.
- Berger, A. 2010. *Pengantar Semiotika: Tanda-tanda Dalam Kebudayaan Kontemporer*. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Cassirer, E. 1953. *The Philosophy of Symbolic Forms*. New Haven: Yale University Press.

⁶⁰ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an Volume 2*, Jakarta: Lentera Hati, 2002, hal. 829.

- , 1994. *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. New York: New Heaven.
- Dhavamony, M. 1995. *Fenomenologi Agama*. Yogyakarta: Kanisius.
- Dibyasuharda. 1990. *Dimensi Metafisik dalam Simbol*. Yogyakarta: Universitas Gadjah Mada.
- Darajat, Z. 1983. *Perbandingan Agama*. Jakarta: Bumi Aksara.
- Eliade, M. 1987. *The Sacred & The Profane the Nature of Religion*. New York: A Harvest Book Jovanovich.
- Ghazali, A. M. 2011 *Antropologi Agama*. Bandung: Alfabeta.
- Ghazali, K. 2011. *Mereka Bukan Thaghut Meluruskan Salah Paham Tentang Thaghut*. Jakarta: Grafindo Khazanah Ilmu.
- Geertz, C. 1973. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books.
- Ibnu Katsir. 1412 H/ 1992 M. *Tafsir Al-Qur'an Al-'Adzim*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Ibn Majah Al-Hafiz, M. I. Y. A. A. A. 1424 H / 2004 M. *Sunan Ibnu Majah*, Beirut: Dar al-Fikr.
- Kaelany. 2000. *Islam Iman dan Amal Saleh*. Jakarta: Rieneka Cipta.
- Kuntowijoyo. 1994. *Paradigma Islam Interpretasi Untuk Aksi*. Bandung: Mizan.
- Pals, D. L. 2001. *Dekonstruksi Kebenaran Kritik Tujuh Teori Agama, Tujuh Teori Agama*. Yogyakarta IRCiSod.
- Leahy, L. 1990. *Manusia Sebuah Misteri*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama.
- Muhni, D. A. I. 1994. *Moral dan Religi, Menurut Emile Durkheim dan Henri Bergson*. Yogyakarta: Kanisius.
- Mulyana, D. 2000. *Ilmu Komunikasi Suatu Pengantar*. Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Partokusumo, K. K. 1995 *Kebudayaan Jawa Perpaduan Dengan Islam*. Yogyakarta: IKAPI.
- Ridwan, N. K. 2004. *Agama Borjuis: Kritik Atas Nalar Islam Murni*. Yogyakarta: Ar Ruzz.
- Saliba, J. A. 1976. *Homo Religiosus in Mircea Eliade*. Leiden: E.J. Brill.
- Savickas, A. 1980. *The Concept of Symbol in the Psychology of C.G. Jung*. Innsbruck: Resch Verlack.
- Shihab, M. Q. 2002. *Tafsir Al-Mishbah Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati.
- Yatim, B. 2000. *Sejarah Peradaban Islam Dirasah Islamiyah II*. Jakarta: Rajawali Pers.