

Seri Kajian Islam Kalimantan

ISLAM BANJAR

**DINAMIKA DAN TIPOLOGI PEMIKIRAN
TAUHID, FIQIH DAN TASAWUF**

**Rahmadi, S.Ag., M.Pd.I.
Drs. H. M. Husaini Abbas
Drs. Abd. Wahid**

**IAIN Antasari Press
Banjarmasin
2012**

Perpustakaan Nasional: Katalog dalam terbitan (KDT)

Rahmadi, M. Husaini Abbas, dan Abd. Wahid.

Islam Banjar : Dinamika dan Tipologi Pemikiran Tauhid, Fiqih dan
Tasawuf / Rahmadi, M. Husaini Abbas, dan Abd. Wahid

Cet. I - Banjarmasin:

IAIN Antasari Press, 2012

x + 212 hlm. : 14,5 cm x 21 cm

ISBN:

Desain Layout dan Cover : Achmad El

Hak cipta dilindungi Undang-Undang

Dilarang memperbanyak buku ini sebagian atau seluruhnya dalam bentuk apapun juga, baik secara mekanis maupun elektronik, termasuk fotokopi, rekaman, dan lain-lain, tanpa izin penerbit.

Penerbit:

IAIN Antasari Press

Jl. Jend. Ahmad Yani Km. 4,5 Komp. IAIN Antasari

Banjarmasin, Kalimantan Selatan Telp. (0511) 3252829, 3254344

Percetakan :

LKiS Printing Cemerlang

Salakan Baru No. 1 Sewon Bantul, Jl. Parangritis Km. 4,4 Yogyakarta

Telp. (0274) 417762, e-mail: lkis.printing@yahoo.com

Cetakan I: September 2012

PENGANTAR PENERBIT

Seraya mengucapkan Alhamdulillah segala puji dan syukur kepada Allah swt. atas limpahan rahmat dan karunia-Nya kepada kita. Shalawat dan salam kita haturkan atas Rasulullah Muhammad saw. serta pengikut beliau. Dalam kesempatan ini kami menyambut gembira atas penerbitan buku yang berjudul ***Islam Banjar: Dinamika dan Tipologi Pemikiran Tauhid, Fiqih dan Tasawuf***, karya dari Rahmadi, M. Husaini Abbas dan Abd. Wahid.

Sesuai dengan fungsinya, penerbit IAIN Antasari Press terus berupaya untuk menerbitkan karya-karya dosen, peneliti dan mahasiswa yang berkualitas. Meskipun demikian, kami meyakini bahwa masih banyak lagi karya atau buku yang layak untuk diterbitkan. Oleh karena itu, pada masa yang akan datang penerbitan buku semacam ini akan terus ditingkatkan, baik dari segi kualitas atau kuantitas.

Usaha penerbitan buku karya mahasiswa serta dosen ini telah dimulai sejak tahun 2003. Penerbitan buku tersebut dimaksudkan sebagai upaya menyebarkan ke tengah masyarakat hasil kerja akademis dosen IAIN Antasari. Di samping itu, kami juga mengharapkan penerbitan buku ini dapat menjadi motivasi bagi dosen, peneliti dan mahasiswa untuk lebih menghasilkan karya ilmiah yang bermutu dan layak untuk dikonsumsi publik.

Terlepas dari hal tersebut, kami menyampaikan terima kasih kepada penulis, dan sekali lagi penerbitan buku ini semoga menjadi pendorong bagi saudara dan rekan-rekan dosen, untuk lebih produktif melahirkan karya ilmiah.

Harapan kami, semoga buku ini tidak hanya bermanfaat bagi masyarakat Kalimantan Selatan, tetapi juga seluruh bangsa Indonesia. Akhirnya kritik dan saran yang membangun sangat diperlukan demi kesempurnaan buku ini di masa mendatang.

Banjarmasin, September 2012
Ketua,

Sahriansyah

KATA PENGANTAR

Penulis mengucapkan puji dan syukur kepada Allah atas selesainya penulisan dan penerbitan buku ini. Buku ini berasal dari beberapa bagian dari hasil penelitian yang dilakukan pada tahun 2011 yang kemudian diolah kembali dan sebagian kecil direvisi dan mengalami penambahan untuk disajikan dalam bentuk buku.

Buku ini hanyalah merupakan bagian dari ikhtiar untuk menampilkan kondisi perkembangan intelektual Islam di kalangan masyarakat Banjar yang berlangsung dua abad lebih. Tentu saja buku ini bukanlah ‘perintis’ atau ‘pelopor’ mengenai Islam Banjar, karena telah ada sejumlah buku, hasil riset, artikel dan sebagainya yang telah mendahuluinya. Buku ini hanyalah bagian dari daftar panjang karya sejenis yang berusaha ikut memberikan kontribusi dalam mengungkap corak intelektualisme Islam yang berkembang di kalangan masyarakat Banjar sejak era Muhammad Arsyad al-Banjari hingga masa kontemporer. Buku ini sendiri sangat dibantu dengan adanya kajian-kajian yang telah mendahuluinya. Perlu ditekankan bahwa isi buku ini tidak melakukan pembahasan yang mendalam dan tidak pula melakukan analisis yang ‘canggih’ terhadap topik-topik yang menjadi bahasannya. Buku ini hanya berisi ‘cuplikan’ dan pemetaan kasar terhadap dinamika pemikiran Islam yang ada. Mudah-mudahan hal ini tidak terlalu mengecewakan pembaca.

Kami menyadari sepenuhnya bahwa kandungan buku ini memiliki banyak kekurangan. Kekurangan yang ada akan menjadi masukan bagi kami untuk terus menggali dan meng-*up date* informasi dari sumber-sumber baru yang belum didapatkan ketika buku ini ditulis. Pembacaan ulang juga akan dilakukan untuk meminimalisir kekeliruan data dan kesalahan interpretasi yang mungkin saja terjadi, mengingat banyak aspek yang dibahas pada buku ini. Kritik dan saran juga akan sangat membantu kami dalam melakukan revisi isi buku ini ke depan.

Kami berharap semoga buku sederhana ini dapat bermanfaat bagi pembaca terutama bagi peminat dan pengkaji Islam Kalimantan dan Nusantara pada umumnya. Dengan adanya mata kuliah Kajian Islam Kalimantan di IAIN Antasari pada fakultas tertentu, kami berharap buku ini dapat menjadi bagian dari referensi akademis untuk perkuliahan tersebut.

Akhirnya, penulis mengucapkan terima kasih kepada semua pihak yang memungkinkan terbitnya buku ini, terutama kepada penerbit IAIN Antasari Press dan saudara Syahrani yang telah membantu dalam proses penerbitan buku ini, sehingga buku ini dapat diterbitkan.

Banjarmasin, September 2012

Penulis

DAFTAR ISI

	Halaman
PENGANTAR PENERBIT	iii
KATA PENGANTAR	v
DAFTAR ISI	vii
BAB I PENDAHULUAN	1
BAB II DINAMIKA DAN TIPOLOGI PEMIKIRAN	
TAUHID	7
A. Model Heresiologi	7
1. Struktur Isi <i>Tuhfah al-Raghibin</i>	9
2. Gagasan Penting al-Banjari dalam <i>Tuhfah</i>	10
B. Model Sifat 20 dan Rukun Islam	14
1. Model Sifat 20 Versi Sanusiyyah	14
2. Model Rukun Iman	21
C. Model Sejarah Pemikiran dan Aliran	24
1. Ilmu Kalam : Agama atau Filsafat?	25
2. Perbuatan Manusia dan Kehendak Tuhan	29
3. Kasus Polemik Makna “ <i>Iradah</i> ” Dekade 1930-an	31
4. Pengaruh Abduh dan Muktazilah	34

D. Model Pemikiran Tauhid Mengenai Implikasi Moral dan Pembangunan Karakter	36
1. Benih Awal	36
2. Dampak Ketauhidan	38
E. Pemikiran Tauhid Berbasis al-Asma‘	
al-Husna	43
1. Fungsi al-Asma‘ al-Husna : Perspektif Abuh Abdul Malik dan Husin Qaderi	44
2. Al-Asma‘ al-Husna dan Pembangunan Karakter	46
BAB III DINAMIKA DAN TIPOLOGI PEMIKIRAN	
FIQIH	51
A. <i>Sabil a-Muhtadin</i> : Model Fiqih Ibadah Komparatif	52
B. Model Fiqih Praktis	60
1. Fiqih Praktis al-Banjari	61
2. Fiqih Ibadah dan Fiqih Waris	65
3. Fiqih Praktis Lengkap	72
C. Model Fiqih Sufistik	73
D. Model Fiqih Polemis	78
1. Respon terhadap Kaum Muda	79
2. <i>Al-Dzakhirah al-Tsaminah</i> : Respon Syarwani Abdan terhadap Kaum Reformis	88
3. Respon terhadap Wahhabisme dan Abduhisme	92
4. <i>Hilah dan Tarbang</i> : Dua Contoh Kasus Polemis	95
E. Model Fatawa (Kumpulan Fatwa)	107

BAB IV DINAMIKA DAN TIPOLOGI PEMIKIRAN	
TASAWUF	113
A. Model Pemikiran Tasawuf Falsafi	114
1. Kitab <i>Barencong</i> dan <i>Fath al-Rahman</i> ..	115
2. Kontroversi Ajaran <i>al-Durr al-Nafis</i>	118
3. Ajaran ' <i>Amal Ma'rifah</i> : Wujud atau	
<i>Syuhudi?</i>	130
4. Wacana dan Kontroversi tentang Nur	
Muhammad	135
5. Tasawuf <i>Sabuku</i>	150
6. Strata Tasawuf	158
7. Tasawuf Falsafi : Perspektif Akademisi ..	161
B. Model Pemikiran Tasawuf Sunniy-	
Rekonsiliasi (Neosufisme)	166
1. Neosufisme dan Sufisme al-Ghazali	166
2. Neosufisme dan Kontribusi Sufi	
lainnya	181
C. Model Pemikiran Tasawuf Sunny Murni	
(Akhlaqi- <i>'Amali</i>)	182
1. Tasawuf Sunniy Perspektif Tokoh	
Muhammadiyah	182
2. Rumusan Mengenai Ciri Tasawuf	
Sunniy	184
D. Khatimah : Tiga Aliran Tasawuf di	
Kalimantan Selatan	188
BAB V PENUTUP	191
DAFTAR PUSTAKA	195
TENTANG PENULIS	201

Bab I

PENDAHULUAN

Perkembangan pemikiran Islam di berbagai wilayah di Nusantara tidak terlepas dari interaksi kalangan penuntut ilmu asal Nusantara dengan para ulama di kawasan Timur Tengah. Interaksi para penuntut ilmu itu membawa perubahan-perubahan pemikiran di samping penguatan terhadap gagasan Islam yang telah berkembang sebelumnya. Pada awalnya, banyak orang yang menduga bahwa perkembangan pemikiran Islam di kawasan Nusantara sebelum abad ke-20 mengalami pelambatan pembaruan. Namun, studi Azyumardi Azra membuktikan bahwa akar-akar pembaruan Islam di Nusantara telah berlangsung paling tidak sejak abad ke-17. Menurutnya, terjadinya pembaruan itu didorong oleh interaksi muslim Nusantara dengan ulama Timur Tengah yang kemudian menjadi sarana efektif transmisi pemikiran-pemikiran baru ke wilayah Nusantara.¹

Azyumardi Azra mencatat sejumlah ulama Nusantara yang mendorong terjadinya dinamisasi dan pembaruan pemikiran di wilayah Nusantara selama abad ke-17 dan 18. Mereka adalah Syekh Yusuf al-Maqassari (1627-1699 M) dan Syekh Nur al-Din al-Raniri (1068-1658 M), dan Abd al-Ra'uf al-Sinkili (1615-1693 M) untuk abad ke-17; Syekh Abd al-Samad al-Falimbani (1704-setelah 1789)

¹ Baca terutama bab IV buku Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Akar Pembaruan Islam Indonesia (Edisi Revisi)*, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2007), h. 197-297.

dan Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari (1710-1812 M) untuk abad ke-18. Akar-akar pembaruan Islam di Nusantara menurut Azra dapat dibuktikan dari karya dan aktivitas akademik para ulama ini.²

Menariknya, salah satu dari ulama Nusantara yang disebut-sebut sebagai penggagas pembaruan Islam di Nusantara adalah Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari. Dari sejumlah catatan dan biografi tentang dirinya, ia merupakan ulama Banjar terbesar pada masanya dan pengaruhnya terus hidup sampai saat ini. Dia berhasil menekan kecenderungan yang berlebihan terhadap corak tasawuf terutama tasawuf falsafi di kalangan masyarakat Banjar pada masanya dan masa setelahnya. Kehadiran karyanya, *Sabil al-Muhtadin* dan disusul beberapa karya fiqih lainnya, mendorong muslim Banjar untuk memperhatikan aspek syariah atau fiqih secara lebih intens dari sebelumnya. Di samping itu, ia juga menulis tentang akidah, *Tuhfat al-Raghibin*, untuk meluruskan akidah umat Islam dan mengkritik beberapa praktik budaya Banjar yang dinilainya bertentangan dengan prinsip akidah Islam seperti tradisi *manyanggar* dan membuang *pasilih*.³

Setelah Syekh Arsyad al-Banjari wafat, perannya digantikan oleh keturunannya dan para ulama lainnya yang bertebaran di wilayah Kalimantan Selatan. Walaupun secara genealogis, pemikiran mereka terkait kuat dengan Syekh Arsyad al-Banjari namun tidak diragukan bahwa pemikiran mereka juga dapat dihubungkan dengan para ulama kawasan Asia Tenggara lainnya dan para ulama

² Lihat bab IV dan bab V buku Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara*, h. 197-323.

³ Deskripsi tentang upacara *manyanggar banua* dan *mambuung pasilih* dapat dilihat pada: M. Asywadie Syukur, *Pemikiran-pemikiran Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari dalam Bidang Tauhid dan Tasawuf*, (Banjarmasin: COMDES Kalimantan, 2009), h. 9-16.

Timur Tengah di mana mereka belajar. Hal itu disebabkan tingginya mobilitas para penuntut ilmu asal Banjar untuk melakukan perjalanan *rihlah* ilmiah ke Timur Tengah. Kondisi ini selain memicu munculnya jaringan intelektual baru, perkembangan ini juga mendorong berkembangnya referensi intelektual baru (karya-karya ulama) baik referensi yang berasal dari tulisan guru mereka maupun tulisan (kitab atau risalah) yang populer berkembang pada masa mereka belajar dan sesuai dengan ‘mazhab’ pemikiran mereka. Referensi intelektual baru ini selain menambah kedalaman pengetahuan keislaman kelompok terpelajar muslim dari kalangan masyarakat Banjar, juga mendorong mereka untuk memproduksi atau mereproduksi pengetahuan keislaman mereka dalam bentuk karya tulis (kitab atau risalah). Dalam beberapa kasus, karya yang mereka hasilkan ternyata merupakan respon terhadap pemikiran tertentu atau polemik tertentu yang sedang berkembang pada masa mereka masing-masing.

Pasca ‘penjinakan’ tasawuf falsafi model Abdul Hamid Abulung, pada masa Syekh Arsyad al-Banjari, pemikiran Islam memasuki era baru pada abad ke-19, yaitu semakin kokohnya neosufisme yang memiliki perhatian yang tinggi terhadap syariah. Pada abad ini, corak pemikiran Islam hampir sepenuhnya diwarnai oleh ajaran Ahlussunnah Waljamaah. Ini kemudian diperkokoh pada masa berikutnya, di mana sejumlah referensi dan produk pemikiran yang bermunculan pada abad ke-20 digunakan untuk terus memperkokoh corak tersebut dan mempertahankannya sebagai arus utama pemikiran Islam di Kalimantan Selatan. Namun pada abad ke-20 juga gelombang pembaruan yang melanda wilayah ini menjadi ujian berat terhadap pemikiran arus utama terutama ketika para ‘kaum muda’ bermunculan dan organisasi

keagamaan berhaluan reformis mulai ‘menggugat’ corak pemikiran Islam masyarakat Banjar. Ini tentu saja mendapat perlawanan dari para ulama Banjar ‘arus utama’ sehingga terjadilah polemik pemikiran di kalangan mereka. Beberapa referensi keagamaan yang merupakan karya ulama Banjar yang muncul sepanjang abad ke-20 bahkan pada awal abad ke-21 merupakan wujud nyata dari ‘perlawanan’ terhadap gugatan itu. Sementara beberapa ulama Banjar yang tidak menulis karya tertulis memberikan testimoni pada risalah tertentu yang membela tradisi mereka untuk menyatakan keberpihakannya.⁴

Ketika gelombang pembaruan Islam melanda masyarakat Banjar, sebagian besar para penuntut ilmu asal Banjar sepanjang abad ke-20 tetap mempertahankan genealogi intelektual mereka pada ulama Haramain yang berseberangan dengan Wahabisme. Para ulama Haramain baik yang hidup pada akhir abad ke-19 maupun abad ke-20 menjadi guru intelektual mereka dan tidak jarang karya-karya mereka dijadikan sebagai referensi utama di pengajian dan pesantren yang mereka dirikan. Keyakinan terhadap otoritas ulama Haramain turut memberikan spirit yang kuat kalangan tradisional untuk terus mempertahankan tradisi pemikiran yang ada.

Harus pula diingat bahwa pada abad ke-20 juga berkembang arus pemikiran baru yang diwakili setidaknya oleh tiga kelompok, yaitu (1) para alumni al-Azhar Mesir, (2) alumni pesantren modernis (Gontor), dan (3) para akademisi dan alumni perguruan tinggi Islam. Kehadiran tiga kelompok ini berikut dengan produk pemikiran

⁴ Salah satu bukti adanya testimoni ini dapat dilihat pada sebuah risalah yang tulis oleh Muhammad Ja'far yang berjudul *Risalah Himayah al-Ikhwan 'an Wuqu' fi Dhalal wa al-Thughyan*, sebuah risalah yang berisi pembelaan terhadap tradisi keagamaan mereka dari ‘serangan kaum muda’. Di bagian akhir risalah ini terdapat testimoni sejumlah ulama Nagara yang berisi kesaksian mereka tentang kebenaran isi risalah itu dan keberpihakan mereka pada isinya.

mereka memberikan warna baru dan mendorong dinamisasi intelektualisme Islam masyarakat Banjar di Kalimantan Selatan. Dari ketiga kelompok ini, gerakan pembaruan terutama dalam bidang pemikiran mengalami dinamisasi dan akselerasi yang lebih cepat.

Fenomena di atas walaupun telah berlalu dan sebagian besarnya telah menjadi sejarah, tetapi sebagian perkembangan pemikiran itu ternyata terekam dalam sejumlah literatur keagamaan dalam berbagai disiplin keislaman yang beredar di kalangan masyarakat Banjar, juga dapat dilacak dari buku-buku biografi, buku-buku silsilah keilmuan, buku-buku sejarah (Banjar) serta sumber-sumber tertulisnya lainnya, baik tersurat maupun tersirat. Jika sumber-sumber ini 'dibaca' dengan cermat dan dihubungkan dengan konteksnya, bacaan itu akan memberikan informasi penting tentang dinamika intelektual Islam yang telah berlangsung beberapa abad di Kalimantan Selatan.

Uraian pintas di atas menunjukkan bahwa dinamika intelektual Islam yang berlangsung dari waktu ke waktu di Kalimantan Selatan merupakan sebuah kajian yang menarik dan penting. Kajian semacam ini akan mampu memberikan perspektif baru mengenai kekayaan khazanah pemikiran Islam yang berkembang di Kalimantan Selatan juga sekaligus memperlihatkan kesinambungan dan perubahan yang terjadi dalam dinamika intelektual yang berlangsung sejak era Syekh Muhammad Arsyad hingga era kontemporer.

Bab II

DINAMIKA DAN TIPOLOGI PEMIKIRAN TAUHID

Sejak kehadiran karya-karya intelektual Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari pada akhir abad ke-18 dan kemudian disusul dengan karya intelektual ulama Banjar lainnya pada dua abad berikutnya, corak dan varian penulisan dan pemikiran tauhid di kalangan intelektual muslim Banjar dapat dilacak dan dapat dipetakan dengan baik. Untuk melihat bagaimana varian atau model penulisan dan pemikiran tauhid yang berkembang sejak masa al-Banjari hingga kini, bab ini akan memberikan pemetaan secara garis besar dari model pemikiran tauhid yang bersifat heresiologi hingga model pemikiran tauhid berbasis al-Asma' al-Husna.

A. Model Heresiologi

Model heresiologi merupakan tipe pemikiran Tauhid (Kalam) yang bersifat 'hitam-putih' dengan pemberian penilaian terhadap beberapa aliran teologi dan kepercayaan menyimpang sebagai bidah, zindiq, fasik dan kafir. Model pemikiran tauhid seperti ini dapat dilihat pada pemikiran tauhid Muhammad Arsyad al-Banjari (selanjutnya: al-Banjari) melalui karyanya yang berjudul *Tuhfah al-Raghibin* (ditulis tahun 1774 M).¹ Karya al-

¹ Buku ini juga tidak hanya dicetak dalam versi Arab Melayu tetapi juga dicetak dalam versi transliterasi, tahqiq dan alih bahasa. Setidaknya ada tiga versi transliterasi dan alih bahasa terhadap karya al-Banjari ini. Pertama, alih bahasa yang dilakukan oleh salah seorang keturunan Syekh Arsyad al-Banjari yang

Banjari yang satu ini menarik minat banyak peneliti dan penulis,² tidak hanya karena isinya tetapi juga karena kontroversi tentang siapa penulisnya yang sebenarnya. Quzwain berspekulasi bahwa karya ini adalah tulisan al-Falimbani dan menggunakannya dalam meneliti sufisme al-Falimbani.³ Di pihak lain, sejumlah kalangan keturunan al-Banjari dan kalangan akademisi di Kalimantan Selatan memastikan karya itu adalah karya al-Banjari bukan al-Falimbani.⁴

bernama Irham Fachruzie dengan judul *Tuhfatul Raghibin: Sajian untuk Para Pecinta*. Diterbitkan pada tahun 1998 oleh Telaga Ilmu Press Surabaya. Kedua, transliterasi karya al-Banjari ini oleh salah seorang keturunannya yang cukup terkenal yaitu Abu Daudi (Irsyad Zein) dengan judul yang sama oleh Yayasan Pendidikan Islam Dalam Pagar. Ketiga, salinan yang dilakukan oleh Muhammad Asywadie Syukur dengan judul yang sama yang merupakan salah satu kumpulan salinan karya-karya tauhid Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari yang diberi judul *Pemikiran-Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari dalam Bidang Tauhid dan Tasawuf* (diterbitkan oleh Comdes Kalimantan pada tahun 2009).

² Lihat misalnya, Yusran, *Study tentang Risalah Tuhfatul Raghibin*, skripsi, (Banjarmasin: Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari, 1983); M. Asywadie Syukur, *Naskah Risalah Tuhfatul Raghibin*, laporan penelitian, (Banjarmasin: IAIN Antasari, 1990); M. Rusydi, *Pemikiran Kalam Muhammad Arsyad al-Banjari (Telaah atas Metodologi Kitab Tuhfah al-Raghibin fi Bayani Haqiqah al-Iman al-Mu'minin wa ma Yufsiduh min Riddah al-Murtaddin)*, tesis, (Yogyakarta: PPS UIN Sunan Kalijaga, 2005); dan Mohd. Shaghir Abdullah, *Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari Pengarang Kitab Sabilal Muhtadin*, (Kuala Lumpur: Khazanah Pathaniyah, 1990), h. 103-115.

³ Spekulasi Quzwain ini di dasarkan pada pernyataan P. Voorhoeve dan persetujuan Drewes atas pernyataan itu. Menurut Voorhoeve, nama penulis naskah yang ditemukannya tidak disebutkan, tetapi menurutnya, banyak indikasi menunjukkan bahwa penulis naskah ini adalah Abdussamad al-Palimbani, yaitu: (1) mengenai tanggal: Abdussamad biasanya memberikan keterangan tanggal dalam tulisan-tulisannya; tanggal yang diberikannya itu terletak antara 1178 H/ 1764 M dan 1203H/1788 M; (2) antara 1873-1875 M F. N. Van Doorninck ditempatkan di Palembang sebagai pejabat sipil, kemudian ia berlibur ke Eropa; (3) dalam naskah ini ada satu catatan pinggir dalam bahasa Jawa; (4) kata *sanggar* digunakan untuk sesajen syirik; dalam bahasa Melayu kuna memang demikian, tetapi tidak demikian artinya dalam bahasa Jawa. Sekitar 1774 praktik syirik yang tercela itu mungkin terdapat di daerah pedalaman Palembang; (5) dalam naskah Jakarta, Ms. V. d.W.37, terdapat satu halaman mengenai perang suci, suatu hal yang merupakan spesialisasi Abdussamad. M. Chatib Quzwain, *Mengenal Al-lah: Suatu Studi Mengenai Ajaran Tasawuf Syekh Abdussamad al-Falimbani Abad ke-18 Masehi*, (Jakarta: Bulan-Bintang, 1985), h. 23-24.

⁴ Keturunan Syekh Arsyad al-Banjari yang menyatakan karya ini adalah karya Syekh Arsyad di antaranya adalah Abdurrahman Shiddiq al-Banjari, Yusuf Halidi, dan Abu Daudi, sementara kalangan akademisi yang menyatakan ini adalah karya al-

1. Struktur Isi *Tuhfah al-Raghibin*

Karya al-Banjari ini berisi tentang hakikat iman, perilaku dan perkataan yang dapat merusak iman, beberapa aliran atau firqah Kalam (Rafidhiyyah, Kharijiyyah, Jabariyyah, Qadariyyah, Jahamiyyah, Murji'ah), kaum pseudo sufi (Murjiyyah, Awliya'iyah, Sukhrakhiyyah, Ahabiyyah, Haliyyah, Hurriyyah, Waqi'iyah, Mutajahiliyyah, Mutakasiliyyah, Ilhamiyyah, Uluhiyyah, Wujudiyah dan Mujassimah), bidah dan masalahnya, murtad dan taubat (dari syirik dan dosa besar).

Struktur isi *Tuhfah al-Raghibin* menunjukkan akan peringatan al-Banjari terhadap sejumlah perilaku, aliran Kalam, paham pseudo sufi yang menyimpang dan berbagai masalah yang terkait dengan perbuatan bidah. Menurut Asywadie Syukur ada tiga masalah yang menjadi perhatian penting al-Banjari dalam *Tuhfah al-Raghibin* sesuai dengan keadaan yang berkembang pada masa itu. Masalah-masalah itu adalah (1) kepercayaan adanya orang gaib, mengadakan upacara ritual animisme dan Hindu seperti *manyanggar* dan *mambuang pasilih*; (2) munculnya ajaran wujudiyah yang dikembangkan oleh Abdul Hamid Abulung; dan (3) kecenderungan masyarakat untuk menuntut ilmu dari jin (*muwakkal*).⁵

Paparan al-Banjari yang banyak menarik perhatian peneliti adalah responnya terhadap budaya masyarakat Banjar, yaitu tradisi *manyanggar banua* dan *mambuang pasilih*. Menurut al-Banjari, tradisi ini mengandung beberapa kemungkar, yaitu (1) melakukan *tabdzir*

Banjari dan menolak karya ini adalah karya al-Falimbani adalah Abdurrahman SH. MH dan Asywadie Syukur. Pendapat keturunan al-Banjari dan para akademisi ini dikuatkan oleh Muhd. Shaghir Abdullah.

⁵ M. Asywadie Syukur, *Pemikiran-pemikiran Syeh Muhammad Arsyad al-Banjari dalam Bidang Tauhid dan Tasawuf*, (Banjarmasin: Comdes Kalimantan, 2009), h. 9.

(perbuatan mubazir), (2) mengikut setan dan tipu dayanya, dan (3) melakukan syirik dan *bid'ah sayyi'ah*.⁶

Al-Banjari menolak alasan apapun dibalik pelaksanaan tradisi itu, seperti alasan bahwa (1) *manyanggar* dan *membuang pasilih* itu untuk memberi 'makan' orang gaib, (2) tradisi itu didasarkan pada hikayat turun-temurun dan perkataan orang gaib, (3) *manyanggar* dan *mambuang pasilih* itu bertujuan untuk berobat dan meniatkan pemberian itu seperti memberi makan anjing.⁷ Bagaimana pun menurut al-Banjari semua alasan ini bukan merupakan alasan yang dapat dibenarkan oleh syara'.

2. Gagasan Penting al-Banjari dalam *Tuhfah*

Selain persoalan *manyanggar* dan *mambuang pasilih*, beberapa aspek pemikiran dalam kitab *Tuhfah* ini juga menjadi perhatian. Di antaranya yang cukup menarik untuk dikemukakan di sini adalah hasil kajian Mahlan An. dkk., yang meneliti pemikiran keagamaan al-Banjari. Mereka mengemukakan lima gagasan penting dalam *Risalah Tuhfah al-Raghibin*, yaitu: *Pertama*, konsep iman. Kesempurnaan iman menurut al-Banjari adalah terpenuhinya tiga komponen yaitu *tashdiq*, *iqrar* dan amal. Tetapi kumpulan ketiganya bukan esensi iman. Esensi iman adalah membenaran dalam hati (*tashdiq fi al-qalb*). *Iqrar* (pernyataan lisan) bukan esensi iman, tetapi hanyalah syarat diberlakukannya hukum Islam pada seseorang. Sementara amal juga bukan esensi iman, tetapi juga hanya syarat kesempurnaan iman. Implikasinya, seseorang sudah dianggap beriman jika membenarkan dalam hati walaupun tidak dinyatakan

⁶ Muhammad Arsyad al-Banjari, *Tuhfah al-Raghibin*, (Martapura: Yapida, 2005), h. 39-42.

⁷ *Ibid.*, h. 44-46.

secara lisan; dan jika diikrarkan keimanan itu dengan lisan maka diberlakukan hukum Islam kepadanya walaupun seandainya hatinya tidak beriman; orang yang membenarkan dengan hati dan menyatakan keimanannya tetap dinilai mukmin walaupun ia tidak melaksanakan amal yang diperintahkan agama, kecuali ia melakukan perbuatan yang dihukumi kafir dan syirik.⁸

Kedua, fungsionalisasi iman dalam kehidupan. Menurut al-Banjari, terdapat sejumlah perbuatan, perkataan dan keyakinan yang dapat merusak iman. Contoh perbuatan yang merusak iman adalah menghampirkan diri kepada makhluk dengan menyembelih kambing atas nama makhluk itu. Contoh perkataan yang merusak iman adalah mengatakan Allah zalim karena tetap mewajibkan salat meskipun seseorang dalam keadaan sakit. Contoh keyakinan yang merusak iman adalah mengakui ada nabi sesudah Nabi Muhammad saw. Banyak lagi contoh-contoh yang dikemukakan oleh al-Banjari dalam *Tuhfah*. Kesemuanya itu menunjukkan bahwa segala perbuatan, perkataan dan keyakinan dalam kehidupan sehari-hari harus selalu dijaga dan dipelihara agar tidak mengalami 'kerusakan'. Di sini al-Banjari menghubungkan antara iman dengan moral kehidupan. Inilah letak fungsionalisasi iman dalam kehidupan yang dapat diambil dari pemikiran tauhid al-Banjari.⁹

Ketiga, pemurnian akidah. Pada aspek ini al-Banjari gencar melakukan pemberantasan berbagai upacara adat yang dinilainya bertentangan dengan Islam seperti *manyanggar* dan *mambuang fasilih* karena di dalamnya terkandung berbagai kepercayaan di luar Islam. Menurut

⁸ Mahlan AN, dkk. *Pemikiran-pemikiran Keagamaan Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari*, (Banjarmasin: IAIN Antasari, 1989), h. 31-35.

⁹ *Ibid.*, h. 35-38.

al-Banjari kedua upacara ini adalah *bid'ah dhalalah* yang amat keji dan wajib bagi orang yang mengerjakannya untuk bertobat.¹⁰

Keempat, menegakkan Ahlusunnah Waljamaah. Dalam kitab *Tuhfah*, al-Banjari menyebutkan beberapa aliran kalam yang memiliki itikad yang sesat dan bertentangan dengan Ahlusunnah waljamaah. Jumlah kelompok yang sesat itu mencapai 72 kelompok yang berasal dari pecahan aliran Rafidhiyyah, Kharijiyyah, Jabariyah, Qadariyah, Jahamiyah dan Murji'ah. Al-Banjari juga mengemukakan beberapa itikad kaum sufi yang tidak sejalan dengan Ahlussunnah Waljamaah, yaitu mereka yang mengklaim telah 'sampai' hingga syariat tidak lagi berlaku; mereka yang meninggalkan usaha ikhtiar dan memilih menjadi pengemis; mereka yang menganggap syariat hanya diberlakukan pada orang awam dan tidak untuk orang *khawas*; dan kelompok wujud yang mengaku bahwa wujud mereka sebangsa dengan wujud Allah dan wujud mereka satu dengan wujud Allah.¹¹

Kelima, al-Banjari memiliki pemikiran Ahlussunnah Waljamaah yang cukup luas. Walaupun berporos pada Asy'ari dan al-Maturidi, al-Banjari juga mengemukakan beberapa pemikiran tokoh yang lain seperti Sa'ad al-Din al-Taftazani, Abu Hanifah, al-Ghazali (tokoh Asy'ariyyah), 'Umar al-Nasafi (tokoh Maturidiyyah), Ahmad bin Hanbal (teologi salafi), al-Baghdadi, dan Fakhr al-Din al-Razi (tokoh Asy'ariyyah). Di sini al-Banjari tidak hanya terpaku pada satu tokoh saja tetapi juga mengemukakan dan menghargai pendapat tokoh-tokoh Ahlussunnah

¹⁰ *Ibid.*, h. 38-44.

¹¹ *Ibid.*, h. 44-47.

waljamaah yang lain meskipun berbeda dengan tokoh yang diikutinya.¹²

Pandangan al-Banjari mengenai pentingnya berpegang pada itikad Ahlussunnah Waljamaah di kemudian hari ditetapkan menjadi bagian dari Undang-Undang Sultan Adam pada pasal (perkara) 1 berikut ini:

Adapoen perkara jang pertama akoe soeroehkan sekalian ra'jatkoe laki-laki dan bini-bini beratikat ahal alsoenat waldjoemaah dan djangan ada seorang baratikat dengan atikat ahal a'bidaah maka siapa-siapa jang tadangar orang jang baratikat lain daripada soenat waldjoemaah koesoeroeh bapadah kapada hakimnja, lamoen benar salah atikatnja itoe koesoeroehkan hakim itoe manobatkan dan mangadjari atikat jang betoel lamun angganinja dari pada toebat bapadah hakim itu kajah diakoe.¹³

Dengan adanya pasal ini, pemikiran al-Banjari didukung oleh kekuasaan. Posisi dirinya dan beberapa keturunannya sebagai 'ulama istana' pada abad ke-18 dan ke-19 jelas memudahkan dirinya untuk mendapat dukungan penguasa. Apalagi, pada kata pengantar kitab *Tuhfah*-nya, al-Banjari menyatakan bahwa risalah ini disusun atas permintaan penguasa pada saat itu.

Sayangnya, produk pemikiran tauhid model heresiologi yang kritis terhadap tradisi lokal, aliran kalam, ajaran dan praktik sufi yang menyimpang serta perkataan dan perbuatan yang merusak iman seperti ini tidak lagi dijumpai. Pemikiran al-Banjari dalam *Tuhfah* tampaknya merupakan satu-satunya pemikiran tauhid dengan model ini. Pada abad berikutnya, yakni abad ke-19 dan ke-20, pemikiran tauhid lebih didominasi model pemikiran dan penulisan tauhid model sifat 20 dan rukun iman.

¹² *Ibid.*, 47-50.

¹³ M. SURIANSYAH IDEHAM, *et.al.* (eds.), *Sejarah Banjar*, (Banjarmasin: Balitbangda Kalimantan Selatan, 2007), h. 226.

B. Model Sifat 20 dan Rukun Iman

1. Model Sifat 20 Versi Sanusiyyah

Pada abad ke-18, belum ditemui adanya karya intelektual yang berisi pemikiran tauhid di sekitar sifat 20¹⁴ atau pun rukun iman. Pada awal abad ke-19 tampaknya sudah ada kecenderungan ke arah itu. Tetapi, yang dapat ditemukan adalah sajian sifat Allah yang hanya berjumlah 13 sifat bukan 20 sifat. Model sifat 13 ini merupakan materi akidah yang ditulis oleh ulama Banjar yang hanya menyebutkan 13 sifat Allah tanpa menyebutkan 7 sifat Allah yang termasuk dalam kelompok sifat *ma'nawiyah* (Qadir, Murid, 'Alim, Hayy, Sami', Bashir, dan Mutakallim). Model ini terlihat pada *Parukunan Jamaluddin* karya Mufti Jamaluddin yang beredar sejak awal abad ke-19.

Parukunan Jamaluddin memang lebih tepat dikategorikan sebagai risalah fiqih praktis, namun unsur-unsur ajaran tauhid tentang sifat Allah juga disinggung secara pintas dan tanpa penjelasan. Penyebutan sifat Allah yang hanya tiga belas itu menimbulkan spekulasi dan pertanyaan apakah pada awal abad ke-19 muslim Banjar belum mengenal sifat 20 dan hanya mengenal sifat 13? Apakah al-Banjari yang menjadi guru dari Mufti Jamaluddin tidak mengajarkan konsep sifat 20 pada masa ia hidup? Ataukah kelompok sifat *ma'nawiyah* sengaja tidak dimasukkan untuk menghindari kesulitan orang awam untuk mempelajarinya karena sulit membedakan antara sifat *ma'ânî* dan sifat *ma'nawiyah*?

¹⁴ Pemikiran tauhid model sifat 20 merupakan model pemikiran yang banyak berkembang di kalangan muslim tradisional di Kalimantan Selatan. Walaupun materi akidah ini disebut dengan istilah sifat 20 bukan berarti bahwa di dalamnya hanya membahas tentang sifat 20, tetapi pada umumnya memuat materi tentang rukun iman. Hanya saja pembicaraan yang paling dominan pada materi akidah model ini adalah pembicaraan tentang sifat 20 ditambah dengan sifat rasul. Sementara rukun iman lainnya tidak jarang hanya dibahas secara pintas sehingga terkesan tidak berimbang.

Pertanyaan ini memang sulit untuk dijawab dengan pasti karena karya tauhid al-Banjari yaitu *Tuhfah al-Raghibin* tidak membahas secara khusus tentang sifat-sifat Allah sementara karyanya yang berjudul *Risalah Ushuluddin* (ditulis tahun 1774 M) yang membahas sifat-sifat Allah tidak pernah dicetak sehingga isinya tidak diketahui publik. Namun jika dilihat dari referensi yang digunakan oleh al-Banjari dalam menulis karyanya *Tuhfah al-Raghibin* dan daftar *sanad* kitab yang pernah dipelajarinya, sebagaimana yang dikemukakan oleh Shagir Abdullah dapat diduga kuat bahwa al-Banjari telah mengenal dan mempelajari sifat 20. Salah satu referensi itu adalah *Umdah al-Murid Syarh Jawharah al-Tawhid* karya al-Laqqani. Sebagaimana diketahui *Jawharah al-Tawhid* merupakan karya tauhid dari al-Laqqani yang berisi bahasan tentang sifat 20. Di samping itu, salah seorang guru al-Banjari di Haramain yang bernama Muhammad Zayn al-bin Faqih Jalaluddin Asyi (w. setelah 1770 M) menulis sebuah kitab tauhid yang berjudul *Bidayah al-Hidayah* (*syarh* kitab *Umm al-Barahin* karya al-Sanusi) yang berisi penjelasan ajaran tauhid versi al-Sanusi. Kemungkinan besar, al-Banjari mengetahui bahkan mungkin mempelajarinya dari gurunya secara langsung.

Kalau di tanah Banjar pada abad ke-19 belum ditemukan karya intelektual yang memaparkan sifat 20 versi Sanusiyah, di Kedah (Malaysia) terdapat karya intelektual yang ditulis oleh keturunan al-Banjari yang bernama Muhammad Thayyib al-Banjari yang memaparkan sifat 20 dan masalah kandungan *aqā'id* dalam dua kalimat syahadat dalam karyanya *Miftah al-Jannah* (1839). Karya ini jelas menunjukkan bahwa pada abad ke-19, ajaran tauhid sifat 20 sudah beredar luas di Asia Tenggara termasuk di dalamnya kawasan Tanah

Banjar, apalagi yang menulisnya adalah ulama yang bergelar al-Banjari.

Produk pemikiran tauhid yang membahas tentang sifat 20 versi Sanusiyyah baru secara jelas terlihat dihasilkan oleh ulama Banjar pada abad ke-20. Terbukti bahwa kitab atau risalah tauhid yang dipelajari pada awal abad ke-20 adalah kitab-kitab Sanusiyyah seperti *Umm al-Barahin* atau *'Aqidah al-Sanusiyyah, Kifayah al-'Awam*, dan sebagainya. Demikian pula dengan bermunculannya kitab-kitab tauhid versi sifat 20 Sanusiyyah yang disusun oleh ulama Banjar pada awal abad ke-20 menjadi bukti kuat yang tak terbantahkan. Kitab tauhid seperti *'Aqa`id al-Iman* (1920) karya Abdurrahman Shiddiq al-Banjari, *'Aqidah al-Iman* (1925) karya Muhammad Khalid Tangga Ulin, *Risalah Sifat Dua Puluh (Kalimah al-Najah fi Ushuluddin)* karya Muhammad Ramli bin Ahmad (ditulis tahun 1935), *al-Durr al-Farid* (1936) karya Muhammad Kasyful Anwar, *Siraj al-Mubtadi'in* (1939) karya Asy'ari Sulaiman, *Ibtida` al-Tawhid* (1937) karya Abdul Qadir Noor dan kitab tauhid lainnya jelas menunjukkan bahwa ajaran tauhid sifat 20 merupakan pemikiran tauhid yang telah hadir secara luas di kalangan masyarakat Banjar pada awal abad ke-20.

Kecenderungan ini terus berlanjut dengan hadirnya sejumlah kitab atau risalah tauhid sifat 20 pada paruh kedua abad ke-20 seperti *Risalah Hidayah al-Mubtadiin* (1952), *Tuhfah al-Ikhwani* (1953) keduanya karya Muhammad Sarni, *Kifayah al-Mubtadi'in* (1955 M) karya Abdurrahman bin Muhammad Ali, *Risalah Tashil al-Muta'allim* (1970) karya Ma'shum Mukhtar, *Risalah Pelajaran Ilmu Tauhid* (1980) karya Jafri bin Utuh, dan *Risalah Tauhid Mengenal Allah* (1983) karya Abdul Hamid.

Pada tahun 1990, Muhammad Asywadie Syukur menerjemahkan beberapa kitab tauhid yang menjadi referensi penting masyarakat Banjar terutama para tuan guru dan santri dalam mempelajari materi akidah versi Sanusiyyah, yaitu *Umm al-Barahin* karya Muhammad Sanusi (w. 895 H), *Kifayah al-Awwam* karya Muhammad Fudhali, *Syarh Hudhudi 'ala al-Sanusiyyah* karya Muhammad bin Manshur Hudhudi, *'Aqidah al-Najin* karya Zainal Abidin bin Muhammad al-Fathani, dan *Tanwir al-Qulub* karya Salamah al-'Azm. Kumpulan terjemah kitab-kitab Sanusiyyah tersebut kemudian disatukan menjadi satu buku dengan judul *Pemikiran-pemikiran Tauhid Syekh Muhammad Sanusi* (1994). Penerjemahan kitab-kitab tauhid pilihan seperti ini bukanlah suatu kebetulan. Adanya terjemahan seperti ini menunjukkan dan mencerminkan pemikiran tauhid yang dominan berkembang di kalangan masyarakat Banjar, yaitu pemikiran tauhid Sanusiyyah yang direpresentasikan dalam kitab-kitab tersebut. Versi mutakhir penulisan sifat 20 versi Sanusiyyah ditulis oleh Munawwar dengan judul *Risalah Lawami' al-Ilham fi Tarjamah 'Aqidah al-Awam* (terbit tahun 2007).

Sebagian kitab atau risalah tauhid yang diproduksi ulama Banjar ada yang berisi ulasan ringkas berupa poin-poin penting *'aqa'id* secara ringkas tetapi ada pula yang memberikan penjelasan yang cukup panjang. Secara umum isi risalah tauhid yang ada berisi penjelasan teoritis-filosofis dan berisi istilah-istilah teknis dalam bidang pemikiran Kalam yang tidak mudah dipahami. Istilah-istilah seperti *ta'alluq ta'tsir*, *ta'alluq inkisyaf*, *ta'alluq dalalah*, *shuluhi qadim*, *tanjiziy hadist/qadim*, *qabdah*, *mumkin ma'dum*, *mawjud hadits*, *mawjud qadim*, dan lainnya merupakan beberapa contoh istilah yang perlu dipahami dengan baik untuk bisa menguasai

dan menalar pemikiran kalam versi sifat 20 ini. Karena itu, tidak mengherankan jika beberapa karya tauhid ulama Banjar tidak menyinggung sejumlah istilah di atas dan tidak membahas masalah *ta'alluq* sifat untuk memudahkan orang awam atau pemula untuk memahami ilmu tauhid.

Dari sejumlah kitab tauhid yang beredar menunjukkan bahwa indikator yang dapat digunakan untuk mengetahui seseorang telah menguasai ilmu tauhid dengan baik adalah sebagai berikut: (1) mengetahui dan hafal keseluruhan *'aqa`id* (sifat Allah dan sifat Rasul) dan maknanya, (2) memahami definisi *'aqa`id al-iman* dan hukum *'aqli* (akal), *syar'iy* dan *'adiy* (adat), (3) hafal dalil-dalil *naqli* terkait *'aqa`id* dan memahami maknanya, (4) memahami konsep *ta'alluq* sifat dalam ilmu Kalam, (5) memahami dalil rasional (*burhan*) secara detil (*tafshili*), (6) memahami pembagian sifat Allah menjadi empat kategori: *nafsiyyah*, *salabiyyah*, *ma'ani*, dan *ma'nawiyah*, (7) memahami makna *uluhiyyah istighna`an Kulli ma siwah* dan *iftiqar kulli ma`adahu ilayh*, dan (8) memahami makna dua kalimat syahadat yang berisi kandungan *'aqa`id al-iman* secara *tafshili* (ada yang 68 *'aqa`id*, ada yang 66 ada pula yang 60).

Sejumlah kitab tauhid yang diproduksi oleh ulama Banjar menunjukkan bahwa pemikiran tauhid yang terdapat dalam tulisan mereka masih bersifat teosentris. Karena hampir semua kitab-kitab itu secara tekstual hanya berbicara secara dominan tentang sifat-sifat Allah dan sifat-sifat Rasul tanpa melibatkan pemahaman tentang implikasi-implikasi moral tertentu yang berguna bagi pembangunan karakter seseorang.

Tetapi harus diingat bahwa ini bukan berarti mereka tidak mengenal implikasi ajaran-ajaran tauhid terhadap pengembangan moral maupun amal. Absennya bahasan

mereka tentang ini tidak otomatis menunjukkan hal itu. Demikian juga, walaupun banyak pemikiran tauhid/kalam yang bercorak teosentris dipelajari masyarakat Banjar, bukan berarti mereka tidak mengenal pemikiran tauhid yang bercorak teoantroposentris sama sekali. Salah satu bukti yang dapat dikemukakan di sini adalah kitab tauhid *Sifat Dua Puluh* yang ditulis oleh Utsman bin Abdullah al-Batawi (bukan orang Banjar) yang banyak dipelajari oleh masyarakat Banjar di Kalimantan Selatan setidaknya menunjukkan bahwa masyarakat Banjar juga mengenal pemikiran tauhid bercorak teoantroposentris meski secara ringkas dan sederhana. Tabel berikut akan menunjukkan implikasi moral dan amal ajaran sifat 20 yang ditulis Utsman al-Batawi.

Tabel 1: Sifat Allah dan Implikasi Moral dan Amalnya¹⁵

Sifat Allah	Implikasinya Bagi Mukmin
Wujud	Mengingat Allah pada tiap <i>mawjud</i>
Qidam	Bersyukur kepada Allah yang dengan taufik-Nya telah menjadikannya seorang mukmin dan muslim
Baqa	Ingat mati agar banyak beristighfar
Mukhalafah li al-Hawadits	Banyak bertasbih kepada Allah
Qiyamuh bi Nafsih	Menyatakan kebutuhan dan kefikirannya kepada Allah
Wahdaniyah	Menyaksikan <i>q'at</i> Allah atas semua kejadian
Quadrat	Tawadhu, tidak takabbur membesarkan diri, dan takut kepada Allah
Iradah	Bersyukur atas setiap nikmat Allah dan bersabar atas setiap bala
'Ilm	Takut melakukan maksiat
Hayat	Menyerahkan diri kepada Allah
Sama'	Takut berkata haram
Bashar	Takut melakukan maksiat
Kalam	Banyak berzikir kepada Allah
Qadir	Takut kepada Allah dan memiliki harapan besar agar Allah memberi nikmat kebajikan kepadanya
Murid	Banyak berdoa kepada Allah diberi kebajikan dunia dan akhirat serta dihindarkan dari bahaya dunia-akhirat
'Alim	Senantiasa meminta pertolongan kepada Allah dalam setiap keadaan dan meminta dipelihara dari kejahatan dunia dan akhirat
Hayy	Bertawakkal kepada Allah dalam segala keadaan
Sami'	Senantiasa memuji, bersyukur dan berdoa kepada Allah
Bashir	Senantiasa malu kepada Allah jika melakukan dosa atau meninggalkan yang fardhu
Mutakallim	Senantiasa membaca Alquran dengan khusyuk dan <i>ta'zhim</i> serta tajwid yang baik

¹⁵ Lihat: 'Utsman bin Abdullah bin 'Aqil bin Yahya, *Sifat Dua Puluh*, (Kandungan: Toko Buku Sahabat, t.th.), h. 5-7.

Paparan sifat dua puluh yang ditulis oleh Utsman bin Abdullah di atas disalin oleh Abdurrasyid Banjar dalam Kitab *Parukunan Besar Melayu* dengan redaksi kalimat yang nyaris tidak berbeda.¹⁶ Dengan demikian model pemikiran akidah Utsman bin Abdullah juga disebarluaskan oleh Abdurrasyid lewat *Parukunan*-nya pada masyarakat Banjar di samping melalui risalah yang ditulis oleh Utsman bin Abdullah sendiri.

Pengaruh dari Utsman bin Abdullah ini ternyata mempengaruhi penulisan buku akidah atau tauhid pada masa berikutnya. Ini dapat dilihat pada buku tauhid yang diterbitkan oleh kalangan akademisi muslim Banjar pada awal abad ke-21 sebagaimana dapat dilihat setelah ini.

2. Model Rukun Iman

Kehadiran pemikiran tauhid yang berbasis pada sifat 20 dan kandungan *'aqa'id* dua kalimat syahadat dilengkapi dengan munculnya model pemikiran tauhid yang berbasis pada rukun iman. Model rukun iman ini lebih menitikberatkan bahasan yang relatif seimbang pada setiap komponen rukun iman. Model penulisannya dapat dilihat pada karya Abdul Muthalib Mohjiddin lewat bukunya yang berjudul *Sendi Iman* (1951). Setelah buku ini agak sulit dicari ulama Banjar yang menulis bidang akidah dengan model seperti ini. Baru pada tahun 2004 dan 2008 muncul dua buku tauhid yang ditulis oleh kalangan akademis yang berjudul *Kitab Ushul al-Din* (terbit tahun 2004)¹⁷ dan *Dhia'ul Rabbaniyah* (terbit

¹⁶ Lihat Abdurasyid Banjar, *Perukunan Besar Melayu*, (Dua Tiga, t.th), h. 26-31.

¹⁷ Buku ini merupakan model pemikiran tauhid yang menekankan pemaparan rukun iman secara berimbang yang ditulis oleh sejumlah dosen Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari Banjarmasin. Tim penulis buku ini terdiri dari Ahmad Athaillah, Mawardy Hatta, Bahrhan Noor Haira, Murjani Sani, Mirhan, dan Hadariansyah. Walaupun penulisnya adalah kalangan akademis, namun buku ini tidak ditujukan untuk kalangan akademis tetapi ditujukan untuk masyarakat awam dan menggunakan penulisan versi Arab-Melayu mengikuti kebiasaan penggunaan kitab pada majelis taklim.

tahun 2008) yang menandai munculnya kembali penulisan materi akidah sebagaimana *Sendi Iman*, yakni menekankan pemaparan rukun iman yang relatif seimbang. Namun perlu dicatat bahwa antara *Sendi Iman* dan kedua buku terakhir memiliki beberapa perbedaan. *Pertama*, pada buku *Sendi Iman* aspek yang lebih banyak dibahas adalah rukun iman pertama yang berkaitan dengan sifat-sifat Allah (sifat 20) sedang pada Kitab *Ushul al-Din* bahasan tentang sifat 20 (rukun iman pertama) relatif seimbang dengan pemaparan rukun iman lainnya. Yang cukup berbeda adalah buku *Dhia`ul Rabbaniyyah*. Walaupun yang dominan dibahas pada buku ini ada rukun iman pertama tetapi yang dibahas lebih menekankan mengenal Allah melalui al-Asma`al-Husna bukan pada sifat 20. *Kedua*, pada buku *Sendi Iman* tidak dibahas sama sekali implikasi-implikasi rukun iman itu dalam pengembangan karakter dan amal saleh sementara *Kitab Ushul al-Din* dan buku *Dhia`ul Rabbaniyyah* sangat menekankan aspek ini. Ada beberapa contoh yang dapat dikemukakan sebagaimana terlihat di bawah ini.

Tabel 2 : Contoh Aspek Akidah dan Implikasi Moral dan Amal Bagi Muslim pada *Kitab Ushul al-Din*¹⁸

Aspek akidah	Implikasi pada moral dan amal muslim
Qidam	Banyak bersyukur karena dijadikan hamba yang beriman (halaman 10)
Mukhalafatuhu li al-Hawadits	Banyak bertasbih (halaman 12)
Qiyamuhu bi Nafsihi	Merasa berhajat dan fakir kepada Allah, rendah hati, tidak menyombongkan kekayaan dan tidak rendah diri pada orang kaya karena kekayaan milik Allah (h. 13)
Wahdaniyyah	Melihat sesuatu atau peristiwa apapun selalu langsung ingat kebesaran dan keagungan Allah (h. 15)
Qudrat	Berjiwa tawadhu, tidak takabur (h. 16)
Iradah	Bersyukur kepada Allah karena telah menyediakan jalan hidup yang benar (agama Islam) (h. 18)
Ilmu	Selalu takut berbuat maksiat (h. 19)
Hayat	Hidup muslim senantiasa berserah diri, bertawakkal dan menyiapkan diri dengan amal saleh (h. 20)
Sama'	Takut mengatakan sesuatu yang diharamkan seperti mencaci, mengumpat dan membeberkan aib orang lain (21)
Bashar	Merasa takut meninggalkan perintah Allah dan takut melakukan larangan-Nya (h. 22)

Implikasi moral dan amal yang dipaparkan buku ini dapat dibandingkan dengan apa yang telah dikemukakan oleh Utsman bin Abdullah dalam risalah *Sifat Dua Puluh*-nya yang telah dikemukakan pada tabel sebelumnya. Keduanya memiliki kemiripan.

¹⁸ Lihat Athaillah, *et.al.*, *Kitab Ushul al-Din*, (Banjarmasin: Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari, 2004), h. 10, 12, 13, 15, 18, 20-22.

Bahasan mengenai model pemikiran tauhid yang banyak mengupas sisi implikasi moral dan amal dari aspek-aspek keimanan dapat dilihat pada bahasan berikutnya setelah ini. Yang jelas, kalangan akademisi perguruan tinggi Islam mencoba memberikan keseimbangan dalam membahas aspek-aspek keimanan tanpa meninggalkan bahasan tentang sifat 20.

C. Model Sejarah Pemikiran dan Aliran

Penulisan tentang berbagai aliran atau pemikiran teologi dalam Islam di kalangan intelektual muslim Banjar sebenarnya telah lama dilakukan. Karya Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari yang berjudul *Tuhfah al-Raghibin* dapat dipastikan merupakan karya pertama yang membahas tentang aliran-aliran Kalam dalam Islam meski dengan model dan pendekatan heresiologi dan bersifat ‘hitam putih’.

Beberapa karya tauhid ulama Banjar lainnya yang berkaitan dengan konsep sifat 20 tidak jarang juga memuat secara pintas beberapa aliran Kalam dengan pemberian penilaian ‘hitam putih’. Contoh yang dapat disebut di sini adalah karya Abdurrahman bin Muhammad Ali yang berjudul *Kifayah al-Mubtadi`in*. Pada salah satu fasalnya yang berjudul *fasal i'tiqad ahl al-dhalalah dan ahl al-sunnah* menyajikan secara pintas aliran Mu'tazilah, Falsafah, Mujassimah, Rafidhiyyah, Kharijiyyah, Qadariyyah, Jabariyyah, Jahmiyyah, dan Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah. Selain aliran yang terakhir, i'tiqad semua aliran lainnya adalah sesat.¹⁹

¹⁹ Abdurrahman bin Muhammad Ali, *Kifayah al-Mubtadi`in fi I'tiqad al-Mu'minin*, (Banjarmasin: Toko Buku Murni, t.th), h. 25-30.

Pemaparan pemikiran tauhid dengan menggunakan model dan pendekatan sejarah aliran yang dilakukan oleh intelektual muslim Banjar biasanya merupakan produk penulisan yang bersifat akademis dan ditujukan untuk kepentingan akademis (perkuliahan).

Sejumlah buku yang diterbitkan berkaitan dengan model ini di antaranya adalah *Risalah Ushuluddin Pengantar dan Sedjarah Ilmu Kalam* (1967) karya Abdul Muthalib Muhyiddin. Buku ini tidak hanya membahas tentang ‘sejarah iman’ mulai dari Nabi Adam hingga Nabi Muhammad sampai munculnya firqah-firqah akidah dalam Islam, buku ini juga membahas tentang sejarah akidah dan pertumbuhan agama-agama di luar Islam. Bahkan buku ini juga menyinggung tentang berbagai aliran ideologis yang berkembang di dunia modern seperti materialisme terkait dengan keimanan. Pada satu sisi, buku ini juga berisi muatan perbandingan agama walaupun tidak menonjol, karena bahasannya mengenai berbagai agama dan aliran-aliran teologis di dalamnya pada umumnya dibicarakan secara terpisah.

Buku seperti ini menunjukkan adanya kajian teologi yang lebih netral dan disajikan dengan ‘kepala dingin’ serta tidak terlalu ‘hitam putih’. Walaupun begitu pada beberapa bagian masih dapat dilihat adanya ‘keberpihakan’ penulisnya pada aliran tertentu dan agama tertentu meski tidak menonjol.

1. Ilmu Kalam: Agama atau Filsafat?

Pemikiran tentang aliran Kalam juga dapat dilihat pada buku *Akidah dan Perkembangan Ilmu Kalam* (1988) yang ditulis oleh Gusti Abdul Muis, seorang tokoh Muhammadiyah. Muis dalam bukunya ini menyinggung tentang perkembangan akidah mulai datangnya akidah Islam yang murni hingga lahirnya sejumlah aliran Kalam:

Muktazilah, Asyariyyah (Ahlussunnah), Ahlussunnah Waljamaah, Maturidiyyah dan Sanusiah. Muis tampaknya membedakan makna Ahlussunnah dan Ahlussunnah Waljamaah. Ahlussunnah dalam perkembangan akidah Islam dimaknai sebagai pemahaman akidah ahl al-hadis dengan Ahmad bin Hanbal sebagai intelektualnya. Asyariyyah dimasukkan dalam kelompok ini karena ia menjadi penghubung kelompok rasionalis dan tekstualis serta berusaha mendekati kelompok ahl al-hadis. Sementara Ahlussunnah Waljamaah merupakan Ahlussunnah versi Asyariyyah yang kemudian mendapat dukungan dari sekelompok jamaah ulama di antaranya al-Baqillani (w. 1013 M), al-Juwayni (w. 1085 M) dan al-Ghazali (w. 505 H). Di antara ketiga pengikut Asyari ini, menurut Muis, hanya al-Ghazali yang lebih dekat dengan ahl al-hadis sementara kedua ulama yang lain lebih mendorong ilmu Kalam ke arah filsafat dialektis.²⁰

Dalam bukunya, Muis mengupas adanya pergeseran akidah tauhid yang sederhana ke ilmu Kalam yang berisi rumus-rumus filsafat dan debat ilmu mantiq yang rumit. Pergeseran ini menurutnya terjadi akibat dua faktor. *Pertama*, faktor internal, yaitu (1) perpecahan politik di kalangan intern umat Islam pada masa khalifah ke-3 yang berimbas ke masalah teologi; (2) adanya ayat-ayat *mutasyabihat* (ayat antropomorphisme) dalam Alquran yang kemudian ditakwilkan oleh sebagian orang; (3) kasus polemik mengenai status kemakhlukan Alquran; dan (4) munculnya kelompok Ismailiyyah yang mementingkan makna batin dari ayat-ayat Alquran.²¹

²⁰ Gusti Abdul Muis, *Akidah dan Perkembangan Ilmu Kalam*, (Banjarmasin: Lambung Mangkurat University Press, 1988), h. 19-23.

²¹ *Ibid.*, h. 5-9.

Kedua, faktor eksternal, yaitu (1) masuknya sejumlah penganut Yahudi, Kristen dan Majusi ke dalam Islam yang masih memegang keyakinan lama telah menyelundupkan sejumlah pendapat yang tidak sejalan dengan Islam; (2) perdebatan antara tokoh-tokoh agama non muslim dengan ulama muslim dalam masalah akidah dan metafisika mendorong umat Islam mempergunakan filsafat untuk menandingi argumen lawan; dan (3) penggunaan unsur luar yang mengakibatkan masuknya unsur luar ke dalam Islam. Golongan yang terpengaruh dengan unsur luar terutama filsafat adalah golongan Muktazilah.²²

Berdasarkan faktor yang dikemukakannya, Muis menegaskan bahwa ilmu Kalam tidak lebih dari gelanggang adu argumentasi atas dasar-dasar filsafat, dalil agama menjadi nomor dua, walaupun yang dipersoalkan adalah masalah agama.²³ Siapa yang mengatakan bahwa ilmu Kalam itu adalah murni Islam yang tidak terpengaruh unsur luar adalah tidak benar. Sebaliknya, yang mengatakan ilmu Kalam itu muncul dari filsafat juga tidak benar, karena Islam yang menjadi dasar dan sumber pembicaraannya. Yang benar, ilmu Kalam merupakan perpaduan antara ilmu keislaman dan filsafat Yunani.²⁴ Bagi Muis, ilmu Kalam tidak lebih dari rumus yang dipergunakan untuk mendamaikan itikad agama dengan prinsip filsafat. Hasilnya, yang muncul bukan filsafat dan bukan pula agama.²⁵ Meski demikian, Muis menyatakan pula bahwa ilmu Kalam itu dapat dijadikan alat untuk mempelajari tauhid.²⁶

²² *Ibid.*, h. 9-14.

²³ *Ibid.*, h. 14.

²⁴ *Ibid.*, h. 16.

²⁵ *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*, h. 30.

Berikutnya, pada tahun 1993 muncul lagi buku tauhid yang bercorak sejarah pemikiran dalam aliran-aliran teologi yang ditulis oleh M. Yusran Asmuni berjudul *Ilmu Tauhid*. Meski sebagian buku ini tidak membahas tentang sejarah aliran teologi dan pemikirannya, namun tema ini menghabiskan sebagian besar buku ini. Buku ini tidak hanya mendeskripsikan aliran-aliran teologi dalam Islam tetapi juga melakukan komparasi berbagai aliran teologi itu dalam beberapa masalah teologi yang bersifat tematis seperti masalah akal dan wahyu, iman dan kufur, perbuatan manusia, kekuasaan dan kehendak Tuhan, keadilan Tuhan dan *free will* dan *predistination*.²⁷

Penulisan pemikiran tauhid berikutnya yang menggunakan pendekatan sejarah aliran dan tidak jarang menggunakan metode komparatif baik antar intern aliran maupun anteraliran adalah buku Muhammad Laily Mansur yang berjudul *Pemikiran Kalam dalam Islam*. Perbedaan buku ini dengan buku sejenis adalah dimasukkannya sejumlah tokoh yang termasuk kelompok intelektual yang memiliki pemikiran kalam modern seperti Jamaluddin al-Afghani, Muhammad Abduh, Iqbal, hingga Mahmud Syaltut.²⁸

Buku terakhir yang masuk kategori produk pemikiran berupa penulisan sejarah pemikiran (baik aliran maupun tokoh) dalam teologi Islam adalah buku yang ditulis oleh Hadariansyah yang berjudul: *Pemikiran-pemikiran Teologi dalam Sejarah Pemikiran Islam*. Buku ini selain menggunakan pendekatan sejarah pemikiran juga

²⁷ Untuk bahasan mengenai pemikiran teologi berbagai aliran dapat dilihat mulai halaman 91-151; sementara mengenai komparasi pemikiran berbagai aliran teologi dalam Islam mengenai tema-tema tersebut di atas dapat dilihat pada halaman 153-177. Lihat: M. Yusran Asmuni, *Ilmu Tauhid*, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1996), cet. ke-3.

²⁸ Lihat: M. Laily Mansur, *Pemikiran Kalam dalam Islam*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2004), h. 89-180.

menggunakan metode komparatif dalam menganalisis sejumlah tema-tema teologi Islam. Tema-tema teologis yang banyak dikomparasikan adalah sifat Tuhan, Alquran sebagai Kalam Allah, *ru'yah*, *af'al al-'ibad*, kekuasaan dan kehendak Tuhan, keadilan Tuhan, *taklif ma la yutaq*, janji dan ancaman Tuhan, keadilan Tuhan, hakikat Iman dan penggunaan hadis ahad dalam persoalan akidah.

2. Perbuatan Manusia dan Kehendak Tuhan

Diskursus kalam yang cukup aktual dan berkesinambungan menjadi topik diskusi dalam buku-buku yang membahas aliran teologi dalam Islam sebagaimana tersebut di atas adalah masalah perbuatan manusia (*af'al al-'ibad*) dan masalah kekuasaan dan kehendak Tuhan. Ada tiga aliran yang seringkali disebut dalam konteks ini, yaitu Jabariah, Qadariyah dan Ahlussunnah Waljamaah. Diskursus tentang persoalan ini sudah lama menjadi perbincangan ulama Banjar. Pada akhir abad ke-18, Syekh Arsyad al-Banjari menulis risalah spesial (bagian *Tuhfah al-Raghibin*) tentang topik ini yang berjudul *al-Madzhab min al-Fi'l al-'Abd wa Huwa al-Tsalatsah: al-Madzhab Awwal Madzhab Ahl al-Sunnah wa al-Jamaah wa al-Tsani Madzhab al-Qadariyah wa al-Tsalits Madzhab al-Jabariyah*.²⁹ Demikian juga dengan Muhammad Nafis al-Banjari dalam *al-Durr al-Nafis* juga menyinggung hal ini meskipun dalam perspektif sufi. Menurut al-Banjari, manusia memiliki *kasab* (usaha) dan ikhtiar (memilih melakukan sesuatu atau tidak melakukannya). *Kasab* dan ikhtiar itu dijadikan Allah untuk manusia. Artinya Allah yang menjadikan perbuatan sementara manusia yang mengusahakannya sesuai dengan ikhtiarnya. Usaha dan

²⁹ Lihat al-Banjari, *Tuhfah al-Raghibin*, h. 68-86.

ikhtiar ini menurut al-Banjari tidak memberi bekas (efek).³⁰

Kalangan Qadariyah menurut al-Banjari beritikad bahwa semua perbuatan hamba baik kebaikan maupun kejahatan semuanya berasal dari qudrat dan ikhtiar manusia yang baharu bukan berasal dari qudrat Allah yang *qadim*. Perbuatan manusia ini memberi bekas baik pada aspek *mubasyarah* (perbuatan itu sendiri) maupun *tawallud* (dampak yang muncul dari perbuatan).³¹

Kalangan Jabariyah menurut al-Banjari beritikad bahwa semua perbuatan manusia telah ditakdirkan Allah pada azal dan dijadikan dan dikehendaki-Nya dengan qudrat dan iradat-Nya yang *qadim*, sementara manusia sama sekali tidak memiliki usaha dan ikhtiar. Itikad ini berpandangan bahwa semua perbuatan adalah perbuatan Allah bukan perbuatan manusia. Orang yang melakukan maksiat bukan merupakan perbuatan hamba tetapi perbuatan Tuhan.³²

Aliran Qadariyyah dan Jabariyah menurut al-Banjari keduanya sesat. Hanya itikad Ahlussunnah Waljamaah saja yang memiliki itikad yang benar. Ahlussunnah berada di antara kedua paham ekstrem ini. Menurut al-Banjari, Ahlussunnah sama dengan Qadariyah dalam hal menetapkan adanya usaha dan ikhtiar pada hamba namun berbeda dalam masalah efek perbuatan hamba. Menurut Ahlussunnah, perbuatan manusia tidak memberi bekas (efek) sementara menurut Qadariyah memberi bekas. Di pihak lain, Ahlussunnah memiliki kesamaan dengan Jabariyah dalam hal penetapan bahwa semua perbuatan manusia itu dijadikan Allah dengan

³⁰ *Ibid.*, h. 68-69 dan 75.

³¹ *Ibid.*, h. 69-71.

³² *Ibid.*, h. 72.

qudrat dan iradaht-Nya yang *qadim* namun berbeda dalam hal ada tidaknya usaha dan ikhtiar hamba. Menurut Ahlussunnah, hamba memiliki usaha dan ikhtiar yang menjadi tempat taklif syara sementara menurut Jabariyah manusia tidak memiliki usaha dan ikhtiar.³³

Pola pemikiran Kalam seperti ini merupakan pemikiran umum yang beredar di kalangan masyarakat Banjar dan menjadi itikad yang diperpegangi oleh rata-rata ulama Banjar sejak jaman al-Banjari hingga kini. Sejumlah risalah tauhid yang ditulis dan beredar sepanjang abad ke-20 memiliki pola penjelasan yang sama dengan apa yang dikemukakan oleh al-Banjari.

3. Kasus Polemik Makna “*Iradah*” Dekade 1930-an

Kasus menarik di sekitar pemikiran Kalam di kalangan elite muslim Banjar terjadi pada awal abad ke-20. Di ujung tahun 1930-an muncul polemik singkat mengenai makna *iradah* Tuhan. Polemik tentang makna ini terjadi di Kandangan. Sebagian ulama memaknai arti *iradah* sebagai “kehendak” sementara sebagian ulama yang lain memaknainya sebagai “menentukan.” Masalah ini sempat menjadi polemik dan diajukan ke sidang yang dihadiri oleh mufti dan qadhi Kandangan serta ulama lainnya. Polemik ini berakhir dengan makna kompromis yang dikemukakan oleh Mufti Usman (ulama Kandangan berpengaruh), yaitu makna *iradah* adalah berkehendak dan menentukan.³⁴

³³ *Ibid.*, h. 75

³⁴ Lihat polemik singkat ini pada: M. Nur Maksun, dkk, *Musyawatuthalibin: Historis, Perjuangan dan Pergulatan Pemikiran*, (Banjarmasin: Antasari Press, 2007), h. 81.

Secara umum, risalah-risalah tentang ‘*aqā`id* yang ditulis oleh ulama Banjar pada paruh pertama abad ke-20 (tahun 1930-an) mengartikan *iradah* dengan makna berkehendak.³⁵ Hal serupa juga dapat dilihat pada beberapa risalah tauhid yang ditulis setelahnya (paruh kedua abad ke-20).³⁶

Ada satu risalah tauhid yang dengan tegas dan konsisten mengartikan *iradah* itu dengan makna “menentukan” dan *kawnuhu muridan* dengan makna “keadaannya yang menentukan.” Risalah itu adalah *Ibtida` al-Tawhid fi ‘Aqa`id Ahl al-Tawhid* yang ditulis oleh ulama Kandangan yang bernama Abdul Qadir Noor bin Buwasin Padang Kapuh.³⁷ Risalah ini selesai ditulis pada tahun 1355 H (sekitar 1937 M). Penulisan risalah ini merupakan respon dari munculnya polemik mengenai makna *iradah* yang terjadi di Kandangan. Tampaknya, Abdul Qadir Noor berpihak pada kelompok yang memaknai *iradah* dengan makna “menentukan”.

Abdul Qadir Noor menjelaskan bahwa Allah menentukan dengan *iradah*-Nya pada azal sebagian dari perkara yang “harus” (dalam terminologi ilmu Tauhid) atasnya, seperti ditentukan-Nya adanya si Zaid dan tidak adanya si Umar; si Hamzah besar sedang si Ali kecil; pada hari apa Zaid senang; pada hari apa, jam dan menit berapa Zaid sakit; pada hari apa, jam dan menit berapa si Zaid berjalan ke suatu tempat dan seterusnya.³⁸

³⁵ Lihat misalnya makna *Iradah* dalam sejumlah risalah berikut: Asy’ari Sulaiman, *Siraj al-Mubtadi`in*, (t.tp.: t.p., t.th.), h. 31; Muhammad Kasyful Anwar, *al-Durr al-Farid*, (Martapura: Majelis Taklim Raudatul Anwar, t.th.), h. 21; Abuh Abdul Malik, *Sifat Dua Puluh dan Asma Allah al-Husna*, (t.tp.: t.p., t.th.), h. 2.

³⁶ Lihat misalnya: Abdurrahman bin Ali, *Kifayah al-Mubtadi`in*, (Banjarmasin: Toko Buku Murni, t.th.); Ma’shum Mukhtar, *Tashil al-Muta`allim* (Barabai: t.p., 1960), h. 23; dan Jafri bin Utuh, *Risalah Pelajaran Ilmu Tauhid*, (Banjarmasin: Toko Buku Murni, 2004), h. 49.

³⁷ Lihat Abdul Qadir Noor, *Ibtida` al-Tawhid fi ‘Aqa`id Ahl al-Tawhid*, (Banjarmasin: Toko Buku Murni, t.t.h), h. 9 dan 15.

³⁸ *Ibid.*, h. 9.

Penggunaan istilah “menentukan” dalam paparan ulama Banjar tentang sifat *iradah* Tuhan sebenarnya ditemukan dalam sejumlah risalah tauhid lainnya. Namun, istilah itu baru digunakan ketika memberikan penjelasan mengenai detail makna sifat *iradah* Tuhan, sementara mereka tetap memaknai *iradah* secara *lafzhiyah* dengan makna “berkehendak.” Contoh mengenai hal ini dapat dilihat dari paparan Muhammad Kasyful Anwar dalam risalah tauhidnya, *al-Durr al-Farid* sebagai berikut:

(Sifat yang kedelapan iradah) artinya menghendaki Allah yaitu sifat yang qadim yang berdiri dengan zat Allah Taala menentukan ia akan mungkin dengan setengah barang yang harus atas-Nya dan yaitu segala mungkin yang berlawanan yang enam; yang pertama: wujud dan ‘adam; yang kedua: segala sifat seperti putih dan merah, yang ketiga: segala masa seperti masa topan dan lainnya, yang keempat: segala tempat, yang kelima segala jihat dan yang keenam segala ukuran seperti panjang dan pendek.³⁹

Penjelasan senada juga dapat dilihat pada paparan Asy’ari Sulaiman dalam kitab tauhidnya, *Siraj al-Mubtadi’in*, berikut ini:

Adapun “iradah Allah Ta’ala” itu yaitu sifat yang wujudiyah, lagi yang qadim, lagi yang tsabit dengan zat Allah Ta’ala, yang terhasillah dengan dia iradah, oleh menentukan akan Allah Ta’ala akan mungkin dengan setengah daripada barang yang harus atas mungkin. Jadi adalah Allah menentukan mungkin pada azal dengan iradah dengan setengah barang yang harus atas mungkin...⁴⁰

³⁹ Teks diubah dari aksara Arab-Melayu ke huruf Latin. Lihat Muhammad Kasyful Anwar, *al-Durr al-Farid fi Syarh al-Jawharah al-Tawhid*, (Martapura: Majelis Taklim Mushalla Raudhatul Anwar, 2006), h. 21.

⁴⁰ Asy’ari Sulaiman, *Siraj al-Mubtadi’in*, (td), h. 31-32.

Penjelasan di atas jelas menunjukkan bahwa Allah menentukan apa yang dikehendaki-Nya berkaitan dengan sejumlah kemungkinan yang akan Dia tetapkan atau tidak Dia tetapkan pada makhluk. Dengan demikian, adanya dimensi “menentukan” pada “kehendak” Tuhan menunjukkan bahwa kompromi yang dihasilkan dari para ulama Banjar pada saat itu bersumber dan memiliki dasar kuat dari ilmu Tauhid sendiri.

4. Pengaruh Abduh dan Muktaizilah

Persoalan mengenai masalah *af'al al-'ibad* dan *iradah* Tuhan kembali menjadi wacana hangat mulai era 1980-an. Diskursus tentang masalah ini kembali menjadi aktual ketika buku dan pemikiran Abduh dan Harun Nasution merambah wilayah Kalimantan Selatan terutama di perguruan tinggi Islam seperti IAIN Antasari. Pengaruh Abduh dan Harun sedikit banyaknya memengaruhi sejumlah elite muslim kalangan akademis. Paling tidak, wacana tentang *af'al al-'ibad* dan kehendak Tuhan menjadi wacana yang sering dibicarakan, terlepas apakah ada yang terpengaruh atau tidak dengan pemikiran Abduh dan Harun.

Dampak dari pengaruh Abduh dan Harun Nasution dalam pemikiran teologi adalah mengubah posisi Muktaizilah yang pada mulanya termasuk firqah yang sesat menjadi satu model teologi yang dianggap cocok sebagai model teologi rasional dan teologi pembangunan. Muktaizilah seolah ‘bangkit dari kubur’ dan muncul kembali sebagai saingan kuat teologi Asy'ariyah. Di pihak lain, posisi Asyariyah yang sebelumnya selalu dianggap moderat kini malah dianggap hampir identik dengan Jabariyah dan kurang rasional. Tidak hanya itu, Asyariyah terkadang diidentikkan dengan fatalisme.

Walaupun begitu, kebangkitan Muktazilah tidak dapat mengubah corak pemikiran tauhid masyarakat Banjar yang dominan, yaitu Asyariyah-Sanusiah. Ini disebabkan wacana tentang teologi rasional dari Abduh dan Harun memiliki jangkauan yang terbatas hanya menjadi kajian eksklusif di kalangan intelektual-akademis. Model teologi rasional itu pun pada umumnya hanya diperlakukan sebagai salah satu kajian akademis tidak secara otomatis bahwa pemikiran Abduh dan Harun langsung diterima sebagai pemahaman bersama dari pengkajinya. Tidak dipungkiri bahwa ada beberapa intelektual yang terpengaruh, tetapi ini tidak mengubah posisi Asyarisme sebagai pemikiran yang dominan di kalangan masyarakat Banjar termasuk di kalangan intelektual-akademis.

Di kalangan ulama tradisional, posisi Muktazilah tidak pernah berubah. Dia adalah salah satu mazhab teologi dalam Islam yang dinilai sesat. Sejumlah ulama juga tetap memiliki resistensi yang tinggi terhadap pemikiran Abduh. Resistensi yang sama juga mereka tunjukkan pada pemikiran tauhid salafisme model Muhammad bin 'Abd al-Wahhab. Pernyataan salah satu ulama Banjar berikut dapat dijadikan bukti. Berikut pernyataannya:

Sampai sekarang masih banyak orang Islam tauhidnya tidak mengikuti Imam Abu Hasan dan Abu Manshur. Misalnya mengikuti aliran Mu'tazilah, aliran Wahabiyah, aliran Qadariyah, Jabariyah dan sebagainya. Mereka ini adalah bukan termasuk Ahlussunnah wal Jama'ah.

Dan masih banyak juga orang Islam yang fiqihnya tidak mau mengikuti salah satu Empat Mazhab. Misalnya mengikuti Muhammad Abduh, dan ada pula yang tidak mau mengikuti mazhab manapun. Mereka ini semua tidak termasuk Ahlussunnah wal Jama'ah.⁴¹

D. Model Pemikiran Tauhid Mengenai Implikasi Moral dan Pembangunan Karakter

Perbincangan tentang pemikiran tauhid yang menekankan sisi implikasi moral atau dampak iman (tauhid) terhadap kehidupan dan kepribadian telah disinggung pada model rukun iman. Di sini akan dibahas secara spesifik sebagai model pemikiran tauhid tersendiri.

1. Benih Awal

Pemikiran tentang kaitan antara aspek keimanan dan implikasi moral dan amal yang muncul dari aspek keimanan itu sebenarnya telah ada sejak awal abad ke-19 walaupun tidak secara tegas sebagai dampak moral terhadap aspek keimanan itu tetapi hanya disebut sebagai 'haluan' atau "aturan". Pola seperti ini pada abad ke-19 dapat dilihat pada kitab *Parukunan Jamaluddin* karya Mufti Jamaluddin dan pada awal abad ke-20 dapat pula dilihat pada salah satu karya Abdurrahman Shiddiq yaitu *Risalah yang Amat Kecil Buat Pelajaran Kanak-kanak pada Agama Islam* (1906). Tabel berikut yang dikutip dari kedua karya intelektual ulama Banjar ini dapat memperlihatkan hubungan antara keduanya.

Tabel 3: Berbagai aturan yang berhubungan dengan beberapa aspek iman dan implikasi moral/amalnya⁴²

No	Aspek iman	Implikasi moral/amal
1	Aturan kepada Malakul maut	<ol style="list-style-type: none">1. Taubat dari dosa tiap malam dan siang.2. Rendah hati dan tidak membesarkan diri.3. Membayar qadha (hutang).4. Berkehendak kepada Allah.
2	Aturan kepada kubur	<ol style="list-style-type: none">1. Meninggalkan mengumpat dan mengadu orang.2. Tidak dengki dan dendam kepada muslim.3. Suci diri dari sekalian najis.4. Mengerjakan salat di tempat yang suci.
3	Aturan kepada munkar dan nakir	<ol style="list-style-type: none">1. Mengucap syahadat siang dan malam dengan hati yang suci dan dengan lidah yang fasih.2. Membenarkan makna syahadat itu dalam hati.3. Tidak berkata dusta.4. Memelihara (menjaga) orang-orang beriman.
4	Aturan terhadap Mizan	<ol style="list-style-type: none">1. Menuntut ilmu dan mengamalkannya.2. Suci perbuatan.3. Berperangai yang baik kepada makhluk.4. Bersyukur kepada Allah atas perbuatannya yang baik.
5	Aturan terhadap surat-an amal	<ol style="list-style-type: none">1. Tidak membanyakkan perkataan selain menyebut nama Allah.2. Tidak bercita-cita panjang umur.3. Memperbanyak pujian kepada Allah.4. Banyak bersedekah.

⁴¹ Barmawie Yusuf, *Doktrin Ahlussunnah Wal Jama'ah*, (t.tp.: CV Citra Mulia, 2006), h. 2.

⁴² Dikutip dan diubah redaksi bahasanya dari Mufti Jamaluddin al-Banjari, *Parukunan Jamaluddin*, (Kandangan: Toko Buku Sahabat, t.th.), h. 36-37. Perbincangan tentang ini dapat pula dilihat pada risalah kecil yang ditulis

6	Aturan menghadapi shirath	<ol style="list-style-type: none"> 1. Saling mencintai karena Allah. 2. Berbakti kepada kedua orang tua. 3. Tidak menyembunyikan orang. 4. Berperilaku seperti orang kebanyakan supaya tidak terlihat ilmunya (kealimannya).
7	Aturan menghadapi neraka	<ol style="list-style-type: none"> 1. Membaca Alquran. 2. Menangis karena takut kepada Allah. 3. Meninggalkan segala maksiat untuk menjauhi yang haram. 4. Tidak berbuat zina.
8	Aturan terhadap surga	<ol style="list-style-type: none"> 1. Mengerjakan kebajikan. 2. Mengasihi para wali Allah. 3. Mengerjakan semua perintah Allah. 4. Memberi kepada orang yang memintaminta.
9	Aturan terhadap Rasulullah	<ol style="list-style-type: none"> 1. Mencintai rasul. 2. Meneladani akhlak rasul. 3. Banyak membaca salawat. 4. Mengasihi para ulama yang memiliki karya tulis (<i>mushannif</i>).
10	Aturan terhadap Allah swt.	<ol style="list-style-type: none"> 1. Menyuruh manusia melakukan kebajikan. 2. Mencegah manusia melakukan kejahatan. 3. Beritikad yang sempurna kepada Allah. 4. Syukur dan ridha terhadap semua yang dihalalkan Allah, melaksanakan perintah-Nya dan menjauhi larangan-Nya.

2. Dampak Ketauhidan

Walaupun sudah ada kecenderungan pemikiran model seperti ini pada abad ke-19 dan awal abad ke-20, namun model pemikiran dan penulisan tauhid/akidah dengan menonjolkan aspek implikasi moral dan efek keimanan bagi kehidupan dan kepribadian seseorang baru terlihat dengan jelas melalui pemikiran tauhid yang muncul di akhir abad ke-20 di kalangan intelektual muslim Banjar. Di antara pemikiran tauhid yang muncul,

ada yang melihatnya dari sisi implikasi moral dari adanya ketauhidan seseorang; ada yang melihat dari sudut efek keimanan bagi kehidupan dan kepribadian seseorang termasuk di dalamnya adalah kondisi psikisnya; dan ada pula yang lebih menonjolkan fungsi aspek-aspek keimanan untuk membangun karakter muslim. Yang terakhir ini secara umum banyak dikemukakan pada pemikiran tauhid yang mengedepankan peneladanan sifat-sifat Allah (*al-Asma' al-Husna*), sifat-sifat rasul dan malaikat serta aspek keimanan lainnya.

Di sini akan dikemukakan tiga pemikiran tauhid yang masing-masing ditulis melalui tiga karya tauhid yaitu *Iman dan Bahagia* (1979) karya Gusti Abdul Muis (w. 1992), *Ilmu Tauhid* (1996) karya Yusran Asmuni, dan *Dhiya' al-Rabbaniyyah* (2008) karya Bahran Noor Haira, dkk.

Pemikiran tauhid yang terdapat dalam buku *Iman dan Bahagia* yang ditulis oleh Gusti Abdul Muis merupakan pemikiran tauhid yang dipengaruhi oleh Syekh Yusuf al-Qaradhawi. Buku Yusuf al-Qaradhawi yang berjudul *al-Iman wa al-Hayah* terutama bagian bab *al-iman wa al-sa'adah* menjadi rujukan sekaligus inspirasi Gusti Abdul Muis dalam menuangkan pemikiran tauhidnya yang berkaitan dengan implikasi moral dan efek dari iman seseorang dalam kehidupannya.

Menurut Gusti Abdul Muis, iman itu akan melahirkan sejumlah efek positif dan implikasi moral bagi seorang mukmin. Baginya iman akan menimbulkan dampak kebahagiaan, kerelaan, rasa aman, optimisme, rasa cinta yang tulus, melahirkan kekuatan untuk melakukan perubahan kepribadian, dan mendorong untuk selalu berkarya dengan ihsan dan tawakkal.⁴³

Pemikiran tauhid Yusran Asmuni yang dituangkan dalam karyanya *Ilmu Tauhid* tidak sepenuhnya berisi model pemikiran dalam kategori ini, tetapi hanya beberapa bagian saja dalam karyanya itu aspek pemikiran seperti ini ada. Karena sebagaimana telah disebutkan sebelumnya sebagian buku ini berisi tentang sejarah aliran teologi dalam Islam. Bagian yang relevan dengan topik ini adalah pemikiran Yusran Asmuni yang ia tuangkan dalam bab kelima dari bukunya yang berjudul: *Aplikasi Keimanan dalam Berbagai Aspek Kehidupan*. Di sini Yusran Asmuni menegaskan bahwa tauhid merupakan landasan terbentuknya ketakwaan yang merupakan perpaduan dari keimanan dan amal saleh. Iman menurutnya dapat menjadi kekuatan batin bagi manusia dan mampu mendorong terjadinya perubahan sikap dan perilaku dalam diri manusia; yang penakut menjadi pemberani; yang lemah mental menjadi kuat dan tangguh menghadapi problem kehidupan; yang asalnya pesimis berubah menjadi optimis; yang asalnya statis dan apatis berubah menjadi rajin, bersemangat, penuh vitalitas dan dinamis.⁴⁴

Pada bagian lain Asmuni menulis kaitan erat antara tauhid dan pembentukan kepribadian takwa. Argumen Asmuni mengenai kaitan itu dapat dilihat pada tiga argumennya, yaitu:

Abdurrahman Shiddiq yang disatukan pada risalah: *Asrar al-Shalah min 'Iddah Kutub al-Mu'tamidah*, (Banjarmasin: Toko Buku Hasamu, t.th.), h. 43-45. Hanya saja terdapat beberapa perbedaan redaksi antara Kitab *Parukuman* dengan apa yang ditulis oleh Abdurrahman Shiddiq. Menurut Abdurrahman Shiddiq al-Banjari, kesepuluh aturan atau haluan ini berasal dari wasiat Imam Syafi'i dalam kitab *al-idhâh*: Barang siapa yang ingin keluar dari dunia ini dengan selamat sejahtera, hendaklah ia mengerjakan sepuluh perkara ini.

⁴³ Baca Gusti Abdul Muis, *Iman dan Bahagia*, (Banjarmasin: CV Rapi, 1979), h. 11-80.

⁴⁴ Lihat bahasan tentang tauhid sebagai akidah dan filsafat hidup. Yusran Asmuni, *Ilmu Tauhid*, (Jakarta: RajaGarfindo Persada, 1996), h. 27-41.

Pertama, tauhid merupakan fondasi yang di atasnya berdiri bangunan-bangunan kehidupan manusia, termasuk kepribadiannya. Dengan makin kuat dan kokohnya tauhid, makin baik dan sempurna kepribadian takwa seseorang. Kedua, tauhid merupakan aspek batin yang memberikan motivasi dan arah bagi perkembangan kepribadian manusia. Dengan tauhid yang baik dan benar, kepribadian manusia akan berkembang ke arah yang positif sejalan dengan jiwa dan semangat tauhid tersebut. Ketiga, takwa sebagai sikap hidup setiap muslim tidak bisa dipisahkan dengan tauhid.⁴⁵

Bagian penting dari pemikiran Asmuni pada tema ini juga adalah kaitan antara tauhid dan kesehatan mental. Menurut Asmuni, usaha yang paling penting dan utama untuk menuju mental yang sehat adalah memantapkan, menguatkan dan mengokohkan akidah (tauhid) yang kuat, kokoh, dan mantap, jiwanya akan selalu stabil, pikirannya tenang, dan emosinya terkendali.⁴⁶ Bahkan, Asmuni menegaskan bahwa akidah Islam mampu mengarahkan manusia kepada pemenuhan kebutuhan akan kasih sayang, rasa aman, harga diri, rasa ingin tahu atau mengenal sesuatu dan keinginan untuk sukses.⁴⁷

Karya intelektual yang ketiga yang memiliki model pemikiran yang menekankan sisi implikasi moral dari berbagai aspek keimanan adalah Buku *Dhiya al-Rabbaniyyah*. Untuk melihat secara pintas (contoh) mengenai penekanannya pada implikasi moral dan amal muslim dari keimanan dan ketauhidan seseorang dapat dilihat pada tabel di bawah ini.

⁴⁵ *Ibid.*, h. 48-49.

⁴⁶ *Ibid.*, h. 50-51.

⁴⁷ *Ibid.*, h. 51-55.

Tabel 4 : Contoh Aspek Akidah dan Implikasi Moral dan Amal bagi Muslim pada Buku *Dhia'ul Rabbaniyyah*⁴⁸

Aspek Akidah	Implikasi pada Moral dan Amal Muslim
Beriman kepada malaikat Jibril	Ikut serta menyebarkan wahyu dan ajaran Allah.
Beriman kepada malaikat Mikail	Membagi dan menebar rezeki yang ia miliki kepada orang yang membutuhkan.
Beriman kepada malaikat Israfil	Menekan dan menghancurkan sifat yang mendahulukan kebendaan dan keduniaan, dan mengutamakan nilai kebenaran, keadilan dan kebaikan.
Beriman kepada malaikat Izrail	Berusaha mencabut atau mengeluarkan sifat hati yang mengabaikan aturan-aturan hidup yang dibuat Tuhan.
Beriman kepada malaikat Raqib dan 'Atid	Mencatat dan mengetahui perbuatan baik dirinya untuk ditingkatkan dan mengetahui perbuatan buruknya untuk ditinggalkan.
Beriman kepada malaikat Ridhwan	Memiliki perangai terpuji, santun dan menghormati saudaranya yang seagama atas dasar keimanan dan ketakwaannya.
Beriman kepada malaikat Malik	Membenci perbuatan tercela dan perbuatan buruk.

⁴⁸ Lihat Bahrn Noor Haira dkk., *Dhia'ul Rabbaniyyah*, (Banjarmasin: Antasari Press, 2008), h. 132-134, 136, 138, 139, 144-147, 156, 181, 189. Lihat juga penjelasan rukun iman lainnya (terutama rukun pertama yang berkaitan dengan al-Asma' al-Husna) yang cukup banyak mengupas implikasi moral dan amal seorang muslim terkait dengan aspek-aspek akidah yang diimaninya.

Beriman kepada Rasul	Jujur (meneladani sifat <i>shiddiq</i>), takut melanggar amanah (meneladani sifat amanah), menyampaikan ajaran Rasul (meneladani sifat <i>tabligh</i>) dan cerdas (meneladani sifat <i>fathanah</i>).
Beriman kepada kitab	Selalu ingin mengetahui dan mengamalkan kandungan Alquran serta menjadikannya sebagai pedoman hidup.
Beriman kepada hari akhir	Saleh, takwa, mengambil i'tibar dari peristiwa masa lalu, taat (kepada Allah, rasul dan <i>Ulul Amri</i>), berilmu, menjauhi perilaku setan dan menjauhi maksiat, meneladani akhlak rasul, menginfakkan harta, siap menghadapi kematian, menghitung amal dengan teliti.
Beriman kepada qada dan qadar	Rajin menuntut ilmu agar mengetahui aturan dan kehendak Allah dan menyesuaikan diri dengan aturan, hukum dan kehendak itu.

Sebelumnya pada pembahasan mengenai penulisan tauhid dengan mengedepankan pembahasan rukun iman secara seimbang terdapat beberapa pemikiran yang secara tegas mengedepankan pemikiran mengenai aspek implikasi moral dan amal dalam memaparkan masalah beberapa aspek iman atau rukun iman. Demikian juga dengan model pemikiran tauhid berbasis al-asma' al-husna yang akan dibahas setelah ini. Model pemikiran seperti ini juga memaparkan aspek implikasi moral dan amal dalam hampir setiap bahasan mengenai nama-nama Allah itu.

E. Pemikiran Tauhid Berbasis al-Asma' al-Husna

Pada awalnya, kajian tentang Asma' Allah lebih mengarah pada kajian tasawuf. Karena itu, pemikiran yang berkembang di seputar Asma' Allah berkaitan dengan pemikiran mengenai *tawhid al-asma'*. Ini dapat dilihat pada pemikiran Syekh Nafis dan Syekh Abdurrahman Shiddiq al-Banjari dalam karya mereka masing-masing.

Walaupun pemikiran tentang Asma' Allah dengan pola ini tetap bertahan sampai sekarang, namun pola pemikiran lain juga bermunculan pada abad ke-20.

1. Fungsi al-Asma' al-Husna: Perspektif Abuh Abdul Malik dan Husin Qaderi

Pada awal hingga pertengahan abad ke-20, pemikiran dan pembahasan di seputar al-Asma' al-Husna dalam sejumlah karya tulis intelektual muslim Banjar masih sebatas al-Asma' al-Husna sebagai sarana berdzikir dengan segala khasiat yang terkandung di dalamnya. Ini dapat dilihat pada dua risalah yang ditulis oleh dua ulama Banjar, yaitu Abuh 'Abdul Malik (kemungkinan ia adalah ulama Nagara) yang berjudul *Sifat Dua Puluh dan Asma' Allah al-Husna* (ditulis tahun 1353 H/1935 M) dan Husin Qaderi (ulama karismatik Martapura w. 1967) yang berjudul *Senjata Mukmin* (edisi revisi cetakan ke-6 terbit tahun 1971).

Abuh Abdul Malik menulis kitab tauhid yang menyertakan al-Asma' al-Husna di dalamnya. Namun tulisannya tentang al-Asma' al-Husna sama sekali tidak menjabarkan makna atau kandungan tauhid yang terdapat di dalam nama-nama itu. Bahkan, ia sama sekali tidak menerjemahkan makna lafziah dari nama-nama itu. Ia hanya menulis tentang berapa jumlah yang harus dibaca pada masing-masing nama dan apa khasiat yang akan diperoleh jika nama-nama itu dibaca secara rutin.⁴⁹

Pada tulisan Husin Qaderi, uraian tentang al-Asma' al-Husna ditulis pada tiga bagian. Bagian pertama, (*Asma Allah al-Husna*) hanya berisi teks al-Asma' al-Husna secara lengkap yang berasal dari hadis yang menyatakan

⁴⁹ Ulasan Abuh Abdul Malik mengenai al-Asma' al-Husna cukup banyak menyita halaman risalah yang dituliskannya. Lihat Abuh Abdul Malik, *Sifat Dua Puluh dan Asma' Allah al-Husna*, (t.tp.: t.p., t.th.), h. 13-23.

akan masuk surga orang yang menghafal nama-nama itu tanpa ada keterangan tambahan. Lebih lanjut Bagian kedua, *Asma Allah al-Husna serta Doanya*. Bagian ketiga, Khasiat al-Asma' al-Husna mulai dari *ism al-dzat* (Allah) hingga al-shabur.⁵⁰ Secara umum ketiga bagian ini menunjukkan bahwa Husin Qaderi ingin mendorong kaum muslimin untuk menghafal nama-nama itu; menjadikannya sebagai doa dengan segala permintaan yang dikehendaki dan menjadikannya sebagai dzikir sehari-hari.

Jika dibanding dengan tulisan Abuh Abdul Malik, uraian Husin Qaderi tentang al-Asma' al-Husna lebih detil. Ia menerjemahkan setiap nama Allah itu sehingga bisa dipahami maknanya (ini tidak dilakukan oleh Abuh Abdul Malik). Husin Qaderi juga menjelaskan khasiat tiap bacaan al-asma' al-husna, berapa kali harus dibaca dan kapan waktu yang tepat untuk dibaca.

Dengan demikian, secara umum dapat dikatakan bahwa al-asma' al-husna dalam pemikiran intelektual muslim pada masa ini masih berkisar di seputar al-asma' al-husna sebagai sarana berzikir dan berdoa. Al-asma' al-husna hanya dijadikan sebagai amaliah atau amalan harian. Sampai di sini pemikiran tentang al-asma' al-husna belum memberikan kontribusi yang berarti terhadap dinamika pemikiran teologi di kalangan masyarakat Banjar.

⁵⁰ Risalah *Senjata Mukmin* yang ditulis oleh Husin Qaderi tidak hanya berisi al-Asma' al-Husna. Namun bahasan tentang al-Asma' al-Husna menghabiskan separuh dari risalah yang dituliskannya itu. Lihat: Husin Qaderi, *Senjata Mukmin*, (td.), h. 33-90.

2. Al-Asma' al-Husna dan Pembangunan Karakter

Di penghujung abad ke-20, dengan bermunculan sejumlah ulama akademisi, tradisi pemikiran yang menempatkan al-asma' al-husna hanya berfungsi sebagai sarana berdoa dan berzikir mulai mengalami perubahan. Kemunculan buku-buku tauhid yang berbasis al-asma' al-husna yang ditulis oleh intelektual muslim Banjar mulai memberikan wawasan baru sekaligus menandai adanya pergeseran dalam menyajikan materi akidah.

Intelektual muslim pertama dari kalangan masyarakat Banjar yang menulis al-asma' al-husna dengan pendekatan baru adalah Zurkani Jahja lewat tulisannya di *Tabloid Serambi Ummah*. Kumpulan tulisan itu kemudian dibukukan dan diterbitkan dengan judul *Asmaul Husna* (dua jilid) oleh Grafika Wangi Kalimantan pada tahun 2002 dan kemudian diterbitkan kembali oleh Pustaka Pesantren Yogyakarta secara nasional dengan judul *99 Jalan Mengenal Tuhan* pada tahun 2010. Buku kedua adalah *Dhia'ul Rabbaniyyah: Azas-azas Aqidah Berjumpa Tuhan dengan Kebeningan Hati* yang diterbitkan oleh Antasari Press pada tahun 2008. Buku yang ditulis oleh Bahran Noor Haira, Murjani Sani dan Nurul Djazimah ini sebenarnya membahas materi akidah berkaitan dengan rukun iman. Namun, bahasannya tentang al-asma' al-husna yang merupakan bagian pembahasan rukun iman pertama menghabiskan separuh lebih dari buku ini. Ketika membahas tentang materi akidah, buku ini tidak membahas tentang 20 sifat Allah atau kandungan 'aqa'id dalam kalimat syahadat sebagaimana risalah-risalah tauhid yang telah ada tetapi lebih banyak mengupas al-asma' al-husna sebagai jalan untuk mengenal Allah. Buku ini telah disinggung dalam beberapa model pemikiran tauhid sebelumnya. Ini

menunjukkan bahwa buku ini mewakili beberapa kecenderungan kontemporer dalam pemikiran dan penulisan tauhid. Buku berikutnya yang mengupas tentang al-asma' al-husna ditulis oleh Husin Naparin dengan judul *Memahami al-Asma al-Husna* (2010). Husin Naparin menyusun buku al-asma' al-husna ini terdiri dari dua bagian yang terpisah yang masing-masing menjadi satu buku.

Ketiga buku ini, baik yang ditulis oleh Zurkani Jahja, Bahran Noor Haira dkk maupun Husin Naparin menunjukkan adanya pemikiran baru dalam memahami dan memaknai al-asma' al-husna di kalangan elite muslim Banjar. Mereka tidak lagi melihat al-asma' al-husna hanya difungsikan sebagai sarana untuk berzikir dan berdoa tetapi lebih dari itu, al-asma' al-husna difungsikan sebagai sarana mengenal Allah sekaligus sebagai sarana untuk meneladani 'kepribadian' atau akhlak Tuhan dalam setiap diri pribadi muslim untuk kemudian diterjemahkan dan diaplikasikan dalam kehidupan sehari-hari. Dalam perspektif mereka, fungsi al-asma' al-husna dalam kehidupan muslim adalah sebagai berikut: (1) mengenal kepribadian Allah swt; (2) digunakan untuk berdoa kepada Allah swt; (3) menegakkan moral yang baik dalam kehidupan, yakni setiap orang perlu mewujudkan makna kepribadian Allah dalam kehidupan pribadinya atau dalam hubungannya dengan diri sendiri, manusia dan alam semesta, dan Tuhan (berakhlak dengan akhlak Allah); dan (4) membacanya secara rutin setiap hari, sehingga dapat menghafalnya di luar kepala atau dijadikan sebagai zikir.⁵¹

⁵¹ Lihat Zurkani Jahja, *99 Jalan Mengenal Tuhan*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), h. xviii; Husin Naparin, *Memahami al-Asma al-Husna*, (Banjarmasin: PT Grafika Wangi Kalimantan, 2010), h. 5-6.

Ada dua poin penting utama dalam pemikiran mereka berkaitan dengan al-asma' al-husna. *Pertama*, al-asma' al-husna sebagai sarana mengenal Allah. Di sini makna semantik berikut penjelasan nama-nama itu diuraikan baik secara detil maupun secara ringkas agar umat Islam dapat memahami dan mengenal Allah melalui nama-nama-Nya yang agung. *Kedua*, kaum muslimin dapat meningkatkan sifat, moralitas atau kualitas kepribadiannya dengan cara memahami makna nama-nama itu, meneladaninya dan mengaplikasikannya dalam kehidupan mereka sehari-hari. Artinya, di sini al-asma' al-husna dimanfaatkan secara optimal untuk membangun dan mengembangkan karakter muslim. Bahasan seperti ini melengkapi pemahaman yang selama ini ada yang sering memaknai dan memfungsikan al-asma' al-husna sebagai sarana berzikir dan berdoa semata. Selain itu, kecenderungan ini juga memperlihatkan bahwa terdapat kecenderungan kuat di kalangan sebagian intelektual muslim Banjar untuk menyajikan materi akidah dengan model sifat 20 yang dilengkapi dengan penyajian sifat-sifat Allah yang terdapat dalam al-asma' al-husna.

Dari ulasan mereka masing-masing baik Zurkani Jahja, Bahran Noor Haira maupun Husin Naparín menunjukkan bagaimana cara meneladani nama atau sifat Tuhan itu dalam kehidupan. Bahkan, Husin Naparín memiliki daftar sifat atau akhlak mulia yang dapat dimunculkan oleh manusia dari hasil refleksi terhadap nama-nama Allah. Di sini dikemukakan beberapa contoh (bagian) kecil yang diambil secara acak dari daftar itu:

Tabel 5: Sifat Mulia Manusia dan al-Asma' al-Husna

Sifat mulia manusia	al-Asma' al-Husna	Artinya
Mengasihi sesama	Al-Rahman	Yang Maha Pengasih
Menyayangi sesama	Al-Rahim	Yang Maha Penyayang
Berkreasi	Al-Khaliq	Yang Maha Pencipta
Pemaaf	Al-Ghaffar	Yang Maha Pengampun
Santun	Al-Halim	Yang Maha Penyantun
Kharismatik	Al-'Azhim	Yang Maha Agung
Berkepribadian yang luhur	Al-Karim	Yang Maha Dermawan
Berwawasan luas	Al-Wasi'	Yang Maha Luas
Teguh	Al-Qawiyy	Yang Maha Kuat

Harus pula dicatat bahwa lahirnya materi dan pemikiran akidah dengan model seperti ini tidak hanya berkaitan dengan pengaruh-pengaruh pemikiran teologi kontemporer di kalangan muslim tetapi juga dipengaruhi oleh pemikiran-pemikiran teologi masa lalu. Contoh paling jelas adalah Zurkani Jahja. Pengaruh al-Ghazali dalam tulisannya tentang al-asma' al-husna sangat kentara.⁵² Rujukan utamanya dalam hal ini adalah karya al-Ghazali *al-Maqshad al-Asna fi Syarh Asma' Allah al-Husna*. Dalam kitab ini, al-Ghazali tidak hanya memberikan penjelasan tentang makna nama itu bagi Allah tetapi juga mengemukakan implikasi apa yang dapat diambil dari

⁵² Untuk penjelasan lebih lanjut tentang pengaruh al-Ghazali pada Zurkani Jahja baca: Mujiburrahman, "Pengantar Penyunting: Ghazalianisme Zurkani Jahja", dalam Zurkani Jahja, *99 Jalan Mengenal Allah*, (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2010), h. vii-xiv.

makna nama itu untuk memperbaiki sifat-sifat manusia. Cara inilah juga yang digunakan oleh Zurkani Jahja. Selain itu, dalam menyajikan tulisannya ,tentang al-asma' al-husna, Zurkani Jahja terinspirasi dari temuannya terhadap tiga metode teologi al-Ghazali, yaitu metode tekstual, metode rasional dan metode intuitif.⁵³ Cara Zurkani Jahja menyajikan al-asma' al-husna memperlihatkan bahwa dia berusaha mengaplikasikan ketiga metode itu, yaitu pada tahap awal menjelaskan nama-nama itu dengan menggunakan rujukan Alquran dan hadis (metode tekstual), kemudian menjelaskan nama-nama itu melalui argumen rasional (metode rasional) dan terakhir mengemukakan implikasi moral dan spiritual dari nama-nama itu bagi manusia (metode intuitif/sufistik).⁵⁴

Berbeda dengan Zurkani Jahja yang banyak terpengaruhi dengan pemikiran klasik al-Ghazali, tulisan Bahrn Noor Haira dkk. dan Husin Naparin, telah dipengaruhi oleh perkembangan kontemporer terutama dengan maraknya penggunaan al-asma' al-husna untuk peningkatan dan pengembangan SDM serta munculnya ESQ (versi Ary Ginanjar Agustian) yang juga memanfaatkan al-asma' al-husna dalam pelatihannya. Namun tidak disangkal bahwa pengaruh dari Zurkani Jahja juga turut memberi kontribusi terhadap tulisan mereka. Rujukan yang mereka gunakan jelas menunjukkan hal itu.

⁵³ Lihat kesimpulan kajiannya terhadap metode teologi al-Ghazali pada bab VII dari bukunya: M. Zurkani Jahja, *Teologi al-Ghazali: Pendekatan Metodologi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), h. 264-265.

⁵⁴ Lihat juga Mujiburrahman, "Pengantar Penyunting", h. x.

Bab III

DINAMIKA DAN TIPOLOGI PEMIKIRAN FIQH

Sejak abad ke-18, pemikiran fiqh kalangan elite agama (ulama) di Kalimantan Selatan telah ditulis dalam bentuk kitab atau risalah. Sayangnya, pada abad ke-19, trend penulisan kitab fiqh yang berisi pemikiran fiqh ulama Banjar tampak menurun. Kondisi ini menimbulkan kesulitan besar untuk mengidentifikasi varian atau tipe pemikiran fiqh yang berkembang pada abad ini. Kondisi terbalik terjadi pada abad ke-20. Abad ke-20 merupakan kebangkitan kembali trend penulisan risalah-risalah fiqh yang berlangsung secara konsisten dari awal abad ke-20 hingga akhir abad ke-20. Trend ini memudahkan kita untuk mengidentifikasi varian atau tipe pemikiran fiqh yang berkembang pada abad ini.

Dari sekian karya intelektual di bidang fiqh yang ditulis oleh ulama Banjar, terdapat beberapa model pemikiran fiqh yang dapat diidentifikasi, yaitu model fiqh komparatif, fiqh praktis, fiqh sufistik, fiqh polemis dan model kumpulan fatwa. Barangkali tipologi pemikiran fiqh yang dikemukakan di sini belum sepenuhnya akurat dan bahkan boleh jadi masih tumpang tindih, namun paling tidak, tipologi ini dapat membantu memahami model-model pemikiran dan penulisan fiqh yang berkembang selama dua abad lebih di Kalimantan Selatan. Berikut ini adalah tipologi atau model pemikiran fiqh yang dimaksud.

A. *Sabil al-Muhtadin*: Model Fiqih Ibadah Komparatif

Munculnya pemikiran fiqih di kalangan intelektual Islam Banjar menandai era perubahan atau masa transisi dari masa tasawuf falsafi ke neosufisme. Intelektual Islam Banjar pertama yang menuangkan pemikiran fiqihnya dalam sebuah kitab adalah Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari. Al-Banjari menulis beberapa kitab fiqih, karya fiqih pertamanya sekaligus yang terbesar dan paling populer adalah kitab *Sabil al-Muhtadin*.

Sebelum kehadiran *Sabil al-Muhtadin*, kitab fiqih berbahasa Melayu yang berkembang di kerajaan Banjar adalah karya al-Raniri, *Shirath al-Mustaqim*. Pernyataan al-Banjari dalam muqaddimahnya tentang kitab itu menunjukkan bahwa di kerajaan Banjar telah banyak salinan kitab *Shirath al-Mustaqim* yang beredar di kalangan masyarakat Banjar. Hanya saja, menurut al-Banjari, salinan naskah kitab fiqih itu telah mengalami distorsi karena adanya kekeliruan dalam penyalinannya. Ditambah lagi kesulitan bahasa kitab itu yang sulit dimengerti oleh masyarakat Banjar dan langkanya orang-orang yang ahli di bidang fiqih yang dapat menjelaskan isi kitab itu dengan baik. Berdasarkan kondisi ini, al-Banjari memutuskan untuk menulis kitab fiqih yang dapat dimanfaatkan oleh penguasa, ulama dan masyarakat Banjar pada umumnya.

Kitab *Sabil al-Muhtadin* merupakan kitab fiqih praktis dalam bidang ibadah karya ulama Banjar yang sampai kini belum ada tandingannya jika dibandingkan dengan karya ulama Banjar lainnya di bidang fiqih pada masa berikutnya. Tidak hanya pada persoalan ketebalan dan kelengkapannya dalam bidang fiqih ibadah, tetapi juga pada aspek pengaruh, keluasan sebaran dan daya tahannya hingga kini.

Kelebihan khusus *Sabil al-Muhtadin* berikutnya yang jarang dimiliki oleh kitab fiqh lainnya adalah sifatnya yang komparatif dan memiliki varian alternatif penyelesaian yang dapat dipilih ketika menghadapi berbagai masalah fiqh dalam berbagai kondisi pada aspek pelaksanaan ibadah. Sifatnya yang komparatif dapat dilihat dari berbagai *qawl* ulama pengikut mazhab Syafi'i yang dikemukakan oleh al-Banjari. Walaupun sifatnya intern mazhab Syafi'i, tetapi itu menunjukkan penguasaan al-Banjari yang luas terhadap berbagai fiqh Syafi'iyah mutakhir yang ada pada masanya. Ini dapat dilihat dari beberapa kitab fiqh yang menjadi acuannya, yaitu *Syarh al-Minhaj* karya Zakariya al-Anshari, *al-Mughni al-Muhtaj* karya Khatib Syarbaini, *al-Tuhfah al-Muhtaj* karya Ibnu Hajar al-Haytami, *al-Nihayah al-Muhtaj* karya al-Ramli, *al-Minhaj* oleh al-Nawawi, *Syarh al-Rawdh* karya Zakariya al-Anshari, *Syarh al-Shagir* karya al-Nawawi, *Syarh Rawdh* karya Ibnu Muqri, *Syarah Lubab* karya Ibnu Hajar al-Haytami dan *al-Khadim* karya al-Zarkasyi. Al-Banjari menggunakan sejumlah kitab ini untuk menulis kitab fiqhnya dan mengemukakan berbagai varian pendapat dalam kalangan mazhab Syafi'i yang terkadang saling bertentangan.

Para Peneliti Pemikiran keagamaan al-Banjari (Mahlan AN dkk) mengemukakan beberapa aspek pemikiran fiqh al-Banjari yang menarik terutama yang terdapat dalam *Sabil al-Muhtadin*, yaitu:

Pertama, walaupun tidak sepenuhnya dapat disebut fiqh kontekstual tetapi dalam beberapa aspek terlihat al-Banjari menekankan aspek fiqh kontekstual dalam menuangkan pemikirannya. Ini terlihat ketika ia memperluas apa yang sudah ada dalam kitab-kitab fiqh yang menjadi rujukannya dengan konteks apa yang ada di daerah Banjar. Misalnya, di antara jenis makanan yang

diharamkan adalah binatang yang hidup di air dan di darat (amphibi) seperti katak, buaya dan sebagainya. Al-Banjari memasukkan ke dalam jenis ini binatang yang disebut *kalambuai* yaitu sejenis siput besar yang bisa hidup di air dan di darat dalam waktu yang lama.¹

Aspek kontekstualitas fiqih al-Banjari berikutnya yang dapat dilihat adalah penetapan hukum yang dibuatnya disesuaikan dengan kondisi daerah Banjar. Contohnya adalah menguburkan jenazah memakai *tebala* (keranda), hukumnya menjadi wajib jika tanahnya berair, sebagaimana banyak ditemukan di daerah ini. Padahal hukum aslinya adalah makruh lagi bid'ah. Contoh berikutnya adalah kasus harta perpantangan antara suami istri yang sama-sama bekerja. Menurut al-Banjari harta perpantangan suami istri harus dibagi dua lebih dulu, bila salah satu di antaranya meninggal dunia karena dianggap sebagai harta *syirkah* antara keduanya. Baru setelah itu harta warisan yang meninggal dibagi sesuai dengan ketentuan hukum *faraidh*.²

Kedua, pemikiran al-Banjari tentang zakat produktif. Menurut Mahlan An, dkk., pendapat al-Banjari mengenai masalah ini merupakan pemikiran fiqih al-Banjari yang sangat cocok untuk diaplikasikan dalam konteks kekinian. Dalam kitab *Sabil al-Muhtadin*, al-Banjari merinci keadaan fakir miskin yang diberikan zakat kepada mereka sesuai dengan kemampuan mereka dalam berusaha untuk memenuhi kebutuhannya sebagai berikut:

Pertama, mereka yang tidak memiliki keterampilan berusaha dengan keahlian tertentu atau dengan berdagang, kepada mereka ini diberikan zakat dalam

¹ Lihat Mahlan An, dkk., *Pemikiran-pemikiran Keagamaan Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari*, (Banjarmasin: IAIN Antasari, 1989), h. 58-61. Lihat contoh-contoh lainnya pada laporan hasil penelitian ini.

² *Ibid.*, h. 61.

bentuk pemberian suatu benda yang sewanya atau hasilnya bisa memenuhi kebutuhan tersebut. Contoh: al-Banjari menyebutkan, sebidang kebun yang sewanya atau hasil buah-buahannya bisa mencukupi kebutuhan tersebut. Kedua, mereka yang tidak mempunyai (?) berusaha dengan jenis-jenis keterampilan tertentu, kepada mereka diberikan zakat dalam bentuk pembelian alat-alat keterampilan yang diperlukan meskipun cukup banyak. Bila diperhitungkan hasil dari usaha keterampilan tersebut belum mencukupi kebutuhan yang diperlukannya, maka harus pula diberikan kepadanya semacam sebidang kebun yang hasilnya atau sewanya bisa menambah penghasilan usaha keterampilan itu, sehingga dia bisa memenuhi kebutuhannya secara memadai. Ketiga, Mereka yang mempunyai kemampuan berdagang atau berniaga, kepada mereka diberikan modal berdagang sekira cukup laba perdagangannya itu untuk memenuhi kebutuhan hidupnya. Bila orang itu sudah memiliki modal berdagang tetapi belum mencukupi untuk bisa diperkirakan labanya guna memenuhi kebutuhan hidupnya maka diberi zakat sekedar untuk mencukupi modal tersebut.³

Pemikiran zakat produktif yang dikemukakan oleh al-Banjari ini menurut Mahlan AN dkk. merupakan pemikiran yang unik pada masa itu dan jika diaplikasikan akan mampu memberantas kemiskinan di kalangan umat. Karena itu menurut Mahlan AN dkk., pendapat al-Banjari ini merupakan ide fiqih yang cerdas yang sepatutnya diaplikasikan pada masa kini.⁴

Ketiga, al-Banjari memberikan beberapa alternatif penerapan hukum yang beragam dan terkadang al-Banjari memilih salah satu dari pendapat yang beragam itu sebagai pendapat pribadinya. Dalam *Sabil al-Muhtadin*, al-Banjari seringkali mengemukakan beberapa pendapat

³ *Ibid.*, h 63-64.

⁴ *Ibid.*, h.65.

fuqaha Syafi'iyah yang berbeda bahkan bertentangan. Contoh-contoh berikut yang dikemukakan oleh Mahlan AN dkk dapat menjadi bukti tentang itu:

- Mensalatkan bayi keguguran yang tidak memiliki tanda kehidupan saat dilahirkan. Ada dua pendapat yang dikemukakan al-Banjari: (1) haram menyalatkannya meski sudah dikandung selama enam bulan atau sudah berbentuk manusia (pendapat Ibnu Hajar dalam *Tuhfah*); dan (2) wajib menyalatkannya kalau sudah dikandung enam bulan (pendapat Syekh Ramli dalam *Nihayah*).⁵
- Penyerahan kepada delapan kelompok penerima zakat. Al-Banjari mengemukakan tiga pendapat dalam masalah ini: (1) zakat wajib diserahkan kepada semua golongan *mustahiq* (pendapat Syafi'i); (2) zakat boleh diserahkan kepada tiga kelompok *mustahiq* saja; dan (3) zakat boleh diberikan kepada satu *mustahiq* saja. Untuk memilih pendapat kedua dan ketiga, al-Banjari mensyaratkan seseorang harus meniatkan pekerjaannya bertaqlid kepada imam yang membolehkannya, bukan sebagai pengikut Imam Syafi'i.⁶
- Hukum salat berjamaah. Al-Banjari mengemukakan tiga pendapat dalam masalah ini, yaitu: (1) *fardh 'ayn* (pendapat Ibnu al-Munzir dan Ibnu Khuzaimah); (2) *fardhu kifayah* (pendapat Imam al-Nawawi); dan (3) *sunnat mu'akkadah* (pendapat Rafi'i). Al-Banjari sendiri memilih pendapat kedua dan menyarankan agar setiap desa mempunyai 30 orang laki-laki untuk melaksanakan salat berjamaah pada satu tempat. Menurutnya, salat berjamaah di rumah masing-masing tidak menggugurkan kewajiban salat berjamaah.⁷

⁵ *Ibid.*, h. 66.

⁶ *Ibid.*, h. 66-67.

⁷ *Ibid.* h. 69-71.

Pengaruh luas dari *Sabil al-Muhtadin*, menarik perhatian Karel Steenbrink. Dia memasukkan al-Banjari dalam kajiannya mengenai Islam pada abad ke-19 di Indonesia dan secara khusus membahas *Sabil al-Muhtadin*. Ada beberapa pernyataan Steenbrink yang menarik tentang al-Banjari dan *Sabilal*-nya yang sebagiannya memancing reaksi dari beberapa kalangan, yaitu:

Pertama, Steenbrink menilai bahwa mukaddimah yang ditulis oleh al-Banjari dalam kitab *Sabilal* berisi macam-macam kalimat yang sama sekali tidak perlu dan barangkali bagi orang zaman sekarang dianggap berlebihan. Meskipun begitu, ia menilai mukaddimah ini memberikan informasi penting mengenai tahun penulisan (1193-1195 H/1779-1781 M) dan pada masa sultan Banjar yang mana kitab ini ditulis (Sultan Tahmidullah).⁸

Kedua, isi *Sabilal* terkesan hanya memuat pembahasan kasus yang bersifat teoritik dan spekulatif. Isinya kebanyakan adalah hasil diskusi ahli fiqih dan tidak muncul dari praktik atau persoalan yang timbul dari kalangan masyarakat Banjar.⁹

Ketiga, pemikiran fiqih al-Banjari tidak begitu luas (cakupannya), hanya membahas masalah ibadah saja. Steenbrink menyoroti panjang lebarnya halaman-halaman yang digunakan al-Banjari dalam menulis bab-bab kitab ibadahnya. Steenbrink tampaknya menilai al-Banjari agak berlebihan dalam beberapa hal, seperti masalah haji, menurutnya, untuk orang Banjar masalah ini tidak begitu penting (karena mereka bisa mempelajarinya kalau perlu di Mekkah), namun al-Banjari membahas ini dari halaman 161-223.¹⁰

⁸ Karel Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*, (Jakarta: Bulan-Bintang, 1984), h. 98.

⁹ *Ibid.*, h. 99.

¹⁰ *Ibid.*, h. 99.

Keempat, al-Banjari khusus mementingkan persoalan ibadah saja, sehingga keislaman mereka pada umumnya terbatas pada bidang ini. Penilaian Ini dapat dilihat dari absennya al-Banjari menulis masalah muamalah, fara'id, hudud, dan jihad. Dapat pula dilihat dari pembahasannya mengenai masalah kecil dengan jumlah halaman yang banyak dan barangkali tidak begitu relevan bagi mayoritas orang Islam pada masa itu. Misalnya, masalah tayammum menurut Steenbrink tidak begitu relevan karena bagi orang Islam Indonesia masalah air tidak begitu menumbulkan kesulitan.¹¹

Sebagian penilaian dari Steenbrink di atas telah terbantahkan pada hasil penelitian Mahlan AN., dkk. di atas. Sebagiannya lagi dikritik oleh Mohd. Shaghir Abdullah termasuk sebagian tulisan Steenbrink yang tidak tercantum di sini.¹²

Pada abad ke-19, *Sabil al-Muhtadin* segera menjadi kitab fiqh terkemuka di Asia Tenggara dan digunakan di mana-mana. Steenbrink menyatakan bahwa pada abad ke-19, sudah bertebaran beberapa naskah yang memuat kitab *Sabil al-Muhtadin* termasuk kumpulan naskah Melayu di Museum Jakarta.¹³

Tidak hanya tersebar luas, *Sabil al-Muhtadi* juga memengaruhi penulisan kitab fiqh berikutnya di kalangan ulama Asia Tenggara. Contohnya adalah kitab *Bughyah al-Thullab* karya Dawud bin Abdullah al-Fathani merupakan kitab fiqh ibadah yang terinspirasi *Sabil al-Muhtadin*. Sebagaimana *Sabil al-Muhtadin*,

¹¹ *Ibid.*, h. 99-100.

¹² Lihat bab ketiga yang berjudul "Membantah Pendapat DR. Karel A. Steenbrink," pada buku Mohd. Shaghir Abdullah, *Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari*, h. 85-103.

¹³ Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam*, h. 155.

kitab karya al-Fathani ini juga tersebar luas di Asia Tenggara pada abad ke-19. Menurut Muhd. Shaghir Abdullah, *Bughyat al-Thullab* merupakan kelanjutan dari *Sabil al-Muhtadin* dalam penulisan kitab fiqh ibadah disamping kitab fiqh ibadah yang telah dirintis oleh Nurrudin al-Raniri, yaitu kitab *Shirath al-Mustaqim*.¹⁴

Kalangan intelektual muslim atau elite agama di Kalimantan Selatan sampai hari ini tetap memiliki perhatian besar terhadap kitab *Sabilal*. Selain mengajarkan kitab ini, sejumlah elite agama baik kalangan akademisi maupun non-akademisi melakukan beberapa usaha untuk melestarikan pengaruh kitab ini di kalangan masyarakat Banjar. Di antaranya, untuk memudahkan mengkaji kitab ini, pada tahun 1987, Aswadie menerbitkan salinan kitab *Sabil al-Muhtadin* ke huruf Latin dan mengalih-bahasakannya dari Melayu ke bahasa Indonesia. Kemudian pada tahun 2000-an Abu Daudi melalui Yapida Martapura menerbitkan *Qamus Sabil al-Muhtadin li Tafaqquh fi Amr al-Din* untuk menjadi kamus acuan untuk memahami bahasa dan istilah yang digunakan dalam kitab *Sabil al-Muhtadin*.¹⁵ Kemudian pada tahun 2007 MUI Kota Banjarmasin menyusun dan menerbitkan ringkasan kitab *Sabil al-Muhtadin* dengan judul *Fiqh Syafi'e Cuplikan Sabilal Muhtadin*.¹⁶

Produk pemikiran dan penulisan model fiqh ibadah di kalangan ulama Banjar belum ada yang mampu menandingi kualitas *Sabil al-Muhtadin* sampai saat ini. Produk pemikiran fiqh yang ditulis dalam berbagai

¹⁴ Lihat Muhd. Shaghir Abdullah, *Syeikh Daud bin Abdullah al-Fathani Penulis Islam Produktif Asia Tenggara*, (Solo: Ramadhani, 1987), h. 45 dan 66.

¹⁵ Lihat Abu Daudi, *Qamus Sabil al-Muhtadin li Tafaqquh fi Amr al-Din*, (Martapura: Yapida, 2008).

¹⁶ Lihat Karsayuda (ed), *Fiqh Syafi'e Cuplikan Sabilal Muhtadin*, (Banjarmasin: MUI Kota Banjarmasin, 2007).

risalah belakangan lebih tipis, simpel dan praktis. Al-Banjari sendiri menulis beberapa fiqh praktis (selain fiqh ibadah), yaitu *luqthah al-‘Ajlan*¹⁷ (fiqh praktis mengenai haid, istihadhah dan nifas), *Kitab al-Nikah*¹⁸ (fiqh praktis mengenai seluk beluk pernikahan), dan *kitab Fara`idh*¹⁹ (fiqh praktis mengenai warisan terutama tentang harta perpantangan), dan ilmu Falak.²⁰

B. Model Fiqh Praktis

Pemikiran fiqh ulama Banjar secara umum disajikan dalam risalah-risalah kecil dan tipis yang bersifat sederhana dan praktis. Penulisan semacam ini merupakan trend umum karena tujuannya memang dimaksudkan untuk konsumsi publik awam. Berikut ini adalah beberapa model pemikiran dan penulisan fiqh praktis di kalangan ulama Banjar.

¹⁷ Kitab ini baru dicetak pada tahun 1992, ditransliterasikan dan disalin ke bahasa Indonesia dengan menyertakan teks aslinya yang dilakukan oleh satu tim yang berasal dari keturunan Syekh Muhammad Arsyad sendiri. Naskah aslinya dipelihara oleh salah seorang zuriatnya di dalam Pagar. Abu Daudi, *Maulana Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari (Tuan Haji Besar)*, (Martapura: Yapida, 2003), h. 78-79.

¹⁸ Kitab ini pernah pertama kali diterbitkan (dicetak) di Istanbul pada tahun 1304 H. Kemudian pada tahun 2002, keturunan Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari melalui Yapida (Yayasan Pendidikan Islam Dalam Pagar) menerbitkan sendiri kitab ini dengan menyertakan beberapa arti kata sulit pada bagian akhirnya. Naskah kitab ini diedit oleh Abu Daudi, Kasyful Anwar dan Hatim Salman. Lihat Abu Daudi, *Maulana Syekh*, h. 82 dan lihat pula pada kata pengantar penerbit pada Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari, *Kitab al-Nikah*, (Martapura: Yapida, 2002).

¹⁹ Kitab ini tidak pernah diterbitkan dan naskah aslinya pun tidak ditemukan lagi. Menurut cerita orang tua yang memiliki pengetahuan tentang kitab ini menceritakan bahwa kitab ini berisi tentang hukum waris perpantangan yang diperoleh suami istri yang sama-sama bekerja. Jika salah satu dari keduanya meninggal, harta yang ada harus dibagi dua dulu baru setelah itu dibagikan sesuai dengan ketentuan waris dalam Islam.

²⁰ Walaupun naskah asli (manuskrip) kitab ini yang ditulis oleh anak Syekh Arsyad sendiri, ada di tangan keturunan Syekh Arsyad al-Banjari namun sayang kitab yang berbahasa Arab ini belum pernah diterbitkan. Menurut Abu Daudi, kitab ini berisi tentang cara menghitung kapan datangnya gerhana matahari dan bulan. Abu Daudi, *Maulana Syekh*, h. 81-82.

1. Fiqih Praktis al-Banjari

Selain *Sabil al-Muhtadin*, kitab fiqih yang ditulis oleh al-Banjari ada beberapa kitab fiqih lain yang ditulisnya, yaitu *Kitab al-Nikah*, *Kitab al-Fara'idh*, *Luqthatul Ajlan*, dan *Hasyiyah Fath al-Jawad*.²¹ Sayangnya, kitab *al-Fara'idh* dan *Hasyiyah Fath al-Jawad* tidak beredar secara luas dan tidak diketahui bagaimana pemikiran al-Banjari di dalamnya. Hanya kitab *Sabil al-Muhtadin*, *Kitab al-Nikah* dan *Luqthatul Ajlan* yang beredar luas. Kedua kitab fiqih terakhir merupakan fiqih praktis yang diperuntukkan untuk memberikan tuntunan bagi kaum muslimin dalam masalah nikah dan masalah perempuan. Kedua kitab fiqih inilah yang menjadi kitab fiqih praktis awal yang digunakan pada akhir abad ke-18.

Pada abad ke-19, selain kitab fiqih praktis al-Banjari (*Luqthah al-'Ajlan* dan *kitab al-Nikah*) yang beredar di kalangan masyarakat Banjar beredar pula fiqih *Parukunan* yang ditulis oleh keturunan al-Banjari. Mengenai kitab fiqih *Parukunan* ini akan dibicarakan tersendiri secara spesifik. Setelah kitab *Parukunan* ini tidak ditemukan lagi risalah fiqih yang ditulis oleh ulama Banjar pada era ini. Dari berbagai risalah fiqih yang dijumpai dan beredar saat ini, belum ditemukan adanya kitab fiqih praktis yang ditulis pada abad ke-19. Tampaknya, karya-karya fiqih al-Banjari seperti *Sabil al-Muhtadin*, *Kitab al-Nikah*, *Luqthah al-'Ajlan*, *Kitab al-*

²¹ Menurut *Sejarah Banjar*, *Kitab Sabil al-Muhtadin* dan *Luqthah al-'Ajlan* merupakan kitab al-Banjari yang ditujukan kepada kelompok muslim terpelajar. *Kitab Hasyiyah Fath al-Jawad* ditujukan kepada orang alim yang menguasai bahasa Arab, sedang *Kitab al-Nikah* dan *Kitab al-Fara'idh* ditujukan kepada para petugas agama sebagai petunjuk teknis dalam melaksanakan perkawinan dan pembagian warisan. Sementara untuk kalangan awam diperuntukkan kitab *Parukunan* yang merupakan ajaran-ajaran al-Banjari ditulis oleh Fatimah binti Abdul Wahhab Bugis dan ada juga yang menyandarkannya pada Mufti Jamaluddin. Lihat: Ideham, *et.al.* (eds), *Sejarah Banjar*, h. 200-201.

Fara'idh, dan ditambah dengan kitab *Parukunan Jamaluddin* sudah cukup menjadi pegangan dan memenuhi 'kebutuhan' akan pengetahuan kaum muslimin di bidang fiqih terutama bagi mereka yang tidak mampu memahami kitab-kitab berbahasa Arab.

Pada abad ke-19 ini pula fiqih mazhab Syafii semakin kokoh berkat peran dan pengaruh al-Banjari dalam meningkatkan trend dan orientasi fiqih yang kuat pada abad sebelumnya. Ini bisa dilihat dari peningkatan pengetahuan masyarakat terhadap fiqih dan munculnya kepedulian yang tinggi terhadap hukum-hukum Islam. Tidak hanya pada level masyarakat, fiqih mazhab Syafi'i juga dikokohkan pada wilayah kekuasaan (politik). Ini terlihat dari ditetapkannya undang-undang yang berorientasi penerapan hukum Islam (versi mazhab Syafi'i) di wilayah kerajaan Banjar yang dikenal dengan Undang-Undang Sultan Adam yang ditetapkan pada tahun 1835 M.²²

Pengaruh pemikiran al-Banjari terhadap kelahiran undang-undang ini dapat dilihat dari dua orang penting dibalik lahirnya undang-undang ini, yaitu Sultan Adam sendiri dan Mufti Jamaluddin. Keduanya adalah murid al-Banjari. Sultan Adam sendiri selain berguru kepada al-Banjari juga berguru kepada anak-anak al-Banjari terutama Mufti Jamaluddin. Peran Mufti Jamaluddin yang besar dalam penyusunan undang-undang ini terlihat

²² Undang-undang ini ditetapkan pada hari Kamis tanggal 15 Muharram 1251 H pukul 09.00 oleh Sultan Adam. Undang-undang ini dibuat oleh sebuah tim yang dipimpin oleh sultan Adam sendiri dan dibantu oleh beberapa orang anggota antara lain Pangeran Syarif Husein (menantu) dan Mufti Jamaluddin al-Banjari. Tujuan dikeluarkannya undang-undang ini adalah (1) untuk menyempurnakan agama Allah, (2) untuk mencegah agar tidak terjadi pertentangan rakyat, dan (3) untuk memudahkan para hakim dalam menetapkan hukum agar rakyatnya menjadi baik. Ideham, *et.al.* (eds). *Sejarah Banjar*, h. 221.

dari perintah Sultan Adam agar sekalian kepala jangan menyalahi fatwa Mufti Jamaluddin (pasal 31).²³

Pengelompokan materi undang-undang Sultan Adam sebagaimana dikemukakan dalam buku *Sejarah Banjar* adalah sebagai berikut:²⁴

- Masalah agama dan peribadatan, mencakup:
 - Pasal 1 : Masalah kepercayaan
 - Pasal 2 : Mendirikan tempat ibadah dan sembahyang berjamaah
 - Pasal 20 : Kewajiban melihat awal bulan
- Masalah hukum tatapemerintahan, meliputi:
 - Pasal 3 : Kewajiban *tetuha kampung* (menyampaikan kepada penduduk untuk saling mufakat dan tidak berbantahan)
 - Pasal 21 : Kewajiban *tetuha kampung* (mengusahakan mufakat jika terjadi perselisihan)
 - Pasal 31 : Kewajiban lurah dan mantri-mantri
- Hukum Perkawinan, meliputi:
 - Pasal 4 : Syarat nikah
 - Pasal 5 : Syarat nikah
 - Pasal 6 : Perceraian
 - Pasal 18 : *Barambangan*
 - Pasal 25 : Mendakwa istri berzina
 - Pasal 30 : Perzinaan
- Hukum Acara Peradilan, meliputi:
 - Pasal 7 : Tugas mufti (larangan mufti memberi fatwa tanpa permintaan hakim)

²³ *Ibid.*, h. 217.

²⁴ Lihat sistematika, isi dan penjelasan pasal-pasal Undang-Undang Sultan Adam ini pada *Sejarah Banjar*, h. 222-245.

- Pasal 8 : Tugas mufti (larangan untuk meminta fatwa kepada mufti tanpa cap/izin sultan)
- Pasal 9 : Larangan pihak yang berperkara datang kepada pejabat
- Pasal 10 : Tugas hakim
- Pasal 11 : Pelaksanaan putusan
- Pasal 12 : Pengukuhan keputusan
- Pasal 13 : Kewajiban bilal dan kaum
- Pasal 14 : Surat dakwaan
- Pasal 15 : Tenggang waktu gugat menggugat
- Pasal 19 : Larangan raja-raja atau mantri-mantri turut campur urusan perdata, kecuali ada surat dari hakim
- Pasal 24 : Kewajiban hakim memeriksa perkara
- Hukum tanah, meliputi:
- Pasal 17 : Gadai tanah
- Pasal 23 : Masalah *daluarsa* (masalah yang tidak bisa diperkarakan lagi karena telah melampaui masa 20 tahun)
- Pasal 26 : masalah *daluarsa* (masalah yang tidak bisa diperkarakan lagi karena telah melampaui masa 10 tahun)
- Pasal 27 : masalah sewa tanah
- Pasal 28 : pengolahan tanah
- Pasal 29 : menelantarkan tanah
- Peraturan peralihan, mencakup pasal 16.

Eksistensi mazhab Syafi'i sebagai mazhab yang diakui oleh kerajaan Banjar dapat dilihat pada pasal 5 yang berbunyi sebagai berikut:

Tiada koebariakan sekalian menikahkan perempoean dengan taklik kepada moejahab jang lain daripada moejahab sjafei maka siapa jang sangat berhadjatkan batakid kepada manikahkan perempoean itu bapadah kajah diakoe dahoeloe.²⁵

Diakuinya mazhab Syafi'i sebagai mazhab resmi yang harus digunakan dalam berbagai perkara agama di kerajaan Banjar membuat posisi mazhab ini memiliki legitimasi kekuasaan yang kuat. Posisi dominan mazhab Syafi'i ini bukanlah merupakan sesuatu yang 'mengejutkan' karena penetapan semacam itu hanyalah mengikuti trend yang telah terbentuk sebelumnya dari 'arus utama' mazhab fiqih yang selama ini berkembang di Asia Tenggara termasuk di wilayah Kerajaan Banjar sendiri sebelum undang-undang sultan Adam ditetapkan. Apalagi dengan hadirnya karya intelektual al-Banjari di bidang fiqih Syafi'i dalam bahasa Arab-Melayu menyebabkan semakin luasnya pengetahuan masyarakat Banjar tentang mazhab ini.

2. Fiqih Ibadah dan Fiqih Waris

Pada abad ke-20, bermunculan sejumlah risalah fiqih praktis yang ditulis oleh sejumlah ulama Banjar yang diperuntukkan bagi kalangan masyarakat awam dan santri pemula. Di antara risalah itu adalah fiqih ibadah dalam bentuk risalah ringkas (berbentuk *matn*) yang ditulis dalam bahasa Arab oleh Muhammad Kasyful Anwar yang berjudul *Risalah al-Fiqhiyyah*. Kemungkinan risalah ini ditulis pada dekade 1930-an. Risalah ini dimulai masalah taharah (bab wudhu, pasal *istinja* dan pasal *ghusl*), kitab *al-shalah*, bab *al-Zakah*, kitab *al-Shawm*, kitab *al-Jana'iz* dan diakhiri dengan kitab *al-Hajj*. Sampai saat ini risalah ini tetap digunakan di tingkat

²⁵ *Ibid.*, h. 228.

diniyyah awwaliyyah di berbagai pesantren di Kalimantan Selatan. Hanya saja, belum ada yang memberi komentar (*syarh*) lebih lanjut atas *matn* risalah ini.

Fiqh praktis yang ditulis oleh ulama Banjar lainnya pada awal abad ke-20 adalah dua buah risalah fiqh *parukunan*, yaitu *Parukunan Melayu Besar* (1907) sebuah karya fiqh ringkas yang disandarkan pada Abdurrasyid Banjar (konon dia adalah seorang pedagang asal Nagara) dan *Risalah Rasam Parukunan* (ditulis tahun 1938) yang ditulis oleh Abdurrahman bin Muhammad Ali Sungai Banar (w. 1965). Kedua risalah *parukunan* ini mendampingi *Parukunan Jamaluddin* yang telah beredar luas pada abad ke-19. Dengan demikian, ada tiga risalah fiqh *parukunan* yang berkembang di kalangan masyarakat Banjar dan dua di antaranya beredar di Nusantara, yaitu *Parukunan Jamaluddin* dan *Parukunan Melayu Besar*. Ketiga *parukunan* ini merupakan salah satu bentuk model fiqh praktis yang ditujukan kepada masyarakat awam atau kelompok pemula. Isinya tidak sepenuhnya berisi masalah fiqh, karena terdapat juga masalah akidah meski tidak dominan. Isinya di bidang fiqh lebih banyak berkaitan dengan fiqh ibadah.

Isi ketiga perukunan ini secara garis besar adalah sebagai berikut:

Tabel 6 : Perbandingan Isi Tiga Parukunan Karya Ulama Banjar

Parukunan Jamaluddin	Parukunan Melayu Basar	Rasam Parukunan
<ul style="list-style-type: none">- Syahadat, rukun Islam dan rukun iman- Seputar taharah- Seputar masalah salat fardu dan sunat- Seputar masalah Puasa fardu dan sunnat- Kelebihan dan kaifiyat Nisfu Sya'ban- Doa yang dibaca setelah salat fardu- Menyelenggarakan jenazah- Ma'rifah kepada Allah dan para rasul- Sikap saat sehat dan sakit (sekarat)	<ul style="list-style-type: none">- Masalah syahadat dan iman, seputar Islam.- Masalah taharah- Kumpulan lafazh niat dan bacaan salat dan puasa- Kaifiyat dan bacaan salat jenazah- Syarat salat- Bacaan sebelum tidur, doa pagi dan petang, rukun salat tiga belas, masalah haid, nifas dan wiladah, serta mandi- Sifat Allah dan rasul- Seputar salat dan puasa- Kumpulan doa	<ul style="list-style-type: none">- Masalah syahadat dan tobat- Empat kategori dan dua kategori wudhu- Persiapan salat (aspek kejiwaan) dan makna bacaan salat- Kumpulan lafazh niat dan bacaan berwudhu dan salat termasuk beberapa kaifiyat dan doa-doa- Kaifiyat, lafaz niat dan bacaan atau doa dalam menyelenggarakan jenazah

<ul style="list-style-type: none"> - Niat salat dan hal-hal yang menggugurkan amal - Haluan atau aturan kepada 10 perkara - Salat Qashar dan Jama 	<ul style="list-style-type: none"> - Salat tarawih dan witr - Khutbah Jumat dan khutbah nikah - Doa Sayyidina Ukasyah, Ratib Haddad dan bacaan talqin - Tayammum - Masalah haji 	<ul style="list-style-type: none"> (termasuk bacaan talqin) - Bacaan-bacaan bilal (<i>maasyiral</i>) menjelang khutbah Jumat, hari raya serta bacaan antara dua khutbah - Lafazh taubat besar dan maknanya
		<ul style="list-style-type: none"> - Kumpulan rasam (skema) tentang syahadat, Islam, iman, qadha hajat, istinja, hadats, mandi, wudhu dan tayammum - Khatimah: kumpulan beberapa bacaan, salawat dan tafakkur

Dari ketiga risalah *parukunan* di atas, *Parukunan Basar Melayu* merupakan risalah *parukunan* yang paling tidak sistematis dibanding yang lainnya. Dilihat dari urutan isinya, ada kemungkinan bahwa *parukunan* ini sebenarnya berasal dari kumpulan catatan penyusunnya yang kurang teratur yang kemudian dibukukan. Di samping itu, adanya beberapa ‘sisipan’ semakin memperparah sistematikanya.

Struktur isi ketiga risalah *parukunan* di atas memperlihatkan adanya kesamaan bahwa ketiganya sama-sama menyajikan lafal-lafal niat, rukun-rukun, syarat-syarat, kaifiyat-kaifiyat, bacaan-bacaan, wirid-wirid, doa-doa, dan amalan-amalan tertentu. Walaupun ada rukun-rukun tentang iman, tetapi rukun-rukun tentang fiqh ibadah jauh lebih dominan. Karena itu, ketiganya lebih tepat dimasukkan dalam kategori fiqh praktis dalam masalah ibadah (fiqh ibadah).

Berikutnya pada pertengahan abad ke-20, beberapa risalah fiqh praktis (masih dalam bentuk fiqh ibadah) kembali bermunculan. Fiqh ibadah pertama adalah *Risalah Haji dan Umrah* karya Husin Qaderi (w. 1967) penulis *Risalah Senjata Mukmin*. Risalah ini dari segi model penulisannya dapat dikatakan sebagai fiqh *Parukunan* dalam masalah haji dan umrah. Dari judulnya, risalah ini jelas diarahkan sebagai tuntunan praktis bagi kaum muslimin dalam masalah haji dan umrah. Menurut Husin Qaderi, orang yang akan berangkat haji wajib mempelajari seluk beluk haji sebagaimana dinyatakannya berikut ini:

Dan wajib atasnya lebih dahulu mengaji syarat haji dan umrah, rukunnya dan wajibnya, dan bertobat dari dosa dan memulangkan segala amanah-amanah orang, dan meminta rindha daripada segala haq manusia.²⁶

Risalah fiqh ibadah kedua adalah *Risalah Tangga Pelajaran Ibadah* (1389/1968) karya Muhammad Zuhdi yang diperuntukkan bagi kalangan santri pemula. Risalah ini berisi tentang tatacara beribadah mulai dari melaksanakan salat sampai menunaikan haji dan umrah. Risalah ini tipis dan sangat praktis untuk memahami berbagai kaidah ibadah wajib dalam Islam.

Risalah fiqh ibadah yang ketiga adalah *Risalah Sholat Tuntunan Pelaksanaan dari Takbir hingga Salam* (terbit tahun 1961) karya Muhammad Syarwani Abdan. Dari judulnya terlihat bahwa risalah ini merupakan risalah fiqh praktis khusus mengenai ibadah salat. Buku ini merupakan kumpulan materi yang disampaikan oleh Syarwani Abdan di Jalan Pekauman Bangil antara tahun 1968-1969. Isinya secara spesifik membahas seputar masalah salat meliputi pengertian, syarat wajib, syarat sah, rukun, sunnah, hal-hal yang membatalkan, hal-hal yang makruh, zikir dan doa setelah salat.²⁷

Di Kalimantan Selatan, risalah yang ditulis oleh Syarwani Abdan ini tampaknya hanya beredar secara terbatas di kalangan tertentu saja, karena buku ini tidak diperjualbelikan dan hanya orang-orang Banjar yang memiliki kontak dengan Bangil yang mendapat risalah ini. Apalagi buku ini baru diterbitkan ulang pada tahun 2010 sejak diterbitkan pertama kali pada tahun 1969 (selisih 41 tahun). Karena itu, wajar jika buku ini kurang dikenal oleh masyarakat Banjar secara luas.

Setelah fiqh praktis dalam bidang ibadah, fiqh praktis lainnya adalah fiqh praktis dalam masalah waris. Beberapa fiqh praktis di bidang waris yang ditulis oleh

²⁶ Husin Qaderi, *Risalah Haji dan Umrah* (versi Arab Melayu dan Latin), (Banjarmasin: TB Mutiara, t.th.), h. 4.

²⁷ Lihat M. Syarwani Abdan, *Risalah Sholat Tuntunan Pelaksanaan dari Takbir Hingga Salam*, (Bangil: PP Datuk Kalampayan, 2010), cet. ke-2, h. 1 dst.

ulama Banjar muncul pada tiga dekade terakhir abad ke-20. Fiqih waris pertama adalah *al-Mirats fil Islam Pembagian Harta Pusaka dalam Islam* (1976) karya Mastur Jahri (mantan Rektor IAIN Antasari) dan *Is'af al-Kha'id* (1984) yang ditulis oleh Muhammad Syukeri Unus. *Al-Mirats* karya Mastur Jahri merupakan fiqih praktis dalam masalah waris yang dipergunakan sebagai materi perkuliahan (akademis). Dengan demikian, peredarannya terbatas hanya di kalangan mahasiswa dan sayangnya tidak diterbitkan lagi setelah penulisnya wafat (1987). Berbeda dengan *al-Mirats*, *Is'af al-Kha'id* ditujukan untuk kalangan santri dan beredar cukup luas di kalangan pesantren serta masih dicetak ulang hingga sekarang.

Al-Mirats karya Mastur Jahri membahas tentang orang-orang yang berhak mendapat waris, orang-orang yang terhalang mendapat waris, siapa yang menjadi *ashabah*, bagian masing-masing waris (*dzawilfurudh*), cara perhitungan masing-masing bagian warisan (asal masalah, *'aul* dan *rad*), masalah *zawil arham* dan pembagian pusaka bagi orang-orang yang belum dapat dipastikan bagiannya seperti *al-khuntsa* (banci), *al-mafqud* (orang yang hilang), pusaka orang yang mati bersamaan, *al-haml* (anak dalam kandungan), anak zina dan *li'an*, serta *al-munasakhah* (yang berhak menerima, wafat lebih dulu sebelum warisan dibagi).²⁸ Dalam beberapa masalah, Mastur Jahri mengemukakan beberapa pendapat mazhab lain selain mazhab Syafi'i, yaitu mazhab Hanafi, Maliki dan Hanbali. Ini menunjukkan bahwa dalam mengemukakan pemikirannya tentang waris, Mastur Jahri tidak hanya menggunakan perspektif

²⁸ Baca Mastur Jahri, *al-Mirats fil Islam Pembagian Harta Pusaka dalam Islam*, (Banjarmasin: IAIN Antasari, 1976), cet. ke-3.

mazhab Syafi'i tetapi juga ia mengemukakan perspektif mazhab lain tanpa memutuskan mazhab mana yang harus dipilih.²⁹

Berbeda dengan *al-Mirats fi al-Islam, Is'af al-Kha'id* merupakan fiqh waris yang sepenuhnya didasarkan pada mazhab Syafi'i. Risalah ini merupakan terjemahan dari risalah *Tuhfah al-Saniyyah fi Ahwal al-Waratsah al-Arba'iniyyah* karya Syekh Hasan Muhammad Massysyath al-Makkiy dan selesai ditulis pada tanggal 17 Ramadhan 1403 H (1984). Syukri Unus tidak hanya menerjemahkan risalah ini tetapi juga memberikan tambahan penjelasan dan memberikan contoh dengan cara mengerjakan beberapa masalah waris.³⁰ Untuk memudahkan pembacanya, Syukri Unus menyajikan beberapa contoh masalah waris dengan menggunakan skema-skema.

3. Fiqih Praktis Lengkap

Semua fiqh praktis yang dibicarakan sebelumnya hanya berkisar masalah fiqh ibadah ditambah fiqh waris. Artinya, belum ada fiqh praktis yang menyajikan karya fiqh yang isinya betul-betul lengkap. Tampaknya, penulisan karya fiqh yang isi materi fiqhnya lengkap dan komprehensif kurang menjadi perhatian ulama Banjar. Satu-satunya fiqh praktis yang isi materi fiqhnya lengkap (tidak hanya berisi masalah ibadah) adalah *Mabadi 'Ilm al-Fiqih* yang ditulis oleh Muhammad Sarnie sebanyak tiga jilid.³¹ Risalah ini membahas secara ringkas dan praktis

²⁹ Lihat dalam beberapa pembahasan, misalnya tentang lama masa wanita hamil dalam kasus pembagian waris bayi yang masih dalam kandungan, masalah warisan yang setelah dibagi masih tersisa (tidak habis), masalah *zawil arham*, masalah *khuntsa*, dan ketentuan hukum bagi orang yang hilang. Jahri, *al-Mirats*, h. 15, 63-64, 73-75, 79 dan 83-85.

³⁰ Lihat beberapa halaman dalam risalah ini. Muhammad Syukri Unus al-Banjari, *Is'af al-Kha'id fi 'Ilm al-Fara'idh*, (Banjarmasin: Toko Buku Murni, t.th.), h. 1, 20-31.

³¹ Jilid pertama terdiri dari 42 halaman, jilid kedua 44 halaman dan jilid ketiga terdiri dari 44 (termasuk daftar isi). Walaupun dipisah dalam tiga jilid, namun dalam penerbitannya dijilid menjadi satu.

mulai masalah thaharah sampai masalah *itq* (masalah pembebasan budak) berdasarkan mazhab Syafi'i. Inspirasi penulisan kitab ini adalah kitab *Irsyad al-Anam* karya Utsman al-Batawi. Sarnie mencoba menyusun kitab seperti *Irsyad al-Anam* dengan menggunakan sejumlah referensi berbahasa Arab dan Melayu.³² Walaupun terdiri dari tiga jilid, kitab ini tidaklah merupakan kitab yang tebal, dan ketebalannya masih jauh dibanding dengan *Sabil al-Muhtadin*. Kitab ini selesai ditulis pada tanggal 16 Ramadhan 1372 Hijiriyah (29 Mei 1953). Sejak penerbitannya, risalah ini terus dicetak hingga kini.

C. Model Fiqih Sufistik

Diskursus mengenai aspek rahasia ibadah yang diatur dalam fiqih bukanlah masalah baru bagi muslim terpelajar di kalangan masyarakat Banjar. Di kalangan elite muslim tertentu sudah dikenal paling tidak dua model pemikiran fiqih semacam ini. *Pertama*, paparan rahasia ibadah yang lebih berorientasi pada interpretasi mistiko-filosofis yang banyak dipengaruhi oleh ajaran wujudiyah yang berasal dari wacana intelektual Aceh pada abad ke-17. Biasanya, paparan rahasia ibadah (salat) semacam ini hanya berkembang secara eksklusif di kalangan tertentu saja. Contoh penulisan fiqih sufistik seperti ini adalah paparan singkat tentang rahasia salat yang terdapat pada risalah *Ma'rifatullah* yang disusun oleh Haji Sulaiman Tarif (ulama Kotabaru) yang banyak memiliki kesamaan dengan *Asrar al-Shalah* karya Ihsanuddin Sumatrani (diperkirakan ulama Aceh).

³² Lihat Muhammad Sarnie al-Alabiy, *Mubadi 'Ilmu al-Fiqh jilid I*, (Banjarmasin: Toko Murni, t.th.), h. 4.

Kedua, fiqih sufistik yang paparannya banyak dipengaruhi atau disusun berdasarkan kitab-kitab mu'tabar dari kalangan sufi sunniy seperti karya *Ihya' 'Ulum al-Din* (Imam al-Ghazali), *Sayr al-Salikin* (al-Falimbani) dan ulama di kalangan Syafi'iyah lainnya. Bahasan mengenai berbagai rahasia ibadah pada model kedua ini dapat dilihat pada risalah *Asrar al-Shalah* (1902) karya Abdurrahman Shiddiq,³³ *Asrar al-Shawm* (1985) dan *Rahasia-rahasia Haji dan Umrah* (1986) karya Muhammad Syukri Unus, dan *Asrar Shalat al-Jama'ah* (1997) karya Masri Zayn bin Haji Khalid. Keempat karya ulama Banjar ini walaupun berbicara dimensi sufistik dari ibadah namun tetap bersifat praktis, ringkas dan mudah dipahami.

Asrar al-Shalah, *Asrar al-Shawm* dan *Rahasia-rahasia Haji dan Umrah* merupakan risalah-risalah kecil dan ringkas yang berisi paparan tentang kaifiyat lahir dan kaifiyat batin ibadah salat, puasa dan haji yang umumnya banyak dipaparkan oleh para sufi. Pada aspek kaifiyat lahir, risalah-risalah ini memaparkan tentang berbagai rukun, syarat, sunat, makruh dan yang membatalkan ibadah, sementara pada aspek kaifiyat batin ada kalanya dengan memaparkan beberapa kaifiyat batin dan adakalanya memaparkan kaifiyat ibadah berdasarkan tiga tingkatan atau strata berikut: yaitu umum, *khushush*, dan *khushush al-khushush*. Di sini terlihat adanya dua kombinasi pengaruh, yaitu pengaruh fiqih dan pengaruh tasawuf yang berimbang sehingga disebut fiqih sufistik.

³³ Risalah ini ditulis oleh Abdurrahman Shiddiq di Mantuk (Bangka, Sumatera Selatan). Walaupun ditulis di luar Kalimantan Selatan, namun risalah ini beredar luas dan banyak dikaji oleh masyarakat Banjar hingga saat ini. Pada tahun 1996 risalah ini disalin ke dalam bahasa Indonesia oleh Husin Nafarin dengan judul *Rahasia Shalat* diterbitkan oleh Toko Buku Murni Banjarmasin.

Dalam memaparkan rahasia (kaifiyat batin) salat, Abdurrahman Shiddiq mengemukakan tiga perkara, yaitu: (1) Mengetahui berbagai hal yang menyempurnakan syarat dan rukun salat; (2) mengetahui dan mengitikadkan rahasia tiap-tiap rukun salat; dan (3) bersungguh-sungguh mengitikadkan hakikat dan rahasia dalam salat.³⁴ Ketiga aspek ini telah melampaui perbincangan tentang aspek formal ibadah salat dan secara dominan memaparkan isi atau ruh salat yang harus diaplikasikan secara kejiwaan oleh orang yang salat.

Pada aspek pertama, yaitu mengetahui dan menyempurnakan syarat dan rukun salat, aspek formalisme fiqih masih dikemukakan untuk menyempurnakan atau memperhalus adab lahiriah atau kaidah formal dari salat.³⁵ Dengan kata lain, pada sisi ini aspek ‘peran anggota tubuh’ dalam salat masih diperhatikan. Pada aspek kedua, yakni mengetahui dan mengitikadkan rahasia tiap-tiap rukun salat, Abdurrahman Shiddiq menekankan sisi batin dari setiap rukun salat. Artinya, pada setiap rukun salat atau aktivitas salat dari azan sampai salam memiliki makna batin tertentu yang harus dihadirkan dalam salat.³⁶ Di sini yang lebih ditekankan adalah ‘amal hati’ yang berkaitan dengan segala rukun salat. Pada aspek ketiga, yakni mengitikadkan hakikat dan rahasia dalam salat, Abdurrahman Shiddiq secara keseluruhan menekankan sisi kejiwaan atau ruh salat. Di sini ia tidak lagi membahas aspek formalisme salat tetapi terfokus pada ‘jiwa salat’ yang meliputi *khusyu’*, *khudhu’* (merendahkan diri), *hudhur* (hadir hati), *ta’zhim*

³⁴ Abdurrahman Shiddiq al-Banjari, *Asrar al-Shalah*, (Banjarasin: Toko Buku Murni, t.th.), h. 4.

³⁵ Lihat ulasan Abdurrahman Shiddiq dua belas aspek salat yang pada umumnya dirinci menjadi tiga pada *Asrar al-Shalah. Ibid.*, h. 6-9.

³⁶ Lihat paparan Abdurrahman Shiddiq mengenai hal ini pada *Ibid.*, h. 9-14.

(mengagungkan), *haya`* (malu), *khawf* (takut), *raja`* (harap), *haybah* (gemetar takut), ikhlas, *tadabbur li al-qira`ah* (merenungkan bacaan), dan *munajat lillah* (menghadap dan bermunajat pada Allah).³⁷ Unsur utama dari beberapa jiwa salat ini menurut Abdurrahman Shiddiq ada tiga, yaitu ikhlas, *tadabbur li al-qira`ah* dan *munajat lillah*.³⁸

Model pemikiran fiqih sufistik berikutnya—sebagaimana telah disebutkan sebelumnya—adalah fiqih sufistik yang menekankan aspek strata sebagaimana yang lazim ditemukan pada kitab-kitab sufi, yaitu strata umum (awam), strata *khushush* (elite), strata *khushush al-khushush* (elite spesial/utama). Model atau tipe seperti ini dapat dilihat pada *Risalah Asrar al-Shawm* karya Muhammad Syukri Unus. Sesuai dengan tingkatan tiga strata tersebut, Unus membagi tingkatan puasa menjadi puasa orang awam atau orang biasa (*shawm al-‘umum*), puasa orang saleh (*shawm al-khushush*), dan puasa para nabi, shiddiqin dan muqarrabin (*shawm khushush al-khushush*).

Puasa orang awam (*shawm al-‘umum*) menurut Unus adalah puasa yang dilakukan dengan cara menahan perut dan kemaluan dari menunaikan syahwat. Pada strata ini perlu diperhatikan semua aturan-aturan formal yang berlaku dalam fiqih yang berkaitan dengan kriteria orang yang wajib puasa, rukun puasa, yang membatalkan puasa, perbuatan yang makruh, dan perbuatan yang disunnahkan dalam berpuasa. Kesempurnaan puasa orang awam terletak pada kemampuannya memenuhi semua aturan formal fiqhiyyah itu.³⁹

³⁷ *Ibid.*, h. 15-17.

³⁸ *Ibid.*, h. 17.

³⁹ Lihat paparan dan jabaran ringkas dari Muhammad Syukri Unus mengenai kriteria orang yang wajib puasa, rukun puasa, yang membatalkan puasa, perbuatan yang makruh dan yang sunnah dalam berpuasa pada Muhammad

Puasa orang saleh (*shawm al-khushush*) menurut Unus adalah puasa yang dilakukan dengan cara menahan anggota tubuh dari segala perbuatan dosa di samping menahan diri dari makan, minum, jima' dan yang membatalkan puasa lainnya. Kesempurnaan puasa orang saleh ini ditentukan pada kemampuan orang untuk menahan dan memelihara mata, lidah, pendengaran (telinga), dua tangan, dua kaki, dan perut dari hal-hal yang diharamkan atau yang dimakruhkan dan perbuatan yang mengandung dosa. Unus juga menambahkan bahwa puasa khusus juga dilakukan dengan cara tidak banyak makan yang halal pada saat berbuka (makan seperlunya) dan hati orang yang puasa itu dalam kondisi harap dan takut karena tidak mengetahui apakah puasanya diterima atau ditolak sementara ia sangat berharap agar puasanya diterima dan takut jika puasanya ditolak.⁴⁰

Puasa para nabi, shiddiqin, atau muqarrabin (*shawm khushush al-khushush*) menurut Unus adalah menahan diri dari segala yang membatalkan puasa menurut aturan fiqih dan menahan anggota tubuh dari melakukan maksiat, kemudian ditambah dengan puasa hati, yakni puasa yang dilakukan dengan cara menahan diri dari berbagai keinginan yang hina, pikiran duniawi dan menahan hati dari mengingat selain Allah. Kesempurnaan puasa pada tingkat ini tergantung pada kemampuan seseorang untuk selalu ingat kepada Allah dan menahan diri untuk mengingat hal-hal yang bersifat duniawi pada saat berpuasa.⁴¹

Syukri Unus, *Risalah Asrar al-Shawm*, (Banjarmasin: Toko Buku Murni, 1985), h. 10-14.

⁴⁰ Lihat: *ibid.*, h. 14-19.

⁴¹ *Ibid.*, h. 20-21.

Berbeda dengan kedua fiqih sufistik di atas yang banyak dipengaruhi oleh unsur sufisme, *Risalah Asrar Shalat al-Jamaah* yang ditulis oleh Masri Zayn (ulama Kandangan) justru tetap lebih kental unsur fiqihnya dan kurang terlihat unsur sufismenya meskipun beberapa rujukan yang digunakan adalah buku-buku tasawuf.⁴² Unsur fiqih dalam perspektif Syafi'iyah yang dominan dapat dilihat pada bahasannya mengenai hukum, kaifiyat, dan uzur salat jamaah.⁴³ Apa yang termasuk kategori rahasia salat jamaah dalam risalah ini barangkali ada pada bahasannya mengenai hikmah salat jamaah dan *targhib* dan *tarhib* berjamaah. Pada bagian ini Masri Zayn mengemukakan sejumlah hadis yang isinya berkaitan dengan keutamaan salat berjamaah.⁴⁴ Sisi terpenting yang ingin ditekankan oleh Masri Zayn pada risalahnya ini adalah pentingnya salat berjamaah dan memberi motivasi pada kaum muslimin untuk giat melakukan salat berjamaah.

D. Model Fiqih Polemis

Fiqih polemis merupakan pemikiran fiqih yang ditulis dengan maksud untuk mempertahankan diri dan membantah tuduhan 'pihak lain' yang tidak sejalan dengan sang penulis. Pemikiran dan penulisan fiqih polemis di kalangan ulama Banjar baru muncul pada awal abad ke-20. Sebelumnya kitab atau risalah yang berisi model fiqih seperti ini belum dijumpai.

⁴² Di antara buku tasawuf yang digunakan oleh Masri Zayn adalah *Siyar al-Salikin* karya al-Falimbani dan *Tanbih al-Ghafilin*, sementara kitab fiqih yang menjadi rujukannya adalah kitab *al-Umm* karya Imam al-Syafi'i, *Sabil al-Muhtadin* karya Muhammad Arsyad al-Banjari, *Iqd al-Juman*, *al-Bajuri 'ala Ibn Qasim*, *Fath al-Wahhab*, *Tuhfah al-Muhtaj* (Ibn Hajar), *I'nanah al-Thalibin*, kitab hadis *Subul al-Salam*, dan *Sahih muslim*.

⁴³ Lihat Masri Zain, *Asrar Shalat al-Jamaah*, (Kandangan: Toko Buku Sahabat, t.th.), h. 4-14, 14-22, dan 30-36.

⁴⁴ *Ibid.*, h. 3-4 dan 23-30.

1. Respon terhadap Kaum Muda

Pada awal abad ke-20, seiring dengan berkembangnya gagasan dan gerakan pemurnian dan pembaruan Islam di kawasan Kalimantan Selatan, pemikiran fiqih atau hukum Islam memasuki wilayah konflik yang cukup keras antara pengikut kaum muda dengan pengikut kaum lama atau kaum tua.

Ahmad Fedyani Saifuddin (selanjutnya: Saifuddin) mencatat beberapa persoalan yang diperdebatkan oleh kedua kelompok ini, yaitu: (1) masalah *talafuzh bi al-niyah* (melafalkan niat) atau dikenal dengan masalah *ushalli*, bagi kaum muda perbuatan itu bid'ah sementara paham lama menyebutkan melafalkan niat itu menentukan sah tidaknya salat; (2) Masalah talkin, kaum pembaru menilai perbuatan ini tidak sesuai dengan ajaran Islam dan harus dihapuskan sementara kaum tradisional berpandangan talkin merupakan bagian dari kesempurnaan pemakaman; (3) Masalah *asyraqal* (masalah maulid dan perlengkapannya), bagi kaum pembaru perbuatan ini bid'ah sementara kaum tradisional berpandangan membaca *asyraqal* sambil berdiri merupakan bentuk penghormatan yang wajar diberikan kepada Nabi; (4) masalah *hilah*, kaum pembaru menilainya perbuatan ini menyimpang dan tidak pernah dilakukan pada masa Nabi dan sahabatnya; (5) masalah *maarwah* (*aruh* turun tanah, *maniga* hari, *manujuh* hari, *manyalawi*, *ampat* puluh hari, *manyaratus* dan *mahaul*).⁴⁵

Beberapa kasus polemis antara kaum *tuha* dan kaum muda di antaranya dapat dilihat pada kasus polemis di Alabio. Beberapa persoalan sebagaimana disebutkan di atas menjadi perdebatan di kalangan ulama Banjar

⁴⁵ Achmad Fedyani Saifuddin, *Konflik dan Integrasi Perbedaan Faham dalam Agama Islam*, (Jakarta: Rajawali Pers, 1986), h. 44-49.

setempat. Kaum muda menilai bahwa agama yang dipraktikkan di Alabio tidak sesuai dengan ajaran yang sesungguhnya dari Nabi Muhammad dan para sahabatnya. Kaum muda menyatakan bahwa umat Islam Alabio telah melakukan dosa besar, yakni membuat bid'ah seperti meminta kepada kubur, praktik *ushalli*, talkin, *mauludan*, dan *hilah*. Semua ini menurut kaum muda merupakan perbuatan dosa besar.⁴⁶ Tudingan dan penilaian kaum muda ini menurut kaum tua merupakan penghinaan yang disengaja kepada mereka. Kaum *tua* balik menuding kaum muda sebagai Wahhabi bahkan kafir karena telah meniadakan sebagian ajaran yang telah ada dan bergaya seperti Belanda yang kafir (memakai jas dan kopiah hitam sebagai ganti jubah khatib dan kopiah haji). Kaum *tua* memperingatkan jamaahnya untuk berhati-hati terhadap penyiaran 'agama baru' dan menghindari pengajian mereka. Mereka juga berfatwa bahwa tidak sah salat yang diimami ulama pembaru dan haram bersinggungan dengan mereka.⁴⁷

Saifuddin mengemukakan bahwa sekitar tahun 1926 masalah khilafiah ini mendapat perhatian pemerintah Hindia Belanda di Amuntai, yakni H.P.B. Amuntai (*Hoofd van Plattselijk Bestur* Amuntai) atas laporan dari kiai (kepala pemerintahan Alabio). Para ulama dari kedua belah pihak dipertemukan dan diminta mengajukan berbagai masalah yang mereka perselisihkan di depan H.P.B. yang dihadiri oleh mufti Amuntai. Kedua kelompok tetap bertahan pada pendirian masing-masing sehingga pertemuan itu tidak menghasilkan apa-apa. Konflik kedua belah pihak ini kemudian memunculkan istilah kaum muda dan kaum tua untuk melabeli pihak yang tidak sepaham dengan kelompoknya.⁴⁸

⁴⁶ *Ibid.*, h. 41-42.

⁴⁷ *Ibid.*, h. 50-51

Pada dekade 1930-an di Amuntai terjadi perdebatan di seputar masalah niat dan zakat serta masalah lainnya. Polemik ini melibatkan dua organisasi Islam yang ada di daerah itu yaitu Musyawaratutthalibin dan Siratal Mustaqim yang disebut juga kaum stempel. Polemik ini juga melibatkan beberapa ulama terutama antara Tuan Guru Muhammad Khalid Tangga Ulin (alumni Makkah) pendukung praktik *ushalli* dan Abdullah Masri (alumni Mesir) yang berbeda pendapat dengan kaum *tuha*. Muhammad Khalid menulis risalah khusus tentang praktik *ushalli* ini, yaitu *Tanqih al-Nuwah* untuk menolak pandangan Abdullah Masri. Polemik kedua ulama ini diredakan oleh Muallim Wahid Abdurrazyid. Namun di kalangan bawah, terjadi konflik yang cukup keras bahkan sampai pada bentrok fisik yang menelan korban jiwa. Situasi ini menyebabkan masalah ini dibawa ke sidang Landraad dan dihadiri oleh mufti dan sejumlah ulama.⁴⁹

Di Kandangan juga terjadi polemik antara kaum tua dengan kaum muda dalam masalah *ushalli*. Pada tahun 1940, bertempat di gedung Landraad (pengadilan) Kandangan diadakan debat antara para tokoh Muhammadiyah dengan penentangannya berkaitan dengan masalah *ushalli*. Perdebatan ini tidak menghasilkan apa-apa karena masing-masing pihak berkeras dengan pendapatnya masing-masing. Usai debat ditutup, di luar gedung pengikut kedua belah pihak nyaris terjadi perkelahian.⁵⁰

⁴⁸ *Ibid.*, h. 51-52.

⁴⁹ Lihat M. Nur Maksum dkk, *Musyawaratutthalibin: Historis, Perjuangan dan Pergulatan Pemikiran*, (Banjarmasin: Antasari Press, 2007), h. 42. dan Abdul Muhith Bashri, *Muhammad Khalid*, h. 68-69.

⁵⁰ Maksum, dkk, *Musyawaratutthalibin*, h. 58.

Persoalan akibat terbelahnya kelompok muslim Banjar menjadi dua berimbang pada masalah salat berjamaah di masjid terutama salat Jumat. Ini juga terkait dengan kasus jarak antarmasjid di Sungai Pandan antara masjid Muhammadiyah dan masjid Nahdatul Ulama. Jarak kedua masjid ini berdekatan dan tidak mencapai satu *marhalah*. Adanya kedua masjid yang berdekatan ini merupakan dampak dari sikap kedua belah pihak yang tidak mau salat berjamaah di masjid 'lawan'. Kasus Ini berawal dari adanya para pedagang pengikut Nahdatul Ulama yang 'menyeleweng' ikut salat Jumat di masjid Muhammadiyah karena masjid Nahdtul Ulama berada di kampung Pandulangan yang jauh dari tempat itu. Kelompok NU rupanya menyadari hal ini lalu mendirikan masjid baru di dekat masjid Muhammadiyah. Sebagiannya lagi ada yang fanatik, mereka lebih suka salat Jumat di masjid yang jauh yang sesuai dengan kelompoknya walaupun di dekat rumahnya atau tempatnya bekerja ada masjid 'kelompok lain'.⁵¹

Perdebatan mengenai masalah *marhalah* tidak hanya terjadi antara kaum *tuha* dengan kaum muda. Di kalangan sesama kaum *tuha* pun polemis seperti ini dapat terjadi. Pada era 1930-an, di Nagara, polemis tentang masalah *marhalah* ini terjadi antara dua kelompok kaum tradisional yang disebut kelompok pembuka dan kelompok penutup.⁵²

Polemis antara kaum muda dan kaum tua yang terjadi sejak era 1920-an ini melahirkan buku fiqih polemis. Salah satunya adalah risalah yang ditulis oleh Tuan Guru Haji Ja'far bin Abdussamad (ulama Nagara) dengan judul

⁵¹ Saifuddin, *Konflik dan Integrasi*, h. 78-79.

⁵² Mengenai kasus ini baca: Arif Mudattsir Mandan, *Napak Tilas Pengabdian Idham Chalid Tanggung Jawab Politik NU dalam Sejarah*, (Jakarta: Pustaka Indonesia Satu, 2008), h. 68-69.

Risalah Himayah al-Ikhwan ‘an Wuqu’ fi al-Dhalal wa al-Tughyan (selesai ditulis tanggal 17 Rabiul Akhir 1347 H atau 3 Oktober 1928 M). Risalah ini merupakan salah satu karya ulama Banjar yang memberikan respon awal terhadap pemikiran dan gerakan pemurnian dan pembaruan Islam yang tengah melanda masyarakat Banjar pada saat itu. Banyak ulama Nagara yang mendukung isi risalah ini, di antaranya Qadi dan Mufti Nagara Haji Abdurrahim bin Abul Hasan, Tuan Guru Muhammad Sa’id bin Abdul Karim, Tuan Guru Ismail bin Muhammad Thahir, Tuan Guru Muhammad Abbas bin Tukacil, Tuan Guru Abdul Aziz bin Abdurrahman, Tuan Guru Muhammad Irfan bin Abdul Majid dan Tuan Guru Hasbullah bin Abdurrahman.⁵³

Risalah *Himayah al-Ikhwan* berisi tentang genealogi (silsilah) fuqaha Syafi’iyah dan pembahasan sembilan masalah yang bertujuan menolak pendapat kaum muda, yaitu (1) masalah haram menyentuh Quran dengan sebab hadas; (2) sunat menuturkan niat; (3) wajib menyertakan niat pada takbiratul ihram; (4) sunat mengangkat kedua telapak tangan pada doa qunut; (5) sunat talkin mayit yang baligh; (6) arwah atau *aruh* kematian dengan menyediakan makanan oleh keluarga si mayit; (6) mengeluarkan *fidyah* salat, *fidyah* puasa dan yang lainnya berdasarkan mazhab Hanafi; (7) sunat ziarah kubur; dan (9) tawassul.

Genealogi fuqaha Syafi’iyah⁵⁴ dan kitab-kitab fiqh Syafi’iyah yang menjadi imam dan acuan kaum *tuha* dalam setiap itikad dan amaliah kaum *tuha* yang diajarkan

⁵³ Lihat pernyataan para ulama ini pada Haji Ja’far bin Abdussamad, *Himayah al-Ikhwan ‘an Wuqu’ fi al-Dhalal wa al-Tughyan*, (td), h. 33-42.

⁵⁴ Risalah ini menunjukkan bahwa genealogi fuqaha Syafiiyah adalah: Ahmad bin Hajar, Muhammad al-Ramli, Muhammad al-Khatib al-Syarbini mengambil dari Jalaluddin al-Mahalli; ia mengambil dari Abd al-Rahim al-Iraqi; ia mengambil dari ‘Ala` al-Din al-Aththar; ia mengambil dari Imam al-Nawawi; ia mengambil dari Kamal al-Sallar; ia mengambil dari Imam Muhammad; ia mengambil dari

oleh penulis risalah ini bertujuan untuk menunjukkan bahwa tradisi keagamaan mereka didasarkan pada imam-imam dan kitab-kitab besar dan populer dalam mazhab Syafi'iyah.⁵⁵ Karena itu, adanya tuduhan bid'ah terhadap tradisi keagamaan atau praktik keagamaan kaum *tuha* oleh kaum muda dianggap merupakan pelecehan tidak hanya terhadap para ulama kaum *tuha* tetapi juga pelecehan terhadap para imam, ulama dan kitab-kitab Syafi'iyah.

Penulis risalah ini menentang seruan untuk melakukan ijtihad, tarjih dan menghindari taqlid karena hal itu menurutnya tidak dimungkinkan. Ijtihad hanya bisa dilakukan oleh para mujtahid mutlaq dan mujtahid mazhab yang mengikuti kaidah *istinbath* imamnya. Para mujtahid ini dapat melakukan ijtihad karena memenuhi sejumlah persyaratan keilmuan yang diperlukan. Sementara untuk menarjih hanya bisa dilakukan oleh para mujtahid fatwa. Mereka yang memenuhi persyaratan ini tidak ditemukan sekarang. Karena itu, menurutnya, orang-orang sekarang tidak harus melakukan ijtihad dan *istinbath* secara langsung dari Alquran dan hadis dan wajib mengikuti atau bertaklid kepada para imam

Syekh 'Abd al-Ghaffar al-Quzwayn; ia mengambil dari Abi Bakar bin Muhammad bin al-Fadhil; ia mengambil dari Muhammad bin Yahya; ia mengambil dari Imam al-Ghazali; ia mengambil dari Imam al-Haramayn; ia mengambil dari ayahnya Abdullah al-Juwayni; ia mengambil dari Abu Bakar al-Qaffal al-Marwuziy; ia mengambil dari Abu Zayd al-Marwuziy; ia mengambil dari Ibnu Surayj; ia mengambil dari Abu Sa'id al-Anmathiy; ia mengambil dari Imam al-Muzaniy; ia mengambil dari Imam Syafi'i; ia mengambil dari Imam Malik; ia mengambil dari 700 ratus Syekh (di antaranya 300 ratus *tabi'un*); mereka mengambil dari para sahabat; para sahabat mengambil dari Nabi saw. Lihat: *Ibid.*, h. 1.

⁵⁵ Kitab-kitab besar dan populer yang dimaksud adalah *al-Umm* karya al-Syafi'i, *Mukhtashar al-Muzaniy* karya al-Muzaniy, *Niyahah al-Mathlab* karya Imam al-Haramayn, *al-Basith* dan *al-Wajiz* karya al-Ghazali, *al-Muharrar* karya al-Rafi'iy, *al-Minhaj* karya al-Nawawi, *Tuhfah al-Muhtaj* karya Ibnu Hajar, *Nihayah al-Muhtaj* karya al-Ramliy, *Mughniy al-Muhtaj* karya al-Khatib Syarbini, *al-Minhaj* karya al-Mahalliy, *al-Manhaj* dan *Fath al-Wahhab* karya Zakariya al-Anshariy.

mujtahid. Mereka yang berani melakukan ijtihad dan *istinbath* sendiri dinilai akan menyebabkan kesesatan dan kekeliruan dalam agama.⁵⁶

Pada bagian berikutnya risalah ini menjawab beberapa masalah yang dibidahkan oleh kaum muda dan pendirian penulisnya sendiri sebagaimana disarikan sebagai berikut.

Tabel 7 : Beberapa masalah yang diperselisihkan oleh kaum muda dan kaum lama dalam risalah *Himayah al-Ikhwān ‘an Wuqu’ fi al-Dhalal wa al-Tughyan*⁵⁷

Masalah	Pendapat Kaum Lama (<i>Tuha</i>)	Pendapat Kaum Muda
Menyentuh Alquran saat ber- <i>hadats</i>	Tidak boleh menyentuh Alquran	Boleh menyentuh Alquran
Melafazkan niat	Sunat	Bidah
Menyertakan niat pada takbiratul ihram	Wajib	Tempat niat sebelum takbiratul ihram
Mengangkat kedua tangan saat Qunut	Sunat	Bidah
Talkin Mayit	Sunat	Bertentangan dengan beberapa ayat Alquran
Aruh kematian	1. Bidah Haram mengadakan aruh jika dibiayai dari harta anak yatim atau harta yang digunakan untuk membayar hutang si mayit	Bidah Dhalalah

⁵⁶ Lihat *Ibid.*, 3-5.

⁵⁷ Lihat *Ibid.*, h. 7-32.

	<p>2. Bidah makruh jika makanan yang dibiayai dari harta ahli waris yang baligh</p> <p>3. Mendapat pahala jika diniatkan untuk menghindari celaan orang karena tidak melakukan acara aruh itu</p> <p>4. Bidah yang tidak diharamkan jika acara aruh dibiayai oleh harta ahli waris sendiri (bukan bagian dari harta warisan),</p>	
	<p>dan bacaan dan pahala memberi makan orang lain sebagai sedekah tetap sampai kepada si mayit.</p>	
Hilah	<p>Boleh melakukan hilah (membayar fidyah salat) dengan bertaklid pada mazhab Hanafi</p>	Bidah Dhalalah
Ziarah kubur	<p>Sunat berziarah kubur terutama kubur Nabi</p>	Tidak disebutkan oleh penulis

Tawassul	Boleh bertawassul kepada Nabi Muhammad, para Nabi, para wali dan orang-orang saleh baik ketika mereka hidup atau telah wafat, tanpa mengitikadkan bahwa mereka dapat memberikan bekas, manfaat ataupun mudarat	Tidak disebutkan oleh penulis
----------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-------------------------------

Dalam mengupas semua masalah khilafiyah itu, Jafar bin Abdussamad, penulis *Himayah al-Tughyan*, mengemukakan berbagai argumen yang diambil atau kutip dari kitab-kitab *mu'tamad* karya ulama besar dan berpengaruh di kalangan Syafi'iyah ditambah dengan karya ulama Hanafiyah menurut versi kaum *tuha*.⁵⁸ Dengan cara ini, paling tidak, penulis risalah ini ingin menunjukkan bahwa tidak benar tuduhan yang menganggap semua tradisi amaliah keagamaan kaum *tuha* hanyalah bentuk amaliah yang mengada-ada (bidah) tanpa didasari dalil dan argumen yang kuat. Justru kaum mudalah menurutnya yang tidak teliti dan terlalu terburu-buru mengambil kesimpulan.

⁵⁸ Sedikitnya ada 26 kitab yang dijadikan rujukan atau paling tidak yang disebut oleh Ja'far bin Abdussamad dalam memperkuat argumennya, yaitu: *Intishar al-Itisham* (Muhammad 'Ali al-Malikiy), *Mizan al-Sya'raniy*, *al-Minhaj* (al-Nawawiy), *Mughniy al-Muhtaj* (al-Khatib), *Kasyf al-Ghummah* ('Abd al-Wahhab al-Sya'raniy), *Nihayah al-Muhtaj* (al-Ramliy), *Tuhfah al-Muhtaj* (Ibnu Hajar), *Madkhal* (Ibn al-Hajj), *al-Umm* (al-Syafi'iy), *Mukhtashar al-Mazaniy* (al-Mazaniy), *Fath al-Wahhâb* (Zakariya al-Anshariy), *Syarh al-Minhaj* (al-Mahalliyy), *Nihayah al-Zayn* (Muhammad Nawawiy), *I'ناه al-Thalibin* (Sayyid Abi Bakriy), *Rawdhah* (Imam al-Nawawiy), *Tafsir Jalalayn*, *Tafsir Marah al-Labid* (Nawawiy al-Bantaniy), *Tafsir al-Wahidiy*, *Hasyiyah Fath al-Wahhab* (Sulayman al-Jamal), *Fatawa al-Kubra* (Ibnu Hajar), *Syarh al-Shudur* (al-Suyuthiy), *al-Qawl al-Mukhtashar* (Muhammad Shalih al-Kamal al-Hanafiy), *Risalah al-Wahbah al-Ilahiyah* (Muhammad Mukhtar), *Hasyiyah Tuhfah al-Muhtaj* ('Abd al-Hamid al-Syarwaniy), *Syarh al-Bukhariy* (a-'Ayniy), dan *al-Durar al-Saniyyah fi al-Radd 'ala al-Wahhabiyyah* (Sayyid Ahmad Zayni Dahlan).

Inilah salah satu risalah awal yang memberikan respon terhadap serangan kaum muda terhadap tradisi keagamaan *mainstream* kaum *tuha* yang sudah mapan di kalangan masyarakat Banjar pada era kolonial di paruh pertama (dekade kedua) abad ke-20. Diduga kuat bahwa risalah ini merupakan respon terhadap polemik kaum muda dan kaum tua di Alabio dan sekitarnya mengingat kemunculan risalah ini bertepatan dengan kian panasnya polemik antara kaum muda dan kaum tua di Alabio. Sementara, di Nagara (tempat asal penulis risalah) polemik semacam ini tidak terjadi.

2. *Al-Dzakhirah al-Tsaminah*: Respon Syarwani Abdan terhadap Kaum Reformis

Pada paruh kedua abad ke-20, muncul pula karya ulama Banjar sebagai respon terhadap kelompok reformis yang membidahkan sejumlah tradisi keagamaan kaum *tuha*. Karya intelektual itu adalah *al-Dzakhirah al-Tsaminah li Ahl al-Istiqamah* (judul singkatnya: *Simpanan Berharga*) yang ditulis oleh Muhammad Syarwani Abdan (1915-1989 M), ulama Banjar yang menetap di Bangil. Konon, buku yang terbit tahun 1967 ini ditulis sebagai respon terhadap buku polemis A. Hasan Bandung dari PERSIS yang buku-bukunya juga banyak beredar di Kalimantan Selatan sejak dekade 1940-an.⁵⁹ Meskipun buku ini ditulis di Bangil (Jawa Timur), namun buku ini menjadi salah satu referensi penting bagi ulama Banjar dalam membela tradisi keagamaannya. Apalagi

⁵⁹ Menurut Masdari dkk., berdasarkan informasi dari Ahmad Barmawi, buku ini ditulis oleh Syarwani Abdan atas permintaan masyarakat untuk menanggapi pernyataan Hasan Bandung. Awalnya, buku ini sangat tebal karena memuat sejumlah pernyataan Hasan Bandung disertai argumen beliau. Sebelum diterbitkan, Hasan Bandung lebih dahulu wafat. Abdan meminta agar bukunya itu diringkas karena ia merasa tidak enak dengan gaya bukunya yang bertipe debat sementara yang diajak muzakarah sudah wafat. Lihat catatan kaki nomor 66 pada: Masdari, dkk., *Kiprah Keulamaan Tuan Guru H. Syarwani Abdan (Guru Bangil)*, (Banjarmasin: Pusat Penelitian IAIN Antasari, 2008), h. 42.

penulis buku ini merupakan ulama karismatik yang menjadi guru banyak ulama berpengaruh di Kalimantan Selatan seperti Muhammad Zaini bin Abdul Ghani (Guru Sekumpul) dan Muhammad Syukri Unus.

Dalam pendahuluan bukunya, Abdan, mengemukakan alasan mengapa ia menulis buku ini. Menurutnya, buku ini ia tulis didorong oleh adanya golongan-golongan yang membawa 'suara-agama-Islam' yang secara mutlak mengharamkan dan menilai *bid'ah dhalalah* upacara-upacara seperti pembacaan talkin dan tahlil. Jika upacara keagamaan lama seperti talkin dan tahlil ditolak oleh pemikiran baru, yang menjadi pertanyaan, tulis Abdan, adalah apakah ajaran terdahulu dari ulama itu tidak benar atau ulama terdahulu itu telah menyesatkan kita? Abdan yakin bahwa apa yang telah diajarkan oleh para ulama terdahulu tentang talkin dan tahlil merupakan suatu ajaran yang sah dan memiliki dasar-dasar yang kuat.⁶⁰

Sebelum mengupas sejumlah beberapa masalah khilafiah, Abdan terlebih dahulu menjelaskan kaidah ilmu hadis yang dititikberatkan pada aspek *syahid* hadis. Penekanan pada aspek *syahid* hadis ditekankan oleh Abdan karena beberapa tradisi keagamaan yang diajarkan ulama terdahulu didasari pada hadis *dha'if* (lemah) yang seringkali jadi 'sasaran tembak'. Namun, karena ada *syahid* hadis lain (*mutabi'*) terhadap hadis *dha'if* itu, status atau kualitas hadis itu bisa naik ke tingkat yang lebih tinggi (tidak lagi *dha'if*) karena didukung oleh hadis lain yang lebih kuat kualitasnya.

Menurut Abdan, hadis *dha'if* dapat digunakan menjadi dalil dalam menetapkan suatu hukum agama jika: (1) Ada seorang mujtahid yang mengangkat derajat hadis

⁶⁰ M. Syarwani Abdan, *Adzdzakhiratus Tsaminah Liahlil Istiqamah (Simpanan Berharga)*, (Bangil: PP Datuk Kalampayan, 2003), cet. ke-4, h. 1-3.

itu; (2) hadis *dha'if* itu *mutawatir* (diterima dan diamalkan oleh orang banyak) baik dari segi riwayat maupun dari segi pengamalan hadis; (3) hadis *dha'if* yang bersamaan lafal atau maknanya dengan hadis lain yang lebih kuat (*syahid/mutabi'*) termasuk dua hadis *dha'if* berkumpul yang memiliki lafal dan makna yang sama; (4) berkaitan dengan *fadhail al-'amal*; dan (5) Adanya jalan lain yang dapat mengangkat derajat hadis itu meskipun sangat lemah.⁶¹

Ada beberapa masalah khilafiyah yang dinilai bidah oleh sejumlah golongan dibahas oleh Abdan dalam bukunya itu, yaitu:

Tabel 8 : Intisari pemikiran Muhammad Syarwani Abdan tentang beberapa masalah khilafiyah⁶²

No	Masalah	Kesimpulan M. Syarwani Abdan
1	Bacaan dan doa untuk mayit	<ol style="list-style-type: none"> 1. Walaupun hadis tentang ini <i>dha'if</i> tetapi karena adanya <i>syahid</i> kedudukannya menjadi kuat dan dapat dijadikan hujjah 2. Perkataan <i>mawtakum</i> dapat diartikan dengan orang yang sudah mati dan orang yang hampir mati. 3. Membaca Alquran dan mendoakan orang lain (mayit) termasuk amal kebajikan terhadap orang lain yang tidak dilarang oleh syara' 4. Bacaan dan doa itu dapat dilakukan di kuburan, rumah, masjid dll.

⁶¹ *Ibid.*, h. 13-22.

⁶² Abdan membahas semua masalah ini sepanjang seratus halaman lebih. Lihat: Abdan, *Ibid.*, h. 33-138.

		5. Bacaan ayat suci Alquran apapun dapat bermanfaat bagi si mayit dan doa agar pahala bacaan sampai pada si mayit diterima tanpa khilaf
2	Bersedekah untuk mayit	Bersedekah untuk mayit hukumnya sunnat. Setiap sedekah untuk mayit baik berupa makanan maupun dalam bentuk amal kebajikan tidak dilarang oleh syariat Islam.
3	Talkin untuk mayit	1. Meskipun hadis tentang talkin <i>dha'if</i> namun karena memiliki <i>syahid</i> hadis itu menjadi kuat dan dapat dijadikan hujjah serta dapat diamalkan. 2. Talkin pada hakikatnya bukan dimaksudkan memberi pelajaran pada si mayit tetapi sekedar memberi ketenangan atau ketabahan di dalam kubur.
4	Tawassul	Boleh bertawassul kepada nabi, wali dan orang saleh. Orang yang bertawassul pada hakikatnya minta kepada Tuhan bukan minta kepada seseorang, pangkat atau berkat, dan bukan pula mengitikadkan semua itu dapat memberi bekas dengan sendirinya.

Sebagaimana Ja'far bin Abdussamad, Syarwani Abdan dalam mengupas masalah-masalah di atas juga mengemukakan sejumlah dalil dan argumen yang didasarkan pada sejumlah kitab *mu'tamad* dan *mu'tabar*. Di sini Abdan menunjukkan bahwa tradisi keagamaan yang selama ini dibidahkan oleh kalangan tertentu sebenarnya adalah hasil dari pemikiran ulama-ulama

besar dan berpengaruh dan bersumber dari kitab-kitab populer. Menurutnya, masalah-masalah yang dibidahkan itu sebenarnya bukan masalah baru tetapi masalah-masalah yang sudah lama diamalkan selama berabad-abad oleh kaum muslimin.⁶³

Ia menyangkan sejumlah kalangan yang disebutnya sebagai 'kiyai-kiyai muda' yang secara sembrono mengeluarkan fatwa-fatwa yang seolah-olah alim ulama terdahulu telah menyesatkan kaum muslimin. Ia juga menyangkan kalangan tertentu yang terlalu mudah dan gegabah mengambil kesimpulan dalam menghalalkan atau mengharamkan suatu perkara tanpa melakukan kajian yang menyeluruh dan teliti mengenai hakikat ajaran Islam itu sendiri.⁶⁴

3. Respon terhadap Wahhabisme dan Abduhisme

Setelah karya intelektual dalam bentuk fiqh polemis yang ditulis oleh Syarwani Abdan pada dekade 1960-an, tidak lagi dijumpai karya serupa sampai akhir abad ke-20. Baru pada awal abad ke-21, muncul lagi respon ulama Banjar terhadap kaum reformis-modernis yang berseberangan dengan mereka. Kali ini muncul dari seorang ulama Martapura yang bernama Barmawie Yusuf yang menulis buku kecil (saku) yang berjudul *Doktrin Ahlussunnah Waljamaah* (2006).

Dalam buku ini Barmawie Yusuf (selanjutnya: Yusuf) menyebutkan bahwa sampai saat ini masih banyak orang Islam yang tidak mau mengikuti Imam Asy'ari dan al-Maturidi, tetapi mengikuti aliran Mu'tazilah, Wahhabiyah, Qadariyah, Jabariyah dan sebagainya. Dalam masalah fiqh masih banyak juga orang Islam yang tidak mau

⁶³ *Ibid.*, h. 140.

⁶⁴ *Ibid.*, h. 139-140.

mengikuti salah satu dari mazhab yang empat tetapi mengikuti mazhab Muhammad Abduh dan ada juga yang tidak mau mengikuti mazhab manapun. Menurutnya, mereka ini semua bukan termasuk golongan Ahlunnah Waljamaah.⁶⁵

Secara eksplisit dan spesifik Yusuf menyebut dua ‘mazhab baru’ pada dua abad terakhir ini yang tidak termasuk mazhab Ahlunnah Waljamaah, yaitu mazhab Wahabi dan mazhab Abduh. Kedua mazhab baru ini menurutnya sampai saat ini sebenarnya belum matang dan pengikutnya amat sedikit. Kemunculan kedua mazhab ini menimbulkan ketegangan baru di kalangan umat Islam. Hal ini disebabkan mazhab Wahabi menurutnya mengajak orang untuk meninggalkan mazhab-mazhab yang sudah ada, melarang taklid dalam fiqih, membidahkan penghormatan terhadap nabi dan haul para wali, dan melarang tawassul karena dianggap syirik. Sementara Mazhab Abduh, menurutnya, memiliki banyak kesamaan dengan Wahabi. Keduanya kebanyakan hanya membahas soal-soal melafalkan “*ushalli*”, talkin, bacaan “*sayyidina*” pada salawat dan masih banyak lagi.⁶⁶

Dalam buku kecil ini Yusuf lebih banyak mengemukakan dasar-dasar landasan pemikiran Ahlunnah Waljamaah daripada membahas masalah khilafiyah. Walaupun begitu, ia juga membahas beberapa masalah khilafiyah baik secara sepintas maupun yang sedikit lebih detil. Berikut beberapa ulasannya.

Pertama, dasar hukum Islam yang dipegang oleh kalangan Ahlunnah Waljamaah terdiri dari Alquran, hadis, ijma dan qiyas. Kalangan Ahlunnah tidak hanya

⁶⁵ Barmawie Yusuf, *Doktrin Ahlunnah Waljamaah*, (t.tp.: CV Cintra Mulia, 2006), h. 2.

⁶⁶ *Ibid.*, h. 40-41.

mengikuti Alquran dan hadis, tetapi juga konsisten mengikuti sunnah Khulafa' al-Rasyidin seperti melakukan salat tarawih berjamaah sebanyak 20 rakaat sebagaimana yang diperintahkan oleh 'Umar ibn al-Khaththab dan melakukan azan dua kali pada salat Jumat sebagaimana yang diperintahkan oleh 'Utsman ibn 'Affan.⁶⁷

Kedua, orang awam secara mutlak wajib bertaklid. Orang awam tidak diperkenankan untuk mencoba-coba melakukan ijtihad selama dia belum mampu memenuhi syarat-syarat berijtihad. Orang yang tidak mampu berijtihad wajib menerima dan mengamalkan fatwa orang alim. Inilah yang disebut dengan taklid dan *ittiba'*.⁶⁸ Pernyataan ini jelas merupakan respon terhadap seruan untuk melakukan ijtihad yang banyak disuarakan oleh kelompok reformis-modernis. Menurut Barmawie Yusuf, *ittiba'* dan taklid merupakan kebalikan dari ijtihad. Kalau ijtihad mengkaji Alquran dan hadis secara langsung untuk menetapkan hukum Islam, sementara taklid (juga *ittiba'*) adalah semata-mata menerima dan mengikuti hasil ijtihad tadi tanpa melakukan pemeriksaan alasan atau dalil yang dikupas oleh seorang mujtahid.⁶⁹

Ketiga, masalah *talfiq* (berpindah dari satu mazhab ke mazhab yang lain) dalam perspektif Ahlussunnah menurut Yusuf ada dua, yaitu (1) *talfiq* tidak boleh dilakukan dalam satu perkara. Misalnya, rukun wudhu mengikuti mazhab Syafi'i sementara mengenai batal wudhunya mengikuti mazhab Hanafi. (2) *talfiq* boleh dilakukan dalam perkara yang berbeda. Misalnya, mengenai wudhu mengikuti Syafi'i, perkara salat

⁶⁷ *Ibid.*, h. 9-24.

⁶⁸ Menurut Yusuf makna taklid sama saja artinya dengan *ittiba'*, *iqtida'* dan *iqtifica*. Taklid lebih banyak digunakan dalam arti mengikuti perbuatan sedang *ittiba'* dalam arti mengikuti paham-paham. Yusuf, *ibid.*, h. 44-45.

⁶⁹ *Ibid.*, 44.

mengikuti Hanafi, dan perkara halal-haram makanan mengikuti Hanbali.⁷⁰

Keempat, tawassul boleh dilakukan karena dilakukan sebagai jalan mendekatkan diri kepada Allah. Menurutnya, praktik tawassul telah dilakukan oleh rasul, sahabat, imam mazhab, ulama besar (seperti Sayyid Bakri Syaththa, Syekh Tharabulisiy, Imam Syamsuddin al-Ramliy, dan ‘Abd al-Rauf al-Manawiy), kaum Nahdhiyyin melalui salawat Badarnya, dan banyak ulama dan kiyai di Indonesia melakukan tawassul. Jika tawassul ini merupakan perbuatan syirik sebagaimana yang dituduhkan, maka mereka semua yang telah melakukan tawassul itu masuk neraka selama-lamanya. Ini tidak mungkin menurut Yusuf, karena jika itu terjadi berarti nabi, sahabat, para imam mazhab, ulama dan kyai masuk neraka.⁷¹

4. Hilah dan Tarbang: Dua Contoh Kasus Polemis

Di atas telah disebutkan beberapa karya intelektual dalam bentuk fiqh polemis dan sekilas isi kandungan pemikiran yang ditulis sebagai respon terhadap kelompok reformis-modernis. Semua itu menunjukkan adanya dinamika dan pergulatan pemikiran di bidang fiqh sepanjang abad ke-20 yang terekam dalam literatur keagamaan yang dihasilkan oleh sejumlah ulama Banjar itu. Apa yang terekam dalam literatur itu dapat dipastikan merupakan masalah-masalah keagamaan yang dianggap penting untuk disampaikan kepada umat Islam.

Sebenarnya, cukup banyak masalah fiqh di kalangan masyarakat Banjar yang menimbulkan pro dan kontra, tidak hanya antara kaum muda dan kaum tua atau antara tradisionalis dan reformis-modernis, tetapi juga di

⁷⁰ *Ibid.*, h. 46-47.

⁷¹ *Ibid.*, 48-54.

kalangan sesama ulama yang memiliki garis dan basis tradisi keagamaan yang sama tidak jarang perbedaan pemahaman juga terjadi. Hanya saja, tidak semua polemik pemikiran itu terekam dalam literatur keagamaan yang ada. Berikut ini akan dikemukakan dua contoh masalah fiqih polemis di Kalimantan Selatan yang menjadi wacana polemis di kalangan masyarakat Banjar dan direkam dalam beberapa literatur keagamaan. *Pertama*, masalah *hilah* yang diperdebatkan sepanjang abad ke-20. *Kedua*, masalah memukul *tarbang* (rebana) dalam perayaan maulid yang menjadi wacana kontroversial di akhir abad ke-20 hingga awal abad ke-21.

Masalah *hilah* merupakan salah satu topik perdebatan di kalangan muslim Banjar sejak awal abad ke-20. *Hilah* yang dipraktikkan oleh masyarakat Banjar yang diperdebatkan oleh kaum muda dan kaum *tuha* sebagaimana yang direkam oleh Saifuddin. Praktiknya adalah jika seorang meninggal, seorang tuan guru akan bertanya kepada keluarganya, berapa kali kira-kira almarhum tidak mengerjakan salat, puasa, zakat dan lainnya. Keluarga almarhum menghitung-hitung jumlahnya dan atas dasar itu tuan guru menghitung berapa jumlah tebusan yang harus dibayar baik dengan uang kontan, barang perhiasan atau perabotan rumah. Jika tidak mampu membayar, anggota keluarga lainnya dapat membantu. Tuan guru tersebut kemudian melakukan ibadah sebagai ganti ibadah yang dilalaikan oleh almarhum dan uang atau barang itu diberikan kepada tuan guru.⁷²

Jauh sebelum masalah ini dipolemikkan pada abad ke-20, sebenarnya masalah *hilah* (khususnya membayar *fidyah* salat) telah disinggung secara singkat oleh Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari dalam *Sabil al-Muhtadin*.

⁷² Saifuddin, *Konflik dan Integrasi*, h. 40.

Al-Banjari tidak dalam posisi menolak atau menerima praktik *hilah* ini. Tetapi pada kitab itu al-Banjari hanya mengemukakan adanya *qawl* atau pendapat di kalangan Syafi'iyah tentang kebolehan membayar *fidyah* salat dengan diqiyaskan pada masalah *fidyah* puasa. Berdasarkan *qawl* yang terkuat di kalangan Syafi'iyah membayar *fidyah* salat tidak dikeluarkan karena tidak ada hadis dan tidak ada pula riwayat sahabat yang membolehkannya.⁷³ Namun al-Banjari juga mengemukakan adanya *qawl* yang diperpegangi oleh sebagian besar ulama di kalangan mazhab Syafi'i yang menyatakan cukup membayar *fidyah* salat yang diperhitungkan satu mud untuk satu salat.⁷⁴ Di kalangan mazhab Syafi'i dalam masalah orang yang meninggal dan memiliki qadha salat (meninggalkan salat), dapat dibayar dengan cara ahli waris mengerjakan salat untuk mengqadhanya atau membayar *fidyah* dengan diqiyaskan pada *fidyah* puasa.⁷⁵

Setelah al-Banjari, masalah *hilah* baru ditulis kembali pada abad ke-20. Sejumlah ulama Banjar yang menulis masalah *hilah* ini di antaranya adalah Ja'far bin Abdussamad yang memuat *hilah* sebagai salah satu bahasan penting dalam pembelaannya terhadap tradisi keagamaan kaum *tuha* melalui risalah yang berjudul *Risalah Himayah al-Ikhwan* (telah dibahas sebelumnya). Enam tahun kemudian Muhammad Khalid seorang ulama Amuntai berpengaruh juga menulis fiqih *hilah* dengan judul *Faydhah al-Ilahiyah li Isqath al-Shalah* (1553/1935). Selanjutnya pada tahun 1969, Muhammad Ardani bin Haji Sahari (ulama Alabio) menulis fiqih *hilah* dengan

⁷³ Muhammad Arsyad al-Banjari, *Sabil al-Muhtadin jilid II*, Alih Bahasa: M. Asywadie Syukur, (Surabaya: Bina Ilmu, 2008), h. 900.

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ *Qawl* ini diriwayatkan oleh Ibnul Ubad, Ibnu Burhan dan dilaksanakan oleh Imam Subki. *ibid.*

judul *Risalah Kecil dalam Amal Fidyah Mayit*. Di kalangan ulama dan santri juga beredar risalah yang berjudul *al-Qawl al-Mukhtashar fi Bayan al-Dalil li 'Amal Isqath al-Shalah wa al-Shawm* karya seorang ulama kalangan Hanafi yang merupakan pengajar, khatib dan imam di Masjidil Haram yang bernama Muhammad Shalih Kamal al-Hanafi. Risalah ini diterbitkan jadi satu dengan sebuah risalah ringkas penuntun praktik *hilah* yang berjudul *Kaifiat Bahilah Menurut Mazhab Imam Abu Hanifah*.⁷⁶ Sayangnya, risalah lampiran ini tidak menyebut siapa penulisnya. Namun dari segi bahasanya jelas ditulis oleh ulama Banjar. Buku mutakhir yang di dalamnya terdapat masalah *hilah* ditulis oleh Abdul Aziz Syarbini (ulama Kandangan). Buku itu berjudul *Dhiya al-Din al-Islami*. Buku ini sebenarnya termasuk kategori tasawuf amali-akhlaqi walaupun di dalamnya juga banyak memuat banyak hal (fiqih dan tauhid) termasuk di dalamnya adalah masalah *hilah*,⁷⁷ namun karena unsur tasawufnya lebih dominan maka buku ini dikategorikan kitab tasawuf.

Diterbitkannya beberapa risalah atau buku yang membahas tentang *hilah (bahilah)* secara berkesinambungan menunjukkan bahwa praktik ini tetap diamalkan oleh sebagian masyarakat Banjar dan dilegitimasi melalui risalah atau buku tentang fiqih *hilah* yang didasarkan pada mazhab Hanafi. Tentu saja respon penolakan terhadap praktik ini tetap bermunculan. Ada beberapa keberatan yang dilontarkan oleh pihak kontra praktik *hilah* ini. Di

⁷⁶ Risalah lampiran atau pelengkap ini terdapat pada halaman 19 hingga 28. Lihat: Muhammad Shalih Kamal, *al-Qawl al-Mukhtashar fi Bayan al-Dalil li 'Amal Isqath al-Shalah wa al-Shawm*, (t.tp: t.p., t.th.). Tampaknya risalah pelengkap ini telah lama disusun. Ini dapat dilihat dari contoh yang dikemukakan, yaitu harga beras satu *blek (belik)* sama dengan Rp. 6.000. Bandingkan dengan harga beras sekarang.

⁷⁷ Lihat bab kedua puluh lima pada jilid dua. Abdul Aziz Syarbini, *Dhiya' al-Din al-Islami jilid II*, (Kandangan: Toko Buku Sahabat, t.th.), h. 257-264.

antaranya, praktik pemberian *fidyah* salat (*hilah*) dianggap tidak sungguhan. Praktik yang tidak sungguhan yang menjadi keberatan kalangan kontra misalnya, dapat dilihat pada praktik *hilah* yang dijelaskan dalam *Dhiya' al-Din al-Islami*. Di sana disebutkan jika sudah berkumpul 10 faqir miskin, si ahli waris atau orang yang mendapat wasiat atau yang mewakilinya berkata kepada mereka (faqir miskin): “Aku ingin memberi kamu sekalian akan harta ini untuk membayar *fidyah* sembahyang fardhu, puasa fardhu dan lain-lainnya serta kafarat-kafarat dari fulan bin fulan, tetapi aku minta supaya kamu memberikan kembali harta ini setelah kamu miliki.”⁷⁸ Walaupun dalam kitab ini ada penekanan agar si pemberi dan si penerima *fidyah* untuk bersungguh-sungguh untuk memberi, menerima dan mengembalikan harta *fidyah*,⁷⁹ namun praktik seperti inilah yang dipertanyakan dan diragukan kesungguhannya oleh kalangan kontra *hilah*. Salah satu dari keraguan itu adalah adanya permintaan agar *fidyah* yang telah diberikan itu dikembalikan lagi.

Pihak kontra juga meragukan bahwa praktik *hilah* seperti ini merupakan praktik yang dapat disandarkan pada Imam Hanafi. Gusti Abdul Muis dalam pemaparannya mengenai *hilah-syar'iyah* menegaskan bahwa banyak sekali yang menisbahkan “*hilah*” kepada Abu Hanifah dengan cara yang salah dan tidak sesuai dengan maksud Abu Hanifah. Sekan-akan *hilah* itu mengakal-akali agama, padahal tidak.⁸⁰ Muis, mengutip pernyataan Ibnu al-Qayyim dalam kitab *I'lam al-Muwaqqi'in* sebagai berikut:

⁷⁸ *Ibid.*, h. 262.

⁷⁹ *Ibid.*, h. 262-263.

⁸⁰ Gusti Abdul Muis, *Ijtihad dan Tarjih dalam Muhammadiyah*, makalah, disampaikan pada diskusi Majelis Tabligh Muhammadiyah Kalimantan Selatan tanggal 17 Mei 1986 di Masjid Ar Rahman Banjarmasin, h.15.

Banyak dari golongan mutakhirin memperkatakan hilah yang sama sekali tidak dibenarkan dan tidak sah menurut semua imam-imam mujtahidin. Lalu dinisbahkannya kepada salah satu imam. Mereka sudah berbuat kesalahan besar dalam hal ini. Tidak ada hilah yang membatalkan hukum agama yang hak dan tidak ada hilah yang bertentangan dengan iman. Hilah-syar'iyah (hilah yang dibenarkan syara') adalah ikhtiar untuk mencari jalan keluar dari kemusykilan hukum. Umpamanya seorang laki-laki telah bersumpah akan jima' dengan istrinya pada siang hari bulan Ramadhan. Maka untuk mengatasi kemusykilannya terhadap masalah seperti ini Abu Hanifah berfatwa supaya orang itu musafir pada bulan Ramadhan dan ia boleh saja berjima' dengan istrinya pada siang hari Ramadhan karena keduanya tidak wajib puasa atau mendapat rukhsah dari wajib puasa dan boleh menggantikan puasanya dengan hari lain.⁸¹

Salah satu kasus polemik yang menarik mengenai *hilah* ini terjadi di Barabai. Polemik ini cukup menarik karena terjadi pada dua orang ulama alumni al-Azhar bersahabat yang cukup terkenal pada masanya, yaitu antara Muhammad As'ad (1908-1991) dan Abdul Hamid Karim (1910-1994 M).

Menurut Akhmadi yang meneliti masalah *hilah* di Barabai, polemik antara Abdul Hamid Karim (alumni al-Azhar jurusan tafsir) dengan Muhammad As'ad (alumni Al-Azhar jurusan hadis) diperkirakan terjadi di atas tahun 1940-an. Polemik ini bermula ketika Abdul Hamid Karim yang telah menelaah kitab-kitab tentang *hilah* melontarkan gagasan untuk menghapus beberapa praktik keagamaan masyarakat, yaitu praktik *hilah*, membaca talkin dan berkumpul untuk mengadakan tahlilan. Menurutnya, tradisi ini tidak diperintahkan oleh syariat Islam.⁸² Pada

⁸¹ *Ibid.*, h. 15-16.

posisi sebaliknya, Muhammad As'ad tetap mempertahankan tradisi kaum *tuha* ini. Perbedaan pendapat di kedua pihak ini menimbulkan konflik di kalangan pengikut masing-masing. Kedua pengikut tetap bersikukuh berpegang kepada pendapat tuan guru mereka masing-masing sebagaimana kedua tuan guru ini juga tetap pada pendiriannya masing-masing. Abdul Hamid Karim kemudian menyusun risalah yang berisi penolakannya terhadap tradisi *hilah*, yaitu *Kasyful Janan fi al-Hilati wa Amalid Dauran* sementara Muhammad As'ad tidak menulis apa-apa tentang *hilah* ini namun ia memfatwakan kepada pengikutnya untuk tetap melaksanakan dan meneruskan tradisi *hilah* ini.⁸³

Abdul Hamid Karim di dalam *Risalah Kasyfil Janan* menyimpulkan bahwa berdasarkan Alquran dan hadis praktik *hilah* memang ada dasar hukum dan dalilnya, tetapi hanya berkaitan dengan masalah *jinayah* dan *hudud* atau hukum pidana. Selain itu tidak ada. Sementara *hilah* yang dipraktikkan selama ini tujuannya untuk membebaskan tanggung jawab seseorang dari kewajiban seperti salat, puasa, zakat dan dosa-dosa lainnya. Tidak ada ayat atau hadis yang dapat dijadikan dalil sebagai dasar kebolehan. Demikian juga bertaklid kepada Abu Hanifah dalam melaksanakan *hilah* tidak tepat karena tidak ada rujukan yang dapat diperpegangi. Menurutnya, praktik rekayasa pemberian perhiasan emas atau intan yang belum menjadi hak milik wali atau ahli waris si mayit tidak dapat disedekahkan.⁸⁴

⁸² Akhmadi, *Upacara Helah Kematian di Kecamatan Barabai Kabupaten Hulu Sungai Tengah, (Tinjauan dari Segi Akidah Islam)*, skripsi, (Banjarmasin: Fakultas Ushuluddin, 1991), h. 35-36.

⁸³ *Ibid.*, h. 37-38.

⁸⁴ Abdul Hamid Karim, *Risalah Kasyfil Janan fi al-Hilah wa 'Amal al-Dawran*, (Barabai: t.p., 1987), h. 42-43.

Menurut Abdul Hamid Karim, praktik *hilah* memiliki dampak negatif dan sisi buruk, yaitu: (1) dapat memberanikan seseorang untuk berbuat maksiat karena berpikir bahwa semua maksiat itu nantinya dapat ditebus dengan *hilah*; (2) perbuatan *hilah* dapat menimbulkan kesalahpahaman terhadap ajaran Islam yang suci; (3) perbuatan ini menyerupai ajaran agama Nasrani (penebusan dosa); (4) praktik *hilah* menimbulkan kesan bahwa musibah kematian itu merupakan suatu yang sulit, berat dan banyak mengeluarkan biaya, padahal ajaran Islam itu mudah; dan (5) praktik *hilah* memiliki unsur motif keduniaan tertentu.⁸⁵

Masalah polemis berikutnya adalah masalah kontroversi di kalangan ulama Banjar tentang memukul *tarbang* (rebana). Kalau masalah *hilah* merupakan masalah yang diperdebatkan sejak era kolonial maka masalah memukul *tarbang* saat perayaan maulid merupakan masalah kontemporer yang aktual di kalangan masyarakat Banjar.

Dari penelusuran beberapa karya ulama Banjar, ditemukan tiga pendapat ulama Banjar berkaitan dengan memukul *tarbang* pada saat perayaan maulid Nabi. *Pendapat pertama*, adalah pendapat dari Abdul Aziz Syarbini (ulama Kandangan) yang berpandangan bahwa memukul *tarbang* pada saat merayakan maulid nabi hukumnya haram dan bid'ah. Syarbini menyatakan:

...Memukul tarbang di dalam ibadah seperti membaca maulidurrasul saw. dan haulnya dan sebagainya adalah sepakat ulama yang mu'tabar hukumnya adalah "haram" dan bid'ah yang sesat, hal ini bukan khilafiah tetapi ittifaqiyah, karena semua ulama mujtahid tidak ada yang mengharuskan atau

⁸⁵ *Ibid.*, h. 43.

membolehkan, jadi andaikata ada ulama di bawah mereka yang mengharuskan atau membolehkan sama sekali tidak mu'tabar atau tidak boleh diperpegangi, artinya semua akan gugur.⁸⁶

Pandangan Syarbini didasarkan pada tiga dasar. *Pertama*, berhubungan dengan persepsinya bahwa maulid dan haul Nabi adalah bagian dari perbuatan ibadah. Atas dasar ini ia tidak membolehkan memukul *tarbang* di dalam perbuatan ibadah seperti pada maulud Nabi karena hal seperti itu tidak pernah dilakukan oleh Nabi, para sahabat dan tabiin. Walaupun Nabi mendengar orang memukul *tarbang*, itu semua saat di luar ibadah. Demikian juga dengan para sahabat, jika mendengar qasidah ketuhanan, mereka tidak menepuk tangan, memukul *tarbang*, meniup seruling dan sejenisnya. Tidak pula hal seperti ini (memukul *tarbang* saat ibadah) pernah terjadi di berbagai negara Islam. Apa yang menyalahi ini semua menurut Syarbini adalah kebohongan dan mengada-ada dalam agama.⁸⁷ *Kedua*, berkaitan dengan *tarbang* itu sendiri sebagai alat musik. Menurut Syarbini berdasarkan pendapat Syaikh Nashr bin Muhammad, ulama sepakat bahwa memukul *tarbang* (di luar ibadah) hukumnya makruh karena memakai giring-giring, sementara terdapat perbedaan pendapat mengenai *tarbang* yang tidak memakai giring-giring mengenai kemakruhannya. *Ketiga*, berkaitan dengan syair-syair *rabbani* yang dilagu-lagukan atau dinyanyikan tidak pernah dikerjakan apalagi ditambah dengan memukul *tarbang*. Ini menurutnya sangat jauh dari syariat Islam.⁸⁸

⁸⁶ Teks diubah dari teks Arab Melayu ke Latin. Lihat Abdul Aziz Syarbini, *Dhiya' al-Din al-Islamiy Jilid II*, h. 266.

⁸⁷ *Ibid.*, h. 268.

⁸⁸ *Ibid.*, h. 268-269.

Pendapat Syarbini ini dikeluarkan pada tahun 1997 (berdasarkan tahun penulisan bukunya) ketika pembacaan syair maulid dengan menggunakan *tarbang* sedang *booming* di mana-mana di Kalimantan Selatan. Dengan demikian, komentar Syarbini merupakan pendapat awal ulama Banjar yang ditulis dalam buku yang ditulis dan disebarakan mengenai masalah ini.

Pendapat kedua, berasal dari Nuruddin Marbu al-Banjari (ulama asal Amuntai alumni Haramain dan al-Azhar). Marbu tidak mempersoalkan memukul *tarbang* pada saat perayaan maulid sebagaimana Syarbini, tetapi ia hanya mengharamkan memukul *tarbang* di dalam masjid dan tidak mengharamkannya jika itu dilakukan di luar masjid. Marbu memandang bahwa masjid merupakan tempat ibadah dan tempat sakral yang tidak boleh diganggu dengan tepuk tangan dan bunyi-bunyian yang dapat mengganggu kekhusyukan ibadah dan zikir.

Marbu tidak sependapat dengan kelompok yang membolehkan memukul *tarbang* di dalam masjid. Di antara argumen yang ia tolak adalah pengqiyasan perayaan maulid dengan memukul *tarbang* di masjid dengan perayaan pernikahan (dengan memukul *tarbang* di masjid), hari raya dan perang pada masa Nabi. Menurutnya, momen-momen itu berbeda tujuannya dan tidak bisa dijadikan rujukan. Baginya, hukum Allah ada tempatnya. Tidak boleh memindah hukum dari satu tempat ke tempat lain dan melakukan qiyas selama masih ada pendapat lain.⁸⁹

Ia juga menolak argumentasi yang didasarkan pada hadis Turmudzi dan Ibnu Majah yang mengisyaratkan

⁸⁹ Muhammad Nuruddin Marbu, *Hukum Memukul Tarbang di dalam Masjid Menurut Pandangan Islam*, terjemah dari *Ayyuha al-Kiram Darb Dhufufi al-Masjid Haram* oleh Abu Muhammad Nurullah Erfany, (Amuntai: Majelis Tafaqquh fiddien, 1423 H), h. 43-44.

boleh memukul *tarbang* di dalam masjid. Menurutnya, argumen ini lemah karena isyarat bunyi hadis itu mengandung dua kemungkinan, bisa di luar bisa juga di dalam masjid. Ia berpendapat bahwa yang lebih kuat adalah memukul *tarbang* di luar masjid karena masjid merupakan tempat terhormat dan suci yang harus dijaga dari suara berisik dan bunyi jari. Ia menambahkan, suatu hadis apabila mengandung beberapa kemungkinan tidak boleh diambil sebagai dalil.⁹⁰

Di beberapa tempat dari tulisannya, Marbu juga menolak beberapa argumen yang didasarkan pada beberapa hadis dengan cara qiyas termasuk argumen yang disandarkan pada Syekh Zaini Dahlan karena dianggap tidak relevan dengan persoalan yang dibicarakan, yakni memukul *tarbang* di dalam masjid bukan persoalan boleh tidaknya memukul *tarbang* pada perayaan maulid Nabi.⁹¹

Pendapat ketiga, berasal dari Munawwar bin Ahmad Ghazali (ulama muda Martapura keturunan Muhammad Kasyful Anwar). Munawwar berpendirian bahwa boleh hukumnya memukul *tarbang* dalam perayaan maulid termasuk memukul *tarbang* dalam masjid saat merayakan maulid.

Dalam kitab *Majmu'* yang ditulis oleh Munawwar, ia mengemukakan beberapa argumentasi atau dalil mengenai kebolehan memukul *tarbang* itu, yaitu: (1) kedatangan Nabi di Quba dan Madinah yang disambut qashidah disertai dengan pukulan *tarbang*; (2) pernah terjadi dua orang jariah berqashidah sambil memukul *tarbang* pada saat hari raya di rumah Rasulullah dan pernah pula terjadi saat pernikahan, Rasulullah memerintahkan agar pernikahan itu dimeriahkan dengan

⁹⁰ *Ibid.*, h. 45.

⁹¹ *Ibid.*, h. 46-48.

memukul *tarbang*; (3) Pernyataan Sayyid Ahmad Zayni Dahlan dalam kitab *Muhimmat Nafa'is fi Bayan As'ilah al-Hadits* yang intinya menyebutkan bahwa memukul *tarbang* itu sunnah pada saat menyebut Nabi saw. selama di dalamnya tidak mengandung hal-hal yang dilarang syara'; (4) Pernyataan Syekh Zayn al-Din bin Muhammad al-Fathani dalam kitab *Kasyf al-Litsam 'an As'ilah al-Anam* yang menegaskan bahwa memukul *tarbang* itu tidak haram dan tidak makruh jika dilakukan untuk menampakkan kegembiraan seperti pada acara perkawinan, sunatan, atau hari raya walaupun *tarbang* yang digunakan menggunakan giring-giring; (5) pernyataan Imam Ibnu Hajar al-Haytami dalam Kitab *Fatawa al-Kubra* yang menyebutkan bahwa di dalam Sunan al-Tirmidzi dan Sunan Ibnu Majah terdapat hadis riwayat Aisyah yang berbunyi:

اعلنوا هذا النكاح وافعلوه في المساجد واضربوا عليه بالدف

Hadis ini mengisyaratkan boleh memukul *tarbang* dalam masjid karena adanya pelaksanaan nikah itu di dalamnya; dan (6) Pernyataan al-Muhallab yang pemberi *syarah* kitab al-Bukhari: Masjid itu merupakan tempat melaksanakan urusan jamaah muslimin, karena itu apa saja yang berkaitan dengan pekerjaan-pekerjaan yang menghimpunkan manfaat agama dan ahlinya maka hal itu boleh (dilakukan) dalam masjid.⁹² Dari semua argumen ini, melalui qiyas terhadap berbagai peristiwa yang ada dan prinsip penggunaan masjid yang dikemukakan oleh al-Muhallab, Munawwar menegaskan bahwa memukul *tarbang* itu boleh dilakukan di dalam masjid.

⁹² Munawwar bin Ahmad Ghazali, *Majmu*, (Martapura: Majelis Taklim Mushalla Rawdahtul Anwar, t.th.), h. 32-40.

E. Model Fatawa: Kumpulan Fatwa

Pemikiran fiqh tentang berbagai masalah kehidupan muncul pada tiga dekade terakhir abad ke-20 hingga awal abad ke-21. Munculnya model pemikiran fiqh seperti ini tidak lepas dari faktor media massa yang menyediakan ruang dan program bagi masyarakat luas untuk mengkonsultasikan berbagai masalah keagamaan melalui media massa. Media massa tersebut adalah RRI Banjarmasin, Radio Sabial Muhtadin, dan Tabloid Serambi Ummah. Ada sejumlah ulama terkenal di Kalimantan Selatan yang mengisi program ini, di antaranya adalah Muhammad Asywadie Syukur (Mantan rektor IAIN Antasari dan ketua umum MUI Provinsi Kalimantan Selatan), Husin Naparin (Mantan Ketua MUI Banjarmasin dan ketua STIT al-Jami'), dan Ahmad Bakeri (penceramah kondang dan Pimpinan Ponpes al-Mursyidul Amin). Kumpulan jawaban dari ketiga ulama ini kemudian ada yang dibukukan, di antaranya adalah kumpulan jawaban (fatwa) Asywadie Syukur dan Ahmad Bakeri.

Kumpulan fatwa Asywadie Syukur yang disiarkan oleh RRI dibukukan oleh sejumlah kalangan, yaitu PPIK (Pusat Pengkajian Islam Kalimantan) dan Comdes (Center For Community Development Studies) Kalimantan. Kumpulan fatwa itu dibukukan menjadi tiga jilid dengan judul *Konsultasi Masalah Hidup dan Kehidupan*.⁹³

Dalam menyampaikan fatwanya lewat Acara Konsultasi Masalah Hidup dan Kehidupan di Radio RRI Nusantara III Banjarmasin, selain menggunakan perspektif

⁹³ Lihat M. Asywadie Syukur, *Konsultasi Masalah Hidup dan Kehidupan Seri Pertama*, Nasrullah, et.al. (eds.), (Banjarmasin: PPIK IAIN Antasari, 2002), dan lihat pula M. Asywadie Syukur, *Konsultasi Masalah Hidup dan Kehidupan (Tanya Jawab Seputar Hukum Perkawinan)*, Nahed Nuwairah (ed), (Banjarmasin: Comdes Kalimantan, 2010).

fiqih, Asywadie Syukur juga menggunakan pendekatan dakwah sebagaimana disebutkannya dalam pengantar buku kumpulan fatwanya:

Metode yang digunakan adalah metode dakwah, yaitu penulis berusaha meyakinkan, menyadarkan, dan membimbing. Kalau masalah yang ditanyakan mengarah kepada kemungkaran dan belum terjadi, penulis berusaha membangkitkan kesadaran terhadap keburukannya agar masalah yang seperti itu tidak akan terjadi. Tetapi kalau yang ditanyakan itu sudah terjadi, penulis berusaha menyadarkan agar masalah itu jangan sampai terulang lagi.⁹⁴

Dalam memaparkan isi fatwanya, Asywadie Syukur tidak hanya bergantung pada satu mazhab saja. Terkadang dalam beberapa kesempatan, Asywadie Syukur mengemukakan beberapa ragam pendapat dari beberapa mazhab yang ada mulai dari pendapat kalangan ulama dari mazhab empat (Hanafi, Syafi'i, Maliki, dan Hanbali) hingga pada pendapat kalangan ulama mazhab Zhahiri dan mazhab Syiah Imamiah. Kemampuannya dalam mengupas berbagai pendapat mazhab menunjukkan akan penguasaannya yang baik terhadap berbagai mazhab fiqih yang ada. Apalagi ia pernah menulis buku khusus tentang perbandingan mazhab yang beredar secara nasional.⁹⁵

⁹⁴ Lihat kata pengantar, Asywadie Syukur, *Konsultasi Masalah Hidup dan Kehidupan Seri Pertama*, (Banjarmasin: PPIK IAIN Antasari, 2002), h. iii.

⁹⁵ Pada buku perbandingan mazhabnya, Asywadie menulis tentang konsep dasar perbandingan mazhab pada bab pertama dan kemudian pada bab-bab berikutnya, ia memberikan contoh beberapa kasus hukum dalam masalah ibadah yaitu masalah hukum beberapa macam benda, seputar masalah wudhu, seputar masalah tayammum, dan seputar masalah salat. Lihat Asywadie Syukur, *Perbandingan Mazhab*, (Surabaya: Bina Ilmu, 1980), h. 1-229.

Agar tidak membingungkan pendengarnya (pembacanya), Aswadie dalam memaparkan pendapat-pendapat sejumlah mazhab fiqih menggunakan langkah berikut:

Apabila pertanyaan tersebut menyangkut permasalahan yang telah disepakati para ulama tentang kebaikan atau keburukan suatu masalah, maka Asywadie memberikan jawaban dengan menyampaikan kesimpulan para ulama tersebut. Akan tetapi, apabila pertanyaan-pertanyaan yang diajukan kepadanya menyangkut permasalahan yang diperselisihkan (khilafiyah) oleh para ulama, maka dalam hal ini Asywadie berupaya menyampaikan informasi mengenai pendapat-pendapat serta dalil setiap pendapat tersebut tanpa memberikan kesimpulan akhir sehingga penanya atau pendengar dapat memilih sendiri pendapat yang lebih kuat menurut mereka.⁹⁶

Ciri khas lainnya dari Asywadie Syukur dalam mengemukakan pendapatnya adalah dia jarang sekali menyebut sumber-sumber yang menjadi acuan atau rujukannya dalam menetapkan hukum suatu masalah. Dari sekian banyak masalah yang dijawabnya, hanya beberapa pembahasan masalah hukum saja dia menyebutkan sumber rujukannya. Beberapa sumber atau kitab rujukan yang dia gunakan jelas menunjukkan bahwa dia tidak hanya menggunakan kitab-kitab Syafi'iyah seperti *al-Wajiz* (al-Ghazali), *Syarh Minhaj al-Thalibin* (al-Sayuti), *Shirath al-Mustaqim* (al-Raniri), *Sabil al-Muhtadin*, *Kitab al-Nikah* (keduanya karya al-Banjari) dan *I'ناه al-Thalibin* (Sayyid Bakri Syaththa), dia juga menggunakan sejumlah kitab fiqih yang ditulis oleh ulama Mesir dan Timur Tengah lainnya yang tidak jarang merupakan kitab fiqih komparatif (fiqih *muqarin*) seperti

⁹⁶ Bayani Dahlan dkk, *H.M. Asywadie Syukur (Ulama Kampus dan Ulama Pembangunan)*, (Banjarmasin: Antasari Press, 2007), h. 121.

Fiqh al-Sunnah (Sayyid Sabiq), *al-Fiqh ala Madzahib al-Arba'ah* (Abdul Wahhab Khallaf) dan *al-Halal wa al-Haram* (Yusuf al-Qardhawi).⁹⁷ Penggunaan kitab-kitab tulisan ulama Mesir bukanlah hal yang aneh, karena ia adalah alumni al-Azhar Mesir. Di samping itu ia juga menggunakan Buku Kompilasi Hukum Islam yang berlaku di Indonesia terutama dalam masalah-masalah seputar hukum perkawinan.

Keragaman rujukan dan pendapat mazhab yang dikemukakan Asywadie Syukur tentu menimbulkan konsekuensi. Konsekuensi itu adalah pendapat atau fatwa yang dikemukakannya dalam masalah tertentu bisa tidak sejalan dengan pendapat ulama Banjar lainnya yang hanya menggunakan perspektif mazhab Syafi'i dalam menjawab masalah hukum.

Kumpulan fatwa berikutnya yang dibukukan adalah kumpulan fatwa Ahmad Bakeri yang berasal dari *Kolom Mudzakarrah Banjarmasin Post* dan *Tabloid Serambi Ummah* dari tahun 1998-2003 dengan judul *Ibanatul Ahkam* oleh penerbit Grafika Wangi Kalimantan. Kumpulan fatwa Ahmad Bakeri yang dibukukan ini meliputi masalah-masalah fiqih, akidah dan tasawuf/akhlak, namun bagian terbesar dari isinya adalah masalah-masalah fiqih.

⁹⁷ Rujukan Asywadie selain yang telah disebutkan di atas di antaranya adalah *al-Muhalla* (Ibnu Khazmin), *Tafsir al-Manar* (Muhammad Abduh), *Majmu' al-Zawa'id* (al-Haitsamiy), *Madarik al-Maram* (Ibnu Hazmin), *Dala'il al-Musafir* (Ahmad Bek Husain), *Tafsir al-Ahkam* ('Ali Sais), *Jawab al-Syafi fi Ibahah al-Tashwir al-Futugrafi*, *Nayl al-Awthar* (al-Sawkaniy), *Kitab Masa'il* (Harb al-Kirmaniy), *Ahkam al-Marjan fi Ahkam al-Jan* (Badaruddin), *al-Ahwadzi fi Syarh al-Turmudzi* (Abu Bakar ibn Arabiy), *Tafsir Ibnu Katsir*, *Fath al-Bari* (al-'Asqalaniy), *Minhaj al-'Abidin* (al-Ghazaliy), dan masih banyak lagi.

Kumpulan fatwa Ahmad Bakeri dalam *Ibanatul Ahkam* mencerminkan dan merepresentasikan pemikiran fiqih kalangan Islam tradisional yang menjadi *mainstream* pemikiran fiqih di kalangan masyarakat Banjar. Secara keseluruhan pemikiran fiqih Ahmad Bakeri didasarkan pada mazhab Syafi'i. Ini terlihat dari sejumlah rujukan yang menjadi referensi Ahmad Bakeri dalam memberikan fatwanya. Hampir semua referensinya (kalau tidak semua) menggunakan kitab-kitab fiqih Syafi'iyyah. Kitab rujukannya mencapai bahkan melebihi jumlah angka delapan puluh kitab. Kitab-kitab fiqih besar Syafi'iyyah yang digunakan di antaranya adalah *Hasyiyah al-Bajuri*, *al-Majmu' Syarh al-Muhadzdzab*, *al-Umm*, *Nihayah al-Zayn*, *I'ناه al-Thalibin*, *Minhaj al-Thalibin*, *Sabil al-Muhtadin*, *Syarah Sittin*, *al-Tahrir*, *al-Bughyah al-Mustarsyidin*, *Fath al-Qarib*, *Fath al-Mu'in*, *al-Mahalli*, dan *Nihayah al-Muhtaj*.⁹⁸ Semua kitab ini merupakan referensi intelektual yang sudah digunakan pada akhir abad ke-19 di kalangan ulama Banjar dan sebagiannya telah digunakan al-Banjari dalam menulis *Sabil al-Muhtadin*. Dengan demikian, referensi Ahmad Bakeri hanyalah kesinambungan dari tradisi fiqih yang sudah mapan dan menjadi arus utama dalam dinamika pemikiran fiqih di Kalimantan Selatan.

Sebenarnya masih ada beberapa ulama lagi yang pernah menyampaikan fatwanya di media massa (radio dan koran atau tabloid) seperti Husin Nafarin dan Adenani Iskandar. Namun kumpulan fatwa mereka tampaknya belum dibukukan.

⁹⁸ Lihat jumlah daftar pustaka yang menjadi referensi *Ibanatul Ahkam*. Ahmad Bakeri, *Ibanatul Ahkam Kumpulan Mudzakarrah*, (Banjarmasin: Grafika Wangi, 2003). Lihat daftar pustaka.

Bab IV

DINAMIKA DAN TIPOLOGI PEMIKIRAN TASAWUF

Dari sekian banyak karya intelektual di bidang keislaman yang dihasilkan oleh ulama sejak abad ke-18 hingga abad ke-19 dan akademisi muslim pada abad ke-20 di Kalimantan Selatan, bidang tasawuf merupakan salah satu disiplin keislaman yang mendapat perhatian besar dari sejumlah karya intelektual itu. Pemikiran-pemikiran tasawuf yang terkandung di dalamnya setidaknya dapat dikelompokkan dalam tiga model pemikiran, yaitu pemikiran tasawuf falsafi, rekonsiliasi (neosufisme), dan tasawuf sunniy murni (akhlaqi-‘amali). Model pemikiran tasawuf falsafi lebih menonjolkan sufisme pada sisi teoritik-filosofiknya. Neosufisme lebih menonjolkan sisi rekonsiliasi antara sisi akhlaqi-‘amali dan nazhari-falsafi. Biasanya Model neosufisme menempatkan sufisme sunniy (biasanya diwakili oleh sufisme al-Ghazali dan al-Haddad) dipermukaan sementara sufisme falsafi (biasanya diwakili oleh sufisme Ibnu Arabi) ditempatkan ‘di dalam’ (tersembunyi). Model pemikiran sunniy murni (akhlaqi-amali) sangat menekankan sufisme yang ‘bebas’ dari unsur sufisme falsafi yang teoritik-filosofik yang dianggap berasal dari unsur luar Islam dan mendasarkan ajarannya kepada Alquran dan sunnah. Bahkan, model ketiga ini memiliki tendensi yang kuat bersifat kritis dan anti pada sufisme falsafi.

Paparan mengenai ketiga model pemikiran tasawuf yang berkembang di kalangan elite muslim Banjar (ulama dan akademisi) akan dikemukakan pada bab ini. Bagian-bagian selanjutnya dari bab ini akan membahas satu persatu ketiga trend pemikiran ini.

A. Model Pemikiran Tasawuf Falsafi

Pemikiran tasawuf di Kalimantan Selatan jika dirunut ke belakang terlihat bahwa pemikiran dan ajaran tasawuf yang pertama kali berkembang pesat adalah pemikiran tasawuf nazhari/falsafi. Perkembangan pemikiran tasawuf falsafi ini secara umum mengikuti trend pemikiran tasawuf di Nusantara pada saat itu. Awal abad ke-17 merupakan masa di mana pengaruh tasawuf nazhari-falsafi sangat kuat di Nusantara yang kemudian disusul dengan kompetisi antara tasawuf falsafi dan neosufisme pada pertengahan abad ke-17. Ini terlihat dari berkembangnya ajaran tasawuf Hamzah Fansuri dan Syamsuddin al-Sumantrani yang berfaham tasawuf falsafi dan disusul dengan kritik tajam terhadap ajaran itu yang disampaikan oleh al-Raniri yang memiliki orientasi yang cukup kuat terhadap syariat. Perkembangan ini mempengaruhi wacana sufistik yang berkembang di Nusantara termasuk kawasan Kalimantan Selatan yang waktu itu di bawah kekuasaan Kerajaan Banjar. Bukti pengaruh itu adalah adanya seorang sufi Banjar abad ke-17 yang menulis tentang *Hikayat Nur Muhammad* yang kemudian dipersembahkan pada ratu Aceh dan tersebarnya pula karya-karya intelektual ulama Aceh baik Hamzah Fansuri maupun al-Raniri.

1. Kitab *Barencong* dan *Fath al-Rahman*

Adanya pengaruh baik dari Hamzah Fansuri dan Syamsuddin al-Sumatrani yang mengusung tasawuf falsafi maupun para penentanginya, al-Raniri dan al-Sinkili, yang mengusung neosufisme, dapat dibuktikan dengan ditemukannya manuskrip-manuskrip karya ulama ini di Kalimantan Selatan. Uniknya, karya Hamzah Fansuri, Syamsuddin Sumatrani dan penentanginya al-Raniri dan al-Sinkili ditemukan dalam kumpulan manuskrip yang disatukan dan dinamai sebagai *Sari Kitab Barencong*. Ini dapat dimaknai bahwa masyarakat Banjar mengenal dan mengetahui ajaran tasawuf falsafi Hamzah Fansuri dan sekaligus juga mengetahui pemikiran para penentanginya.

Kumpulan manuskrip ini memunculkan spekulasi bahwa *Kitab Barencong* sebenarnya dapat dimaknai sebagai kitab yang berasal dari tanah Rencong (Aceh) atau kitab yang berisi ajaran-ajaran keislaman yang berasal dari tanah Rencong. Cerita yang beredar di masyarakat menyebutkan bahwa kitab itu berisi masalah syariat dan hakikat. Bisa jadi itu dapat dimaknai bahwa *kitab Barencong* adalah kumpulan risalah yang berisi masalah fiqh dan tasawuf yang ditulis oleh beberapa orang. Kalau melihat kasus di atas, bisa diduga bahwa *kitab Barencong* sebenarnya adalah kumpulan tulisan dari dua kelompok yang berseberangan, yaitu antara Hamzah Fansuri dan Syamsuddin al-Sumatrani yang mengajarkan tasawuf falsafi di satu pihak dan di pihak lain adalah al-Raniri dan al-Sinkili sebagai oposisi yang mewakili neosufisme. Risalah-risalah tasawuf falsafi ditulis oleh Hamzah dan Syamsuddin al-Sumatrani sementara masalah-masalah tasawuf yang memiliki orientasi syariat atau fiqh ditulis oleh al-Raniri dan al-Sinkili. Tentu menjadi problematis jika dua kubu yang berlawanan ini karya-karyanya

disatukan dalam satu bundelan. Kemungkinan kondisi inilah yang menyebabkan kitab kumpulan risalah ini sulit dimengerti oleh orang awam sehingga disembunyikan dari mereka. Apalagi, di sana terdapat karya-karya tasawuf falsafi dari Hamzah Fanzuri dan Syamsuddin al-Sumatrani yang sulit dipahami.

Menjelang akhir abad ke-18, pengaruh pemikiran dan ajaran tasawuf nazhari/falsafi di kalangan masyarakat Banjar masih kuat meskipun Muhammad Arsyad al-Banjari telah hadir memberikan keseimbangan antara aspek syariah dan sufisme. Cerita rakyat tentang Datu Abulung (Abdul Hamid Abulung) yang disebut memiliki ajaran wujudiyah menunjukkan masih adanya ajaran tasawuf falsafi yang masih kuat di kalangan masyarakat Banjar pada waktu itu. Sosok Datu Abulung yang kontroversial dan misterius termasuk keberadaan karyanya yang masih tidak dapat dipastikan kebenarannya¹ sering digambarkan sebagai lawan dari al-Banjari.

Era Abulung dapat ditandai sebagai akhir dari dominasi tasawuf falsafi di Kalimantan Selatan. Ini terjadi karena pada masa al-Banjari dan masa berikutnya (abad ke-19) neosufisme yang ditandai dengan menguatnya ortodoksi yang diusung oleh al-Banjari telah menjadi arus yang dominan dan mendapat dukungan penguasa. Walaupun begitu, ajaran tasawuf falsafi yang telah mendapat saingan dengan berkembangnya neosufisme masih tetap bertahan dan tidak kehilangan pengaruhnya

¹ Di kalangan pengagum atau 'pengikut' Datu Abulung terdapat satu risalah yang diklaim sebagai karya Datu Abulung yang berjudul *Risalah Tasawuf* (dua jilid). Risalah ini dinukil oleh Zaini Muhdar Sungai Batang dalam dua tahap. Tahap pertama tahun 1974/1975 (jilid I) dan tahap kedua tahun 1986 (jilid II). Ajaran tasawuf yang terkandung dalam risalah ini dinukil oleh Zaini Muhdar melalui mimpi dengan Datu Abulung. Lihat: Bayani Dahlan (ed.), *Ulama Banjar dan Karya-karyanya*, (Banjarmasin: Antasari Press, 2009), h. 189-191.

sama sekali. Ajaran tasawuf ini tetap berkembang seiring dengan berkembangnya neosufisme yang lebih bercorak Ghazalian pada sisi luarnya. Trend yang ada menunjukkan bahwa terdapat upaya untuk melakukan rekonsiliasi antara sufisme al-Ghazali dan sufisme Ibnu Arabi (falsafi) dan meningkatkan ortodoksi. Trend ini dapat dilihat pada beberapa risalah atau kitab tasawuf yang berkembang pada akhir abad ke-18, yaitu kitab *al-Durr al-Nafis* karya Muhammad Nafis al-Banjari dan *Risalah Fath al-Rahman bi Syarh Risalah Wali Ruslan* karya Zakariya al-Anshari yang diterjemahkan oleh al-Banjari.²

Risalah Fath al-Rahman ini sendiri merupakan ajaran tasawuf yang lebih menekankan aspek tauhid sufistik (tauhid af'al, sifat dan zat) untuk menghindarkan seseorang dari syirik *khafi*. Kitab ini juga berisi ajaran yang menekankan tentang *maqam fana'* (*fana' fi al-af'al*, *fana' fi al-shifat*, *fana' fi al-dzat*, *fana' bi Allah*, *fana' fi Allah*, dan *fana' li Allah*). Walaupun tasawuf ini tergolong tasawuf nazhari/falsafi, namun tidak termasuk ajaran *wahdah al-wujud*. Sebab selain menekankan pada tauhid sufistik dan *maqam fana'*, risalah ini juga mengajarkan bahwa ketercapaian seseorang sufi berawal dari *mukasyafah* hingga *musyahadah*. Artinya ajaran risalah ini adalah model pemikiran tasawuf *syuhudiyah* atau *wahdah al-syuhud*.

² Risalah ini diterbitkan oleh toko Buku Hasanu Banjarmasin pada tahun 1985 M (cetakan kedua). Teks yang diterbitkan ini berasal dari salinan salah seorang cucunya yang bernama Muhammad Sa'id bin Mufti Ahmad bin Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari. Untuk ulasan mengenai isi ringkas risalah ini dapat dilihat pada Bayani Dahlan (ed'), *ibid*, h. 177-179. Muhammad Asywadie kemudian menyalin teks risalah ini ke dalam bahasa Indonesia dengan huruf latin. Lihat: M. Asywadie Syukur, *Pemikiran-Pemikiran Syeh Muhammad Arsyad dalam Bidang Tauhid dan Tasawuf*, (Banjarmasin: Comdes Kalimantan, 2009), h. 165-211.

2. Kontroversi Ajaran *al-Durr al-Nafis*

Ajaran tasawuf berikutnya yang diproduksi oleh ulama Banjar adalah pemikiran tasawuf model Muhammad Nafis al-Banjari yang terdapat dalam karyanya, *al-Durr al-Nafis*. Kitab ini ditulis pada tahun 1200 H (sekitar 1785/1786 M) di Mekkah. Tidak diketahui kapan persisnya kitab ini menjadi referensi intelektual masyarakat Banjar karena waktu kepulangan Nafis al-Banjari ke Kerajaan Banjar tidak diketahui dengan pasti. Demikian juga tidak diketahui kapan ia mengajarkan karyanya ini pada masyarakat Banjar. Demikian juga tidak ditemui informasi mengenai adanya polemik, kontroversi dan pengharaman ajaran yang dibawa oleh Nafis al-Banjari pada masa al-Banjari sebagaimana ajaran Datu Abulung. Demikian juga pada awal abad ke-19 tidak ditemui adanya kontroversi tentang ajarannya. Pertanyaannya adalah apakah ajaran tasawuf Muhammad Nafis dalam *al-Durr al-Nafis* termasuk ajaran *wujudiyah muwahhid* atau ajaran *wujudiyah mulhid* yang ditentang al-Banjari?

Wujudiyah mulhid yang dinilai kafir dan zindiq oleh al-Banjari adalah ajaran *wujudiyah* yang hanya mengakui satu realitas, yakni wujud Allah semata, sementara wujud manusia dan alam adalah wujud Allah juga. Mereka yang beritikad *mulhid* ini beritikad bahwa realitas Allah Taala tidak *mawjud* melainkan di dalam kandungan wujud sekalian makhluk. Ini berarti realitas wujud Allah adalah wujud segala makhluk. Mereka menyatakan bahwa diri mereka tidak *mawjud*, yang *mawjud* hanya Allah. Karena itulah mereka memaknai *lailahailallah* dengan “tiada wujudku hanya wujud Allah”. Mereka juga menyatakan bahwa mereka sejenis dan sewujud dengan Allah.³

Al-Banjari memberikan sedikit penjelasan mengenai ajaran *wujudiyah mulhid* sebagaimana dikemukakan di atas, sayangnya dia tidak menjelaskan isi ajaran *wujudiyah muwahhid*. Untuk mengetahui ajaran *wujudiyah muwahhid*, penjelasan al-Raniri tentang hal ini dapat dijadikan dasar. Sebab, kemungkinan besar pembagian ajaran *wujudiyah muwahhid* dan *mulhid* tampaknya diambil al-Banjari dari al-Raniri. Dalam salah satu karya polemisnya, *Ma' al-Hayah li Ahl al-Mamat*, al-Raniri menggunakan istilah sufi *al-muwahhid* dan *wujudiyah mulhid*.⁴

Penjelasan al-Banjari tentang *wujudiyah mulhid* identik dengan penjelasan al-Raniri. Ungkapan atau uraian al-Raniri menunjukkan kemiripan. Misalnya, salah satu penjelasan al-Raniri mengenai itikad *wujudiyah mulhid* berikut: "... Kata *wujudiyah* yang *dhalalah*, katanya bahwa wujud kita dan wujud semesta alam sekalian itu wujud Allah dan wujud Allah itu wujud kita dan wujud semesta sekalian alam."⁵ Di tempat lain al-Raniri menyatakan: "Hai yang amat ajaib! Tetapi racun (yang) diracanakan (diracunkan?) oleh kaum *wujudiyah* akan makna *lailahailallah* katanya: 'tiada ada wujudku hanya wujud Allah yang mutlak wujudku'".⁶

Di tempat lain, al-Raniri menjelaskan tentang *ahl al-wahdah* yang itikadnya termasuk kategori sufi ahl Allah, yaitu mereka yang beritikad bahwa wujud itu terbagi dua, yaitu wujud hakiki dan wujud khayali. Wujud hakiki itu adalah wujud Allah yang mutlak sedang wujud khayali

³ Muhammad Arsyad al-Banjari, *Tuhfah al-Raghibin*, (Martapura: Yapida, 2005), h. 34-35.

⁴ Lihat pembagian ini pada transkripsi karya al-Raniri pada Ahmad Daudy, *Syeikh Nuruddin Ar-Raniry*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1986), h. 43.

⁵ *Ibid.*, h. 44.

⁶ *Ibid.*, h. 69.

adalah wujud segala alam. Wujud Allah tidak terlihat sementara wujud alam terlihat walaupun tidak memiliki wujud. Wujud sekalian alam (yang terlihat itu) seperti rupa khayali yang terlihat di cermin, tidak memiliki wujud hakiki melainkan wujud khayali atau bayang-bayang. Inilah menurut al-Raniri itikad sufi yang termasuk kategori ahl Allah.⁷

Pernyataan al-Raniri mengenai itikad sufi Ahl Allah memiliki kemiripan dengan beberapa ajaran tasawuf Muhammad Nafis al-Banjari. Misalnya: wujud segala yang lain dari segala makhluk itu menempati tiada, karena wujud yang lain daripada Allah taala itu *qa'im* ia dengan wujud Allah Ta'ala tiada *qa'im* dengan sendirinya tetapi wujud yang lain daripada Allah Ta'ala itu khayal artinya menempati akan yang *ma'dum* pada tempat yang *mawjud* dan *wahm* artinya sangka dan batil jua dengan dinisbahkan kepada wujud Allah Ta'ala.⁸ Di tempat lain, Nafis al-Banjari menjelaskan, “wujud segala sesuatu itu dengan dinisbahkan kepada wujud Allah Ta'ala yang hakiki itu khayal dan waham dan majaz jua, karena wujudnya antara dua *'adam*.⁹ Dengan demikian, ajaran Nafis al-Banjari mirip dengan ajaran sufi ahl Allah yang disebutkan oleh al-Raniri dan tidak mirip dengan ajaran *wujudiyyah mulhid* yang ditentang al-Raniri.

Dengan demikian, jika al-Banjari mengikuti al-Raniri, maka tentu dia juga tidak menolak ajaran tasawuf Nafis al-Banjari karena tidak sama dengan ajaran *wujudiyyah mulhid* yang ditentangnya. Bahkan sangat mungkin, bahwa tasawuf yang diajarkan Nafis al-Banjari adalah termasuk *wujudiyyah muwahhid*.

⁷ *Ibid.*, h. 50.

⁸ Muhammad Nafis, “al-Durr al-Nafis”, alih tulisan (Melayu ke Latin) oleh Tim Sahabat, dalam Tim Sahabat, *Manakib Syekh Muhammad Nafis al-Banjari dan Ajarannya*, (Kandangan: Toko Sahanat, 2003), h. 115.

⁹ *Ibid.*, h. 118.

Fakta bahwa kitab *al-Durr al-Nafis* masih dipelajari pada awal abad ke-20 hingga sekarang di sejumlah pengajian tasawuf tertentu menunjukkan bahwa ajaran tasawuf ini telah diterima oleh sebagian masyarakat Banjar. Namun perlu pula dicatat bahwa meskipun kitab ini terus mampu bertahan, namun pada abad ke-20 kritik terhadap kitab ini terus bermunculan. Pada era 1930-an hingga dekade 1960-an, penentang kitab ini di antaranya muncul dari dua ulama yang berpengaruh, yaitu Muhammad Khalid Tangga Ulin dan Tuan Guru Saberani Kacil Pasar Lama. Keduanya menilai bahwa kitab ini mengandung kesalahan dan bisa menyesatkan. Pada dekade 1980-an, salah seorang ulama penentangannya, yaitu Tuan Guru Djanawi, memasukkan kitab ini sebagai ajaran tasawuf *wahdah al-wujud* yang tidak sejalan dengan tasawuf Ahlussunnah Waljamaah.¹⁰ Demikian juga Laily Mansur menilai bahwa ajaran tasawuf *al-Durr al-Nafis* dipengaruhi oleh ajaran tasawuf *wahdah al-wujud* dan bukan termasuk tasawuf sunniy.¹¹

Menurut Tuan Guru Djanawi ada beberapa dampak negatif yang muncul terhadap orang yang mempelajari kitab ini, yaitu: (1) meninggalkan kehidupan duniawi; (2) meninggalkan ibadah karena merasa belum terbuka memperbuatnya; (3) tidak menyesali kesalahan karena kufur dan maksiat itu pada hakikatnya berasal dari Allah; (4) dapat membuat orang berani berbuat maksiat; (5) membuat orang berpandangan bahwa semua benda itu Tuhan; dan (6) berpandangan bahwa Nur Muhammad itu menyatu dengan tubuh manusia.¹²

¹⁰ Lihat Dahlan (ed), *Ulama Banjar*, h. 199 dan 203.

¹¹ M. Laily Mansur, *Kitab Addurrun Nafis Tinjauan atas Suatu Ajaran Tasawuf*, (Banjarmasin: Hasanu, 1982), h. 61.

¹² Dahlan, *Ulama Banjar*, h. 203-204.

Puncaknya, pada tahun 2010, sejumlah ulama di bawah naungan Majelis Ulama Indonesia Hulu Sungai Utara mengeluarkan pernyataan atau pandangan bahwa kitab ini tidak sesuai dengan faham Ahlussunnah Waljamaah sehingga dilarang mempelajari dan mengajarkannya. Menurut mereka, meyakini isinya akan membawa kesesatan dan kekafiran.¹³ Alasan MUI Hulu Sungai Utara berpandangan seperti itu didasarkan pada hasil telaah bahwa kitab ini mengandung ajaran Jabariyah, wahdah al-wujud, hulul, dan filsafat yang sesat. Di dalamnya juga terdapat *ta'arudh* (kontradiksi) dan *khattha'* (kesalahan) yang tidak dapat dita'wilkan.¹⁴

Ada beberapa bukti yang dikemukakan oleh kalangan MUI Hulu Sungai Utara tentang 'kesalahan' isi kitab *al-Durr al-Nafis*, yaitu:¹⁵

- Mengandung ajaran Jabariyyah

Pernyataan dalam *al-Durr al-Nafis* yang menjadi bukti adalah: Syirik yang tersembunyi yaitu membangsakan segala perbuatan yang terbit dari makhluk itu kepada makhluk jua tiada kepada Allah Ta'ala. Karena hakikatnya segala perbuatan itu sekaliannya terbit daripada Allah Ta'ala jua dan adalah segala makhluk itu seolah-olah alat perbuatan Allah Taala jua ...(*al-Durr al-Nafis*, h. 3)

¹³ Kesimpulan pandangan Majelis Ulama Indoensia Hulu Sungai Utara tentang Kitab "*ad-Durrun Nafis*" karangan Syeikh Muhammad Nafis bin Idris al-Banjari, 06 Juli 2010. h. 1

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Di sini beberapa pernyataan *al-Durr al-Nafis* yang dikutip MUI HSU tidak ditulis lengkap dan tinjauan umum dari MUI HSU tidak dimuat di sini. Untuk melihat fakta kesalahan yang terdapat dalam kitab *al-Durr al-Nafis* dan tinjauan umum MUI HSU secara lengkap dapat dibaca pada halaman 1 sampai 9. *Ibid.*, h. 1-9.

Pernyataan berikutnya adalah: ...segala perbuatan terbit ia daripada Allah dan membangsakan kepada yang lain daripada Allah Ta'ala itu majazi jua tiada pada hakikatnya karena pada hakikatnya sekaliannya perbuatan itu daripada Allah Ta'ala jua ... (*al-Durr al-Nafis* h. 4).

- Mengandung ajaran Wahdah al-Wujud

Berikut ini beberapa pernyataan dalam *al-Durr al-Nafis* yang dijadikan bukti, yaitu: (1) yaitu dipandang dengan mata kepala dan dengan mata hati bahwasanya tiada yang *mawjud* di dalam *mawjud* ini hanya Allah Ta'ala jua (*al-Durr al-Nafis* h. 8); (2) tiada yang *mawjud* itu pada hakikatnya Allah Ta'ala sendirinya jua (*al-Durr al-Nafis* h. 8); (3) niscaya melihat ia akan segala *akwan* ini sekaliannya diri hak Allah Ta'ala (*al-Durr al-Nafis* h. 9); (4) dan wujud segala alam ini hanya khayali dan waham jua (*al-Durr al-Nafis* h. 13).

- Mengandung ajaran hulul.

Faktanya adalah pernyataan dalam *al-Durr al-Nafis*, yaitu: ... segala makhluk itu yaitu *mazhar*-nya sifat Allah Ta'ala jua (maka apabila) *tahqiq*-lah memandangkanmu dengan yang demikian itu niscaya *fana*'-lah segala sifat makhluk itu di dalam sifat Allah Ta'ala yakni tiada mendengar ia melainkan dengan pendengar Allah dan tiada melihat ia melainkan dengan penglihatan Allah dan tiada tahu ia melainkan dengan tahu Allah Ta'ala dan tiada ia hidup melainkan dengan hayat Allah dan tiada berkata-kata ia melainkan dengan kalam Allah Ta'ala jua hingga yang lain daripada segala sifat-Nya sekaliannya itu dengan sifat Allah Ta'ala jua... (*al-Durr al-Nafis* h. 10, teks diubah dari Arab-Melayu ke Latin)

- Filsafat yang sesat

Fakta yang dikemukakan MUI HSU bahwa kitab ini mengandung ajaran filsafat yang sesat adalah (1) sabda Nabi saw. (yang terdapat dalam kitab itu): *Ana minallah walmu'min minniy* artinya aku daripada Allah Ta'ala dan segala mukmin itu daripadaku; (2) Hadis: *Ya Jabir innallaha khalaqa qabla asy-ya'a nura nabiyyika min nurih*. Artinya hai Jabir bahwasanya Allah Ta'ala telah menjadikan ia dahulu daripada segala *asy-ya'* itu akan nur Nabimu yaitu dijadikan ia daripada zat-Nya ... (*al-Durr al-Nafis* h. 22 teks diubah ke Latin).

Ajaran-ajaran dan hadis nur yang terkandung dalam *al-Durr al-Nafis* mengandung ajaran sufi dan filsafat yang sesat dan tidak sesuai dengan itikad Ahlussunnah Waljamaah. Atas dasar pandangan ini, MUI HSU melarang umat Islam mempelajari kitab ini dan menganjurkan untuk mengkaji kitab tasawuf yang *mu'tabar* dan *mu'tamad* seperti *Maraqi al-'Ubudiyah*, *Risalah Mu'awanah*, *Kifayat al-Atqiya*, *Minhaj al-Abidin*, *Ihya` 'Ulum al-Din*, dan *Penawar Bagi Hati*.¹⁶

Selain mendapat penentangan dan penolakan, kitab *al-Durr al-Nafis* juga mendapat pembelaan dari sejumlah pengkajinya. Misalnya, Hawash Abdullah (pakar mengenai ulama-ulama besar Asia Tenggara), walaupun bukan orang Banjar, dia termasuk pembela kitab ini, ia menegaskan:

Jika terdapat seseorang yang bertentangan dengan keadaan Islam yang sebenarnya dan dia mempelajari suatu kitab shufi maka kesalahan atau kesesatan itu adalah pribadi orangnya bukan kitabnya. Hal ini mungkin saja terjadi karena kurang pemahannya dengan sesuatu ilmu yang dipelajarinya. Jadi tegasnya bahwa kitab *Addurrn nafis* tidak dapat dikatakan menyesatkan karena

¹⁶ *Ibid.*, h. 9.

dia telah dipelajari oleh para ulama Nusantara sejak beredarnya (sesudah dikarangnya tahun 1200 H) hingga sekarang. Setahu saya belum seorang pun ulama sufi yang mengatakan bahwa kitab itu tidak berdasarkan al-Qur'an dan Hadits. Cuma saja dari segi penafsiran tentu saja terjadi perbedaan karena tafsiran menurut shufi seringkali berlainan dengan tafsiran secara zhahiri. Hal lain juga kitab *Ad Durrun Nafis* telah menuqil perkataan-perkataan ulama shufi yang mu'tabar seumpama perkataan Syekh Muhyiddin Ibnu al-Arabi, Imam al-Ghazali dan lain-lainnya.¹⁷

Pernyataan yang hampir serupa juga dikemukakan oleh peneliti kitab ini pada tingkat strata tiga (doktor), yaitu Ahmadi Isa. Ia menyarankan agar tidak tergesa-gesa menyalahkan suatu ajaran sebelum meneliti bagaimana ajaran itu sebenarnya. Orang yang mempelajari suatu kitab kemudian melakukan perbuatan salah, belum tentu disebabkan oleh kitab itu tetapi bisa jadi disebabkan kesalahan orang yang mempelajarinya yang kurang memahami ajaran yang dipelajarinya.¹⁸

Pembelaan terhadap ajaran tasawuf *al-Durr al-Nafis* juga dikemukakan oleh Haderanie, pengalihbahasa dan pemberi catatan terhadap kitab *al-Durr al-Nafis*. Haderanie memperingatkan bahwa kitab ini adalah kitab yang padat isinya. Karena kepadatannya itulah yang terkadang menimbulkan kesalahpahaman. Akibat yang lebih buruk lagi adalah timbulnya salah itikad (*salah kaih*) dan munculnya prasangka buruk terhadap pengarang kitab ini dan memberinya label yang mengerikan: “sesat dan menyesatkan”.¹⁹

¹⁷ Hawash Abdullah, *Perkembangan Ilmu Tasawuf dan Tokoh-tokohnya di Nusantara*, (Surabaya: Al Ikhlas, 1980), h. 111.

¹⁸ Dikutip dari Dahlan (ed.), *Ulama Banjar*, h. 204.

¹⁹ Haderanie H.N., *Ilmu Ketuhanan Permata yang Indah (Ad Durrunnafis)*, (Surabaya: CV Amin, t.th.), h. 42.

Haderanie menganjurkan bagi mereka yang ingin mempelajari tasawuf seperti yang tercantum dalam kitab *al-Durr al-Nafis* untuk memenuhi beberapa syarat, yaitu: (1) jangan buruk sangka, (2) menerima dan mengakui bahwa ilmu tasawuf adalah salah satu cabang keilmuan dalam Islam, (3) tetap berpegang kepada hukum syara (syariat), dan (4) rajin melakukan latihan-latihan.²⁰

Hasil Penelitian Hadariansyah dalam bentuk Tesis menghasilkan kesimpulan bahwa tauhid yang ditampilkan oleh Syekh Nafis adalah tauhid versi sufi, yaitu tauhid yang lebih menekankan pada pandangan mata hati yang dalam istilah tasawuf disebut *musyahadah* dan *syuhud*.²¹ Menurutnya, tauhid yang dikemukakan Nafis meliputi empat aspek, yaitu: *Pertama, tauhid al-afal*: hanya Allah satu-satunya sumber segala perbuatan. Selainnya hanyalah majazi, tidak hakiki. Puncak tujuan yang ingin dicapai dalam *tauhid al-afal* adalah *wahdah al-afal* yaitu kesatuan dalam keseluruhan perbuatan. Yang tampak oleh penyaksian mata hati hanya perbuatan Allah dan segala perbuatan makhluk menjadi *fana'* di bawah perbuatan Allah. *Tauhid al-afal* ini menurutnya termasuk kategori tauhid martabat *muqarrabin* dalam versi al-Ghazali.²²

Kedua, Tauhid al-asma' yaitu penyaksian pandangan mata hati bahwa segala nama adalah nama Allah yang selain-Nya hanyalah *mazhar* nama Allah. Tujuan puncaknya adalah *wahdah al-asma'*, yakni seluruh nama-nama yang ada kesemuanya dalam penyaksian mata hati adalah nama Allah. *Tauhid al-asma'* tidak terdapat dalam tauhid versi al-Ghazali.²³

²⁰ *Ibid.*, h. 42-43.

²¹ Hadariansyah AB., *Hakikat Tauhid dalam Tasawuf Syekh Muhammad Nafis al-Banjari (Studi terhadap Kitab al-Durr al-Nafis)*, tesis, (Banda Aceh: Program Pascasarjana IAIN Arraniry, 1993), h. 78.

²² *Ibid.*, h. 79

Ketiga, Tauhid al-shifat adalah penyaksian dengan mata hati bahwa segala sifat kesemuanya adalah sifat Allah, yang lain hanyalah *mazhar* sifat-sifat Allah. Puncak tujuannya adalah *wahdah al-shifat* yaitu kesatuan keseluruhan sifat yang bermakna bahwa seluruh sifat dalam penyaksian mata hati dilihat sebagai sifat Allah, sifat makhluk *fana'* dalam sifat Allah.²⁴

Keempat, Tauhid al-dzat adalah penyaksian mata hati bahwa *mawjud* (yang benar-benar ada) hanyalah Allah. Selainnya *fana'* di bawah zat Allah sehingga tidak ada lagi yang tampak dalam mata hati selain zat Allah. Puncak yang ingin dicapai dari *tauhid al-dzat* adalah *wahdah al-syuhud*. Tauhid ini termasuk kategori tauhid martabat shiddiqin dalam versi tauhid al-Ghazali.²⁵

Menurut Hadariansyah, tauhid yang disodorkan Nafis ini adalah tauhid yang dianut oleh orang-orang *khawwas* dari kalangan sufi tertentu, yaitu mereka yang telah memperoleh *kasyf* dari Tuhan yakni bagi mereka yang telah terbuka hijab hingga dapat melihat hakikat sebenarnya yang hal ini tidak didapatkan oleh kalangan orang awam. Karena itu, menurutnya, tauhid versi Nafis ini hanya layak disajikan untuk kalangan tertentu yang sudah memahami alam pikiran, ungkapan dan intuisi kaum sufi. Ajaran Nafis tidak layak disajikan kepada orang awam terutama mereka yang belum mantap akidahnya dan masih minim pengetahuan tasawufnya.²⁶

Zurkani Jahja, seorang guru besar Filsafat Islam, menurut cerita Ahmad Rafi'ie, pernah menengahi perselisihan hebat antara kalangan ulama tasawuf dan ulama tauhid di Amuntai pada dekade 1980-an mengenai

²³ *Ibid.*, h. 80

²⁴ *Ibid.*, h. 80-81

²⁵ *Ibid.*, h. 81-82

²⁶ *Ibid.*, h. 82-83.

hakikat perbuatan manusia dalam kitab *al-Durr al-Nafis*. Berdasarkan kitab tersebut, ulama tasawuf mengatakan bahwa perbuatan bersifat majazi, sehingga manusia tidak berdaya dalam berbuat, sedang ulama tauhid berpendapat bahwa perbuatan manusia itu hakiki. Zurkani Jahja mencoba menengahi perbedaan itu dengan menyatakan bahwa antara tasawuf dan teologi memiliki metodologi yang berbeda. Tasawuf menggunakan *zauq* dalam menyingkap tabir-tabir, sedang tauhid lebih menggunakan akal. Karena itu, perbedaan metode tidak akan mampu menyelesaikan suatu persoalan, sehingga perdebatan semacam itu tidak perlu ada.²⁷

Posisi kuat *al-Durr al-Nafis* juga didukung oleh Muhammad Syukri Unus, ulama Martapura yang berpengaruh luas. Ulama ini pernah belajar kitab ini pada Tuan Guru Ahmad Royani (ulama Martapura) dan atas anjuran Guru Ijai (Muhammad Zaini Ghani), Syukri Unus membawa kitab *al-Durr al-Nafis* dan *'Amal Ma'rifah* ke Bangil untuk dibacakan dan ditashihkan oleh Guru Bangil (Muhammad Syarwani Abdan).²⁸

Menurut Syukri Unus, kitab ini jangan diperdebatkan oleh ulama. Kitab ini, menurutnya, merupakan kitab tasawuf tingkat tinggi yang membicarakan hubungan dengan Allah. Isinya adalah pengalaman dan perjalanan sufi untuk *muraqabah* dan ber-*musyadah* kepada-Nya sehingga bisa menjadi *'Arif bi Allah*. Namun dia juga memperingatkan agar mereka yang mempelajarinya harus memiliki guru pembimbing.²⁹

²⁷ "H.A. Rafi'ie: Dia Seorang Ghazalian Moderat" dalam *Silaturrehmi Media Komunikasi Alumni Fakultas Ushuluddin*, Edisi No. 3 (Mei 2011), h. 11.

²⁸ Lihat Gusti Wardiansyah, *Biografi Singkat KH. Muhammad Syukri Unus dan Sejarah Majlis Ta'lim Sabilal Anwar Al-Mubarak*, (Martapura: Majlis Ta'lim Sabilal Anwar Al-Mubarak, t.th.), h. 26 dan 28.

²⁹ *Ibid.*, h. 112.

Asmaran As. mengemukakan adanya tiga kelompok yang memiliki sikap dan persepsi yang berbeda tentang kitab ini. *Pertama*, kelompok yang memandang bahwa kitab *al-Durr al-Nafis* adalah kitab tasawuf yang tidak boleh diajarkan, karena dianggap banyak mengandung kesalahan, atau tidak sejalan dengan ajaran tasawuf mazhab Ahlussunnah Waljamaah. *Kedua*, kelompok yang melihat kitab *al-Durr al-Nafis* sebagai kitab tasawuf yang mengandung ajaran tinggi sebagaimana dikatakan oleh pengarangnya sendiri bahwa ulama yang tinggi pengetahuan agamanya sajalah yang dapat memahami isi dan materi kitab tersebut, maka ia tidak boleh diajarkan kepada sembarang orang. Orang-orang yang memenuhi syarat tertentu saja yang boleh membaca dan mempelajarinya. *Ketiga*, kelompok yang memandang bahwa kitab ini memiliki kedudukan yang sama dengan kitab tasawuf pada umumnya. Karena itu ia tidak boleh dirahasiakan, setiap muslim boleh mempelajari dan membacanya.³⁰ Sementara Ahmadi Isa menyatakan bahwa *al-Durr al-Nafis* merupakan kitab tasawuf berisi ajaran tauhid yang terjalin dengan ajaran tasawuf yang kadang-kadang terkesan sulit dan rumit kecuali bagi ulama yang *rasikh*.³¹

Dari beberapa pendapat di atas mengenai ajaran kitab *al-Durr al-Nafis* terlihat bahwa walaupun ada sekelompok ulama yang menentangnya dan adapula yang menilainya sebagai kitab yang dapat dipelajari sebagaimana umumnya kitab tasawuf yang lainnya, secara umum, ulama yang menerima ajaran *al-Durr al-Nafis*, mengelompokkannya sebagai kitab yang berisi ajaran

³⁰ Ad-Durrun Nafis; Permata yang Indah, *Republika*, Edisi Ahad, 01 Nopember 2009.

³¹ Dahlan, *Ulama Banjar*, h. 201.

sufisme dan tauhid tingkat tinggi. Kitab ini tidak cocok untuk pemula dan hanya orang-orang yang memiliki pengetahuan tasawuf yang memadai yang dapat memahaminya dengan baik.

3. Ajaran ‘Amal Ma’rifah: Wujud atau Syuhudi?

Kitab berikutnya yang banyak memiliki kesamaan dengan kitab *al-Durr al-Nafis* adalah Risalah ‘Amal Ma’rifah karya Abdurrahman Shiddiq al-Banjari. Meskipun tidak ditulis di wilayah Kalimantan Selatan, namun memiliki andil yang cukup besar dalam membentuk pemahaman sufisme masyarakat Banjar karena kitab ini merupakan salah satu kitab tasawuf yang banyak dipelajari oleh masyarakat Banjar hingga saat ini. Selain itu juga, kitab ini memiliki pengaruh kuat sebagaimana kitab *al-Durr al-Nafis* dan *Fath al-Rahman* (terjemah al-Banjari terhadap *syarh* Wali Ruslan).

Tidak seperti *al-Durr al-Nafis*, Risalah ‘Amal Ma’rifah tidak banyak dipersoalkan. Padahal beberapa bagian isinya sejalan dengan *al-Durr al-Nafis*. Memang ada beberapa perbedaan isi antara *al-Durr al-Nafis* dan ‘Amal Ma’rifah, di antaranya ‘Amal Ma’rifah tidak memuat ajaran tentang Nur Muhammad dan martabat tujuh secara eksplisit. Walaupun di bagian awal ada menyebut Nur Muhammad, namun dalam konteks pembicaraan ajaran tasawuf yang palsu. ‘Amal Ma’rifah hampir tidak menyebut nama Ibnu ‘Arabi dan kitab-kitabnya. Hanya sekali risalah ini menyebut nama Ibnu Arabi dalam konteks *walayah*. Yang disebut beberapa kali oleh ‘Amal Ma’rifah justru nama dan pernyataan Abu Yazid al-Busthami.

Tidak dipungkiri, bahwa ‘Amal Ma’rifah termasuk kelompok tasawuf falsafi walaupun barangkali tidak

termasuk kelompok *wahdah al-wujud*. Karena ajaran tasawuf falsafi utama yang terdapat dalam kitab ini adalah ajaran tentang *fana` fi Allah* dan *Baqa` bi Allah*. *Maqam fana` fi Allah* merupakan posisi dimana seseorang hamba tenggelam dan hilang dalam *ahadiyyah* Allah karena pada saat itu dia hanya memandangi *wahdaniyyah a`al, asma`*, sifat dan zat Allah, sementara hamba 'hilang' dalam *musyahadah*-nya terhadap kefanaan atau ketidakhakikian *a`al, asma`*, sifat dan wujud kemakhlukannya. Hamba hanya melihat *a`al, asma`*, sifat dan wujud yang ada sebagai majaz dan *mazhar* Allah. Sementara *maqam bi Allah* merupakan kondisi dan posisi spiritual di mana hamba 'kekal' dalam *wahidiyyah* Allah dan dikekalkan *syuhud*-nya dalam memandangi *ahadiyyah* Allah dan 'kefanaan' segala makhluk. *Maqam baqa`* menurut Abdurrahman Shiddiq terdiri dua kondisi: (1) *syuhud al-katsrah fi al-wahdah*, yakni memandangi yang banyak di dalam yang satu, dan (2) *syuhud al-wahdah fi al-katsrah*, yakni memandangi yang satu di dalam yang banyak.³²

Kondisi seperti ini menurut Abdurrahman Shiddiq merupakan perkara *dzawq* dan *maqam* gaib yang dapat menghilangkan akal dan kesadaran seseorang terhadap diri dan lingkungannya. Kondisi seperti ini dapat membuat seseorang mengeluarkan perkataan yang tampak bertentangan dengan syariat. Jika ini terjadi, sangat rentan melahirkan tuduhan zindiq terhadap mereka yang berada pada *maqam* ini. Karena itu, menurut Abdurrahman Shiddiq, bagi mereka yang memperolehnya harus menutupinya dan menyembunyikannya serta

³² 'Abdurrahman Shiddiq al-Banjari, *'Amal Ma'rifah Serta Taqirir*, (Banjarmasin: Toko Buku Mawaddah, t.th.), h. 51-52.

haram menyatakannya pada orang lain yang bukan ahlinya.³³

Doktrin tasawuf yang terdapat dalam *'Amal Ma'rifah* yang ditulis oleh Abdurrahman Shiddiq, dinilai oleh beberapa kalangan sebagai doktrin tasawuf yang mirip dengan sufisme Nafis al-Banjari. Namun, sejumlah kalangan barangkali lupa, bahwa salah satu kitab tasawuf yang berkembang di kalangan keturunan Syekh Arsyad al-Banjari adalah Risalah *Fath al-Rahman bi Syarh Risalah Wali Ruslan*, risalah yang diterjemahkan oleh al-Banjari dan beredar di kalangan keturunannya. *'Amal Ma'rifah* memiliki kemiripan dan kedekatan dengan ajaran *Fath al-Rahman*, yakni sama-sama mengajarkan *maqam fana`* dan *maqam baqa`*. Keduanya sama-sama tidak menyinggung tentang Nur Muhammad dan hampir tidak pernah menyebut Ibnu Arabi. Memang ada perbedaan pada kedua risalah ini mengenai klasifikasi tauhid sufistiknya, pada *'Amal Ma'rifah* tauhid yang dapat menghilangkan syirik *khafi* ada empat, yaitu *tawhid al-af'al*, *tawhid al-asma`*, *tawhid al-shifat* dan *tawhid al-dzat*, sementara pada *Fath al-Rahman* hanya ada tiga, tidak memuat *tawhid asma`*. Dalam hal ini, *'Amal Ma'rifah* lebih dekat dengan *al-Durr al-Nafis*. Kesimpulan yang aman untuk diberikan adalah bahwa *'Amal Ma'rifah* dipengaruhi oleh *Risalah Fath al-Rahman* dan *al-Durr al-Nafis*.

Di atas telah disebutkan bahwa ajaran tasawuf *'Amal Ma'rifah* berbasis pada konsep *fana`*, *baqa`* dan *syuhudi* (*wahdah al-syuhud*), namun beberapa peneliti pada akhir abad ke-20 memiliki dua pendapat yang berbeda, ada yang menyimpulkan bahwa ajaran *'Amal Ma'rifah* adalah ajaran *wahdah al-wujud*, tetapi ada pula yang

³³ *Ibid.*, h. 53-57.

berkesimpulan bahwa basis ajarannya adalah *wahdah al-syuhud*. Berikut ini beberapa kesimpulan para peneliti kitab *'Amal Ma'rifah*. Jamhari Arsyad, dalam penelitiannya pada tahun 1985 berkesimpulan bahwa Abdurrahman Shiddiq walaupun sejak awal berusaha menjadikan karyanya beraliran Ahlussunnah Waljamaah tetapi karena jalan dan teori yang ditempuh melalui cara yang dilakukan oleh Ibnu Arabi maka tidak dapat disangkal lagi ajaran tasawuf yang dikandungnya adalah ajaran *wahdatul wujud* ditambah dengan percikan-percikan dari ajaran *ittihad* dan *hulul*.³⁴

Menurut Jamhari Arsyad, di dalam *'Amal Ma'rifah* memang ditemukan ajaran tasawuf Ahlussunnah Waljamaah yang diambil dari Junaid dan al-Ghazali, namun bukan merupakan inti ajaran risalah tasawuf ini. Inti ajarannya adalah didasarkan pada tasawuf falsafi yang dipengaruhi oleh filsafat neoplatonisme di mana prinsip *creatis ex nihillo* tidak dapat diterapkan. Padahal prinsip ini merupakan dasar pandangan Ahlussunnah Waljamaah.³⁵

Jamhari Arsyad menilai bahwa metode dan paham tasawuf *'Amal Ma'rifah* tidak sejalan dengan Ahlussunnah Waljamaah. Kalaupun ada doktrin teologi Asy'ari di dalamnya tetapi doktrin itu tidak dianggap mapan dan tidak lagi efektif. *'Amal Ma'rifah* lebih mengunggulkan *ahl al-kasysyaf*. Demikian juga walaupun *'Amal Ma'rifah* mengklaim mengikuti Junaid dan al-Jailani namun metode yang digunakan tidak relevan dengan kedua sufi itu.³⁶

Berbeda dengan penilaian Jamhari Arsyad, Bahran Noor Haira, dalam penelitiannya menyatakan bahwa

³⁴ Jamhari Arsyad, *Risalah Amal Ma'rifah (Tinjauan Atas Suatu Ajaran Tasawuf)*, skripsi (Banjarmasin: Fakultas Ushuluddin IAIN, 1985), h. 128-129

³⁵ *Ibid.*, h. 129.

³⁶ *Ibid.*, h. 131.

Abdurrahman Shiddiq tidak menawarkan suatu kerangka keyakinan tauhid *wujudi* (*wahdah al-wujud*), akan tetapi menawarkan kerangka pandangan tauhid *syuhudi* (*wahdah al-syuhud*).³⁷ Apalagi Abdurrahman Shiddiq sendiri tetap menegaskan keberbedaan Allah dengan makhluk-Nya sebagaimana terlihat dari pernyataannya bahwa zat Allah itu bukan *jisim*, bukan *jauhar*, bukan *aradl*, bukan *ittihad* dan bukan *hulul*. Semua makhluk adalah baharu dan berbeda dengan sekalian makhluk.³⁸

Menurut Haira, konsep Abdurrahman Shiddiq mengarah pada pandangan zat tunggal (tauhid *syuhudi*) bukan mempercayai ketunggalan zat (*wahdah al-wujud*).³⁹ Sufisme Abdurrahman Shiddiq tidak mengandung ajaran bahwa ada satu kontinuitas substansial antara Tuhan dan alam semesta, atau mengarah pada panteisme atau monisme.⁴⁰ Menurut Haira, sufisme Abdurrahman Shiddiq bukan pula tipe *mysticisme of infinity*, yaitu suatu faham mistik yang memandang Tuhan sebagai realitas absolut dan tidak berhingga; atau disebut *union mistic*, yaitu suatu aliran mistik yang memandang manusia bersumber dari Tuhan dan dapat mencapai penghayatan kesatuan kembali kepada-Nya.⁴¹

Kesulitan menempatkan posisi sufisme Abdurrahman Shiddiq dalam *'Amal Ma'rifah* sebagaimana terlihat pada kesimpulan Jamhari Arsyad dan juga barangkali pada Haira terletak pada pandangan dikotomik antara sufisme al-Ghazali (*syuhudi*) dan Ibnu Arabi (*wujudi*) atau dikotomi antara sufisme sunniy dan non-sunniy (falsafi).

³⁷ Bahran Noor Haira, *Kitab Risalah Amal Ma'rifah (Sebuah Interpretasi Baru)*, (Banjarmasin: Balai Penelitian IAIN Antasari, 1996), h. 53.

³⁸ *Ibid.*, h. 35.

³⁹ *Ibid.*, h. 61.

⁴⁰ *Ibid.*, h. 36-37.

⁴¹ *Ibid.*, h. 75.

Sehingga ketika ‘*Amal Ma’rifah*’ menyebutkan dan menyandarkan pandangannya pada nama-nama sufisme sunniy seperti Junaid, al-Ghazali, dan al-Jailani, dan menggunakan teologi Asy’ari sebagai salah satu basis pemikirannya, tampak tidak menolong untuk dimasukkan dalam kategori sufisme Ahlussunnah Waljamaah sebagaimana terlihat pada kesimpulan Jamhari Arsyad.

Kesulitan seperti ini akan dapat dihilangkan jika sufisme Abdurrahman Shiddiq tidak dimasukkan dalam ‘perangkap’ dikotomi ini. Sufismenya lebih tepat dimasukkan dalam kelompok neosufisme yaitu sufisme yang berusaha melakukan sintesis (rekonsiliasi) antara sufisme al-Ghazali dan Ibnu Arabi, antara yang falsafi dan yang akhlaki di satu sisi, dan berusaha melakukan sintesis antara orientasi syariah (ortodoksi) dan orientasi spiritual (hakikat) di pihak lain. Sufisme Abdurrahman Shiddiq tetap berbasis pada sufisme al-Ghazali dan teologi Asy’arisme dan memegang kuat ortodoksi sebagaimana dapat dilihat dari beberapa pernyataannya. Namun di pihak lain, dia juga berusaha menggapai tingkat tertinggi dalam *maqam* tauhid dalam perspektif *syuhudi* dan *dzauqi* dalam tradisi sufisme.

4. Wacana dan Kontroversi tentang Nur Muhammad

Selain wacana tentang sufisme Nafis al-Banjari dan Abdurrahman Shiddiq, wacana tentang Nur Muhammad juga merupakan topik kontroversial di kalangan elite muslim Banjar. Topik ini merupakan salah satu bagian dari kontroversi pemikiran tasawuf di Kalimantan Selatan. Banyak ulama Banjar yang menerima teori Nur Muhammad dan ada pula yang menolaknya dengan argumentasinya masing-masing.

Ajaran tentang Nur Muhammad sendiri telah berkembang di Kalimantan Selatan sejak abad ke-17. Adanya ulama yang bermukim di tanah Banjar, yaitu Ahmad Syamsuddin al-Banjari, menulis *Hikayat Nur Muhammad* menjadi indikasi. Sayangnya, keberadaan dan isi naskahnya belum dieksplorasi. Pada abad ke-18, ajaran tentang Nur Muhammad dapat dilihat pada karya Nafis al-Banjari, *al-Durr al-Nafis*. Bahkan, al-Banjari menyebutkan dalam *Kanz al-Ma'rifah* salah satu cara mengenal diri adalah mengenal asal kejadian, yaitu dari Nur Muhammad.⁴² Kalau naskah ini benar karya al-Banjari, maka ia termasuk ulama yang menyebarkan ajaran tentang Nur Muhammad meski secara eksklusif.

Perbincangan tentang Nur Muhammad juga terdapat pada sejumlah salinan yang diklaim sebagai karya Datu Sanggul dan Abdul Hamid Abulung serta salinan-salinan anonim yang sering diklaim sebagai *kitab Barencong* atau ilmu *sabuku*. Di kalangan masyarakat Banjar juga beredar syair *saraba ampat* yang salah satu baitnya menyebutkan:⁴³

Nur Muhammad bermula nyata
Asal jadi alam semesta
Seumpama api dengan panasnya
Itulah Muhammad dengan Tuhannya

Belum diketahui siapa penulis syair ini dan kapan dibuat. Yang jelas, syair ini menunjukkan eksisnya pemahaman tentang Nur Muhammad di kalangan masyarakat Banjar.

Di antara ulama Banjar yang secara jelas menerima, menyebarkan, dan menulis tentang Nur Muhammad

⁴² Muhammad Arsyad al-Banjari, "Risalah Kanzul-Ma'rifah," alih bahasa dalam Muhammad Asywadie Syukur, *Pemikiran-Pemikiran Syeh Muhammad Arsyad Al Banjari*, h. 214.

⁴³ Lihat syair *Saraba Ampat* ini pada bagian lampiran pada buku: Tim Sahabat, *Manakib Datu Sanggul*, (Kandangan: Toko Buku Sahabat), h. 70 dan 92.

adalah Nafis al-Banjari. Ia mengaku mendapat ijazah tentang Nur Muhammad dari Shiddiq ibn Amir Khan murid dari Muhammad Samman al-Madani (guru tasawuf al-Banjari). Menurut Nafis al-Banjari, Nur Muhammad merupakan *washithah* (perantara) untuk dapat melihat keelokan zat Allah yang *wajib al-wujud*. Allah tidak akan dapat dikenal tanpa terlebih dahulu *musyhadah* kepada Nur Muhammad.⁴⁴ Dalam *al-Durr al-Nafis*, Nafis memaparkan secara cukup detil tentang Nur Muhammad ketika berbicara tentang teori Martabat Tujuh. Baginya, Nabi Muhammad adalah *huwiyat al-'alam*, yaitu hakikat alam dan asal segala sesuatu, karena segala sesuatu itu dijadikan dari Nur Muhammad.⁴⁵

Genealogi keilmuan Nafis al-Banjari dalam bidang tasawuf jelas selaras dengan genealogi keilmuan al-Banjari. Bedanya hanya al-Banjari berguru langsung dengan al-Samman, sementara Nafis hanya sempat berguru kepada murid al-Samman, yaitu Shiddiq Umar Khan. Jika demikian keadaannya, dalam hal ini (ajaran Nur Muhammad) sangat mungkin bahwa antara al-Banjari dan Nafis memiliki 'faham' yang sama. Bedanya, al-Nafis menulisnya pada karyanya, sementara al-Banjari tidak. Apalagi sahabat al-Banjari, yaitu al-Falimbani juga menulis tentang Nur Muhammad dalam karya intelektualnya.

Setelah Nafis al-Banjari pada abad ke-18 yang secara jelas menulis dan mengajarkan ajaran Nur Muhammad, maka pada abad ke-19 belum ditemukan adanya naskah karya ulama Banjar yang menulis tentang Nur Muhammad. Ini bukan berarti bahwa ajaran tentang Nur Muhammad telah pudar. Yang jelas, ajaran tentang Nur

⁴⁴ Nafis al-Banjari, "al-Durr al-Nafis", (versi Latin), h. 157.

⁴⁵ *Ibid.*,144-145. Lihat paparan Nafis dalam karyanya ini dari h. 144-157.

Muhammad tetap terpelihara sepanjang abad ke-19, setidaknya melalui kitab *al-Durr al-Nafis*.

Pada paruh pertama abad ke-20, pembicaraan tentang Nur Muhammad dalam karya-karya ulama Banjar mulai terlihat, salah satunya adalah karya Muhammad Khalid, ulama besar Amuntai. Muhammad Khalid dalam risalah kecil tanpa nama yang dikutip oleh Abdul Muhith Bashri pada halaman 1-2 memperlihatkan bahwa Muhammad Khalid mengakui bahwa Nabi Muhammad merupakan nur pertama yang dijadikan. Kemudian dari nur inilah dijadikan nur yang lainnya. Hanya saja tidak ada yang tahu bagaimana cara Allah menjadikan nur itu dan hakikatnya hanya Allah yang tahu. Khalid sendiri menyebutnya sebagai *jauhar* dan bersifat baharu.⁴⁶

Walaupun Khalid mengakui bahwa nur nabi yang pertama dijadikan, namun ia menegaskan bahwa nur itu bukan bagian dari nur Allah (dzat-Nya). Lafazh *min nuriy* yang terdapat dalam hadis itu bukan berarti bahwa Nur Nabi itu diambil dari Nur Allah, tetapi maksudnya, itu merupakan keadaan Allah mengadakan itu dengan qudrat dan *iradat*-Nya tanpa *berwashitah* sesuatu pada zahir dan batinnya.⁴⁷

Setelah tulisan Khalid ini, kembali sulit untuk menemukan ulasan tentang Nur Muhammad dalam karya ulama Banjar. Yang pasti, ajaran ini tetap diajarkan oleh sejumlah ulama sepanjang abad ke-20. Contohnya, pada pertengahan abad ke-20, beberapa sumber menyebutkan bahwa ulama Banjar yang mengajarkan dan mengijazahkan tentang Nur Muhammad adalah Tuan Guru Zainal Ilmi (ulama Dalam Pagar Martapura

⁴⁶ Abd. Muhith Basri, *Haji Muhammad Khalid dan Perjuangannya (Sebuah Deskripsi Kehidupan Seorang Ulama)*, (Banjarmasin: Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari, 1985), h. 60.

⁴⁷ *Ibid.*, h. 60.

keturunan al-Banjari). Ulama keturunan al-Banjari lainnya yang mengajarkan teori ini adalah Tuan Guru Muhammad bin Salman al-Farisi di Gadung (Rantau). Dia menjadi salah satu guru dari ulama karismatik Martapura, Muhammad Zaini Ghani, tentang Nur Muhammad. Selanjutnya, pada akhir abad ke-20, Muhammad Zaini Ghani merupakan ulama Banjar yang menjadi acuan utama ulama Banjar lainnya mengenai ajaran tentang Nur Muhammad.

Pada dekade 1980-an, ulasan tentang Nur Muhammad kembali muncul walaupun dalam konteks penjelasan terhadap *al-Durr al-Nafis* yang ditulis oleh Haderanie H.N. Haderanie, dalam penjelasannya tentang Nur Muhammad yang ditulis oleh Nafis mengemukakan bahwa Nur Muhammad adalah *qadim* pada martabat *wahdah* dan merupakan *asma'* pada *hadhrat wahidiyah*. Kata “nur” di sini tidak boleh diartikan sebagai cahaya dalam bahasa Indonesia karena kata “nur” sendiri merupakan salah satu *asma'* Allah. Sementara kata “muhammad”, bukan berarti merujuk pada Muhammad yang ada di Mekkah. Kata “muhammad” berarti yang terpuji (Banjar: *pahaharatnya*), sehingga kata Nur Muhammad bermakna *asma'* Allah, Nur yang terpuji. Jangan dibaurkan dengan Muhammad rasul Allah yang dimakamkan di Madinah.⁴⁸

Di tempat lain, Haderani, menyatakan bahwa Nur Muhammad itu adalah ‘bahan baku’ untuk menjadikan alam. Tentu ‘bahan baku’ penciptaan alam ini berasal dari diri-Nya karena pada saat Allah berdiri dengan sendirinya, tidak ada apa-apa dan tidak ada siapa-siapa selain diri-Nya. Tidak mungkin dari bahan yang lain karena saat itu

⁴⁸ Haderani HN., *Ilmu Ketuhanan Permata Yang Indah*, (Surabaya: CV. Amin, 1986), h. 168-169.

belum ada. Makna ‘bahan baku’ itu dari diri-Nya dimaknai dengan dari sifat Kalam-Nya ‘Kun’ dan *iradah*-Nya. Dengan demikian dapat diterima hadis yang menyatakan bahwa Nur Muhammad adalah daripada nur Zat Allah swt. Karena memang Allah sendiri berkehendak menciptakan sesuatu dengan terlebih dahulu menciptakan Nur Muhammad sebagai sumbernya. Haderani mengilustrasikan penciptaan alam melalui Nur Muhammad seperti seseorang yang membangun rumah dengan urutan perbandingan sebagai berikut:⁴⁹

Tabel 9 : Ilustrasi penciptaan Alam melalui Nur Muhammad seperti seseorang yang membangun rumah

QADIM	MANUSIA
Esa Zat Esa Sifat Esa Asma Firman-Nya: Aku Allah hendak menjadikan makhluk	Diri Sifat/rupa Nama Kata si manusia: “aku si A ingin membangun rumah ...”
.... Bahan baku sebenarnya Nur Muhammad perlu dijadikan	Bahan baku sebenarnya adalah uang. Uang perlu dicari (masih dalam keinginan)
MUHADDAS a. alam roh b. alam <i>misal</i> (berupa tapi tidak dapat dibagi) c. Alam <i>ajساد/ajsam</i> (berupa dan dapat dibagi-bagi) d. alam insan/manusia/alam kenyataan	a. uang yang sudah siap di brankas, dengan bermacam-macam tipe uang b. sketsa/gambar rumah (berupa tetapi tidak dapat dibagi) c. jenis bahan (berupa semen, bata, kayu dan lain-lain yang masih terbagi-bagi) d. rumah yang sudah jadi • Rumah adalah <i>mazhhar</i> atau kenyataan dari adanya si A

⁴⁹ *Ibid.*, h. 159-160.

<ul style="list-style-type: none">• alam atau insan adalah <i>mazhhar</i> wujud Allah, Allah <i>qo`im</i> pada segala <i>zarrah al-wujud</i>	<p>(disebut rumah si A) dan si A diam/<i>qa`im</i> bertempat tinggal di rumah.</p> <ul style="list-style-type: none">• Rumah bukanlah si A
<ul style="list-style-type: none">• Alam/insan bukan Allah	

Penjelasan Haderani di atas menunjukkan bahwa Nur Muhammad menurut pendapatnya adalah bagian dari asma' Allah dan tidak terkait dengan Nabi Muhammad yang lahir di Makkah dan wafat di Madinah. Penamaan "muhammad" kepada Nur Allah hanya bermakna secara kebahasaan (bermakna: *pahaharatnya*), tidak merujuk pada nama seorang nabi. Nur Muhammad sendiri merupakan 'bahan' penciptaan alam sebagaimana yang telah diilustrasikannya.

Namun, kebanyakan ulama Banjar menghubungkan kata "muhammad" kepada nama Nabi umat Islam. Indikatornya adalah kata "muhammad" sering diiringi atau dilengkapi dengan "nabi" dan akronim saw. (*shallallahu `alaihi wasalam*). Contohnya adalah karya Muhammad Zaini Ghani (Guru Ijai), *Risalah Nuraniyyah Syarh Tawassul Sammaniyyah*. Guru Ijai atau Guru Sekumpul mengemukakan bahwa Nur Muhammad merupakan permulaan *mazhhar* (penampakan) dan daripadanya terbit (diciptakan) hakikat rahasia segala sesuatu. Berdasarkan hadis Jabir bin 'Abd Allah al-Anshari yang diriwayatkan oleh 'Abd al-Razzaq, Guru Ijai menyatakan bahwa jika tidak karena Nur Nabi tidaklah didapati alam ini dan sekaliannya. Kesimpulannya, alam ini sekaliannya dari Nur Nabi Muhammad saw.⁵⁰

⁵⁰ Muhammad Zaini Abdul Ghani, *al-Risalah al-Nuraniyyah fi Syarh al-Tawassulat al-Sammaniyyah*, (Banjarbaru: Mathba'ah al-Rawdhah, 1416/1995), h. 8; lihat pula edisi terjemahnya: Muhammad Zaini Abdul Ghani, *Risalah Nuraniyyah Syarh Tawassul Sammaniyyah*, Penyadur: Mujahid, dkk., (Kandungan: Toko Buku Sahabat, t.th.), h. 13.

Penjelasan Guru Ijai (Guru Sekumpul) tentang Nur Muhammad dikemukakan juga melalui salah satu cuplikan ceramah pengajiannya yang telah direkam oleh pengikutnya. Berikut adalah cuplikan ringkas dari penjelasan tersebut. Tidak sempurna makrifat seseorang jika belum mengenal dua perkara. Jika mengenal dua perkara ini baru sempurna makrifat seseorang, yaitu (1) mengenal yang mula pertama dijadikan Allah swt dan (2) mengenal asal kejadian diri. Mula-mula yang dijadikan Allah adalah Nur Muhammad saw., dari Nur Muhammad dijadikan ruh alam semesta dan kemudian jasad alam semesta. Nyatalah ruh sekalian kita ini berasal dari Nur Muhammad. Tubuh terdiri dari ruh dan jasad. Tubuh dijadikan dari Adam sementara ruh berasal dari Nur Muhammad. Nabi Muhammad bapak ruh sedang Adam adalah bapak jasad. Tubuh Adam berasal dari tanah, tanah berasal dari air, air berasal dari angin, angin berasal dari api, dan api berasal dari Nur Muhammad. Simpulannya, ruh adalah Nur Muhammad namanya dan tubuh adalah Nur Muhammad jua namanya. Tiada yang lain. Keduanya, baik ruh maupun jasad adalah Nur Muhammad jua. Tubuh yang mengandung Nur Muhammad dimasuki oleh ruh yang berasal dari Nur Muhammad. Jadilah *nur ala nur*. Hancurlah jasad menjadi ruh, hancur ruh menjadi nur. Hendaknya mesrakan Nur Muhammad kepada ruh yang ada dalam diri, kepada jasad dan kepada alam semesta seperti mesranya air dengan tumbuhan. Di mana ada tumbuhan di situ ada air. Jika tidak ada air, tumbuhan akan mati. Allah menjadikan sesuatu yang hidup dari air. Mesra ini berarti bahwa tidak ada yang lain di alam ini selain Nur Muhammad. Dengan memesrakan Nur Muhammad ini akan tampak keelokan Allah yang *wajibul wujud*. Cara ini merupakan cara tercepat, paling tepat dan benar untuk mencapai *maqam* wali Allah. Martabat nur merupakan

martabat tertinggi, tidak ada lagi martabat melebihi martabat ini.⁵¹

Kontroversi tentang Nur Muhammad tidak hanya terkait dengan polemik mengenai pemahaman dan interpretasi tentang hakikat atau makna dari Nur Muhammad sendiri, tetapi juga menyangkut tentang hadis Jabir yang menjadi landasan legitimasi dari teori tentang Nur Muhammad. Menurut Haderanie, letak persoalannya (kontroversi itu) hanyalah terletak pada satu titik perbedaan, yaitu lemah (dhaif) atau kuat (shahih) hadis-hadis yang berkenaan dengan ajaran Nur Muhammad.⁵²

Tidak diragukan bahwa banyak ulama Banjar yang bersikap bahwa hadis ini sahih dan dapat diperpegangi dalam ajaran tasawuf walaupun mereka tidak melakukan penelitian sendiri terhadap kualitas hadis Jabir itu. Otoritas, pengaruh dan karisma ulama yang menerima dan mengajarkan hadis tentang Jabir ini cukup menjadi jaminan mengenai status hadis itu.

Sebagian ulama Banjar yang menerima ajaran tentang Nur Muhammad dan meneliti kualitas hadis ini berkesimpulan bahwa hadis ini sahih. Dari rangkaian *rawi* pada *sanad* hadis yang diriwayatkan oleh 'Abd al-Razzaq dalam *Mushannaf*-nya, terdapat nama 'Abd al-Razzaq (w. 211 H), ibn Jurayj (w. 180 H) dan Amru bin Dinar (w. 125/126 H) dan Jabir bin 'Abd Allah al-Anshari, sahabat nabi. Tidak ada satupun dari orang ini yang tidak dapat dipercaya.⁵³ Atas dasar ini, mereka menerima hadis Jabir sebagai dasar normatif dari teori Nur Muhammad.

⁵¹ Dicuipik dari CD MP3 Ceramah Agama KH. Zaini Abdul Ghani: Nur Muhammad.

⁵² Haderanie, *Ilmu Ketuhanan*, h. 166.

⁵³ Lihat tentang ulasan mengenai kualitas sanad hadis nur ini pada lampiran *Manaqib Syekh Muhammad Nafis al-Banjari dan Ajarannya*, h. 214-221. Kemungkinan lampiran ini berasal dari kitab *Zad al-Muttaqin dan Hadis al-Nur* yang diterjemahkan dan diberi tambahan oleh Muhammad Zaini bin Abdul Ghani.

Faktor lain yang memperkuat berkembangnya ajaran Nur Muhammad dan konsep penciptaan alam berawal dari Nur Nabi adalah tercantumnya hadis maupun pernyataan tentang konsep nur itu pada kitab-kitab maulid yang beredar di kalangan masyarakat Banjar. Kitab-kitab itu menjadi amalan rutin dan menjadi bagian dari tradisi keagamaan yang kuat. Berdasarkan hasil penelitian Ahmad Zamani, dkk., kitab-kitab maulid yang dimaksud berikut pernyataannya tentang nur dapat dilihat pada tabel berikut:⁵⁴

Tabel 10 : Kitab-kitab Maulid dan contoh syair berisi konsep Nur Muhammad

No	Kitab maulid	Contoh syair/puisi yang berisi hadis dan konsep Nur Muhammad
1	<i>Mawlid Syarf al-Anam</i>	روى عن النبي ص م انه قال: كنت نوراً بين يدي الله تعالى قبل ان يخلق ادم بألفي عام يسبح الله ذلك النور وتسبح الملائكة بتسبيحه لولاه ما خلق ملكا ولا ادار فلكا ولا اطلع بدرا
2	<i>Mawlid al-Barjanzi</i>	ولما اراد الله ابراز حقيقة اخمدية واطهاره جسميا وروحا بصورته ومعناه نقله من مقره من صدفة امنة الزهرية # لولاه ما كان الخليل و ادم و موسى و عيسى بل ملك سليمان
3	<i>Mawlid al-Diba`</i>	فان النور المصون. والسر الكون. الذى اوجته قبل وجود الأشياء. وابداع الأرض والسماء. انتقله في هذه الليلة الى بطن امه مسرورا. املاء به الكون نورا
4	<i>Mawlid al-'Azb</i>	الحمد لله الذى قد اوحدا . من نوره نورا به عم الهدى. سبق العوالم في الوجود باسرها. فالكل منه في الحقيقة مبتدا
5	<i>Mawlid al-Habsyi</i>	فنور هذا الحبيب اول مخلوق برز في العالم. ومنه تفرع الوجود خلقا بعد خلق في ما حدث وما تقادم. زقد اخرج عبد الرزاق بينده عن جابر بن عبدالله الأنصاري رضيا لله عنهما قال: قلت يارسول الله بأبي وامى أخيرين عن اول شئ خلقه الله قبل الأشياء. قال يا جابر ان الله خلق قبل الأشياء نور نبيك محمد صلى الله عليه وسلم من نوره.

⁵⁴ Disarikan dari Ahd. Zamani, dkk., *Nur Muhammad: Pemahaman Ulama Banjar terhadap Hadis dalam Kitab-kitab Maulid*, (Banjarmasin: Antasari Press, 2008), h. 35-53. Pada poin/baris kelima dari tabel contoh teks yang berisi ajaran dan

6	<i>Mawlid Burdah</i>	al-	الحمد لله منشى الخلق من عدم. ثم الصلوة على المختار في القدم.
7	<i>Dala`il khayrat</i>	al-	اللهم صل وسلم على سيدنا محمد السابق للخلق. نوره ورحمة. للعالمين ظهوره. اللهم صل على سيدنا محمد بحر انورك. ومعدن اسرارك. انسان عين الوجود. السباب في كل موجود.

Para penulis kitab mawlid di atas, ‘Abd Allah al-Syarf, Ja’far ibn Muhammad al-Barjanzi, ‘Abd al-Rahman al-Diba’i, Muhammad al-Azb, Habib Ali bin Muhammad al-Habsyi, Imam al-Bushayri, dan Muhammad ibn Sulayman al-Jazuli, merupakan ulama yang tidak diragukan otoritasnya oleh ulama Banjar. Demikian pula mereka menilai para sufi yang mengajarkan tentang Nur Muhammad merupakan sufi yang memiliki otoritas di bidang tasawuf. Mereka juga tidak meragukan otoritas para ulama yang telah mengajari mereka tentang Nur Muhammad.⁵⁵

Sejumlah ulama yang menjadi informan penelitian Ahd. Zamani dkk. tidak meragukan kualitas hadis nur yang diriwayatkan oleh Jabir dan hadis-hadis lain yang mendukungnya walaupun mereka belum melakukan penelitian secara seksama terhadap hadis itu. Alasan otoritas ulama penulis tentang Nur Muhammad dan hadis pendukungnya dalam kitab-kitab mereka kembali menjadi alasan dasar. Apalagi penulisan sejumlah kitab mawlid itu diklaim mendapat persetujuan oleh nabi melalui mimpi. Bahkan di antara ulama yang diteliti menyatakan bahwa hadis itu dapat diterima karena ia telah mengalami ketersingkapan spiritual (*kasyf*)

hadis nabi tentang Nur Muhammad merupakan tambahan dari penulis.

⁵⁵ Lihat paparan tentang pendapat ulama Banjar yang diwawancari oleh Ahd. Zamani dkk, dalam: *Ibid.*, h. 60-120.

mengenai kebenaran hadis itu, sebagaimana terlihat dari pernyataan berikut ini:

Menurut yang pernah saya terima dari guru-guru saya, kebenaran hadis ini disampaikan sendiri oleh Nabi saw. lewat mimpi yang menjadi senjata orang-orang saleh (mukasyafah), seperti akal menjadi senjata bagi orang-orang pintar. Apakah dapat didustakan pertemuan al-Bushayri pengarang Burdah, Imam al-Jazuli pengarang Dala'il al-Khayrat dengan beliau yang merestui penulisan kedua kitab itu? Bagi yang menolak pernyataan seperti itu, lebih baik membersihkan dirinya sebersih mungkin agar manakala rohnya mengelana pada waktu tidurnya dapat singgah dan bertemu dengan orang-orang saleh seperti beliau.⁵⁶

Para ulama yang menjadi tempat mereka mendapatkan ajaran tentang Nur Muhammad menjadi salah satu sandaran penting diterimanya konsep ini. Di antara mereka yang menjadi guru penting dalam hal ini adalah ulama karismatik dan diakui sebagai wali Allah yaitu Tuan Guru Zainal Ilmi dan Muhammad Zaini bin Abdul Ghani. Kedua ulama ini merupakan dua sufi Banjar yang tidak diragukan kedalaman pengetahuan dan spiritualnya oleh ulama Banjar lainnya, terutama mereka yang pernah menjadi muridnya. Selain dari kitab maulid dan ajaran guru mereka, sejumlah ulama Banjar yang menerima teori Nur Muhammad juga memperoleh pengetahuan dari sumber lain, yaitu dari sejumlah kitab tasawuf seperti *al-Futuh al-Makiyyah* (Ibnu Arabi), *al-Haqiqah al-Muhammadiyah* dan *Jawahir al-Bihar* (al-Nabhani) dan *al-Durr al-Nafis* (Nafis al-Banjari).

Penelitian Ahd. Zamani mengenai pemahaman ulama Banjar tentang hadis Nur Muhammad menghasilkan temuan bahwa: (1) pada umumnya ulama Banjar yang

⁵⁶ *Ibid.*, h. 102-103.

diteliti menerima hadis itu dan memahami bahwa Nur Muhammad menjadi ‘bahan dasar’ diciptakannya alam, dan mereka juga memahami bahwa Nur Muhammad itu tidak bersifat *qadim*, tetapi baharu; (2) Sebagian mereka merasa lebih ‘aman’ memahami Nur Muhammad sebagai petunjuk, bimbingan, dan sunnahnya; (3) ada pula yang memahaminya bahwa hadis Nur Muhammad itu merupakan hadis yang menunjukkan akan kemuliaan dan keagungan nabi baik dari segi penciptaannya maupun perannya sebagai rahmat bagi alam semesta; (4) mereka sepakat bahwa mempelajari Nur Muhammad tidak wajib; dan (5) mereka terbagi menjadi dua kelompok, ada yang memahaminya dengan perspektif tasawuf falsafi dan adapula yang memahaminya dengan perspektif *adabi* dan *suluki*. Adanya pemahaman terakhir menunjukkan adanya pergeseran pemahaman dari falsafi ke *adabi-suluki*.⁵⁷

Ahmad Bakeri seorang ulama populer di Kalimantan Selatan termasuk ulama yang menerima hadis tentang Nur Muhammad. Dia juga mengakui bahwa salah satu jalan tarekat dapat melalui Nur Muhammad atau *musyhadah* Nur Muhammad. Namun Ahmad Bakeri mengingatkan bahwa hakikat Nur Rasulullah itu hanya Allah yang mengetahuinya. Walaupun kata “nur” dapat diartikan cahaya, tetapi jika dinisbahkan kepada “Muhammad” tidak boleh diartikan “cahaya Muhammad”, karena tidak ada yang tahu hakikatnya selain Allah. Ahmad Bakeri juga mengingatkan bahwa Nur Muhammad itu tidak *qadim*. Nur itu, menurutnya, adalah amal makhluk. Setiap amal makhluk adalah baharu. Karena itu, kufur dan syiriklah orang yang mengatakan Nur Muhammad itu *qadim*.⁵⁸

⁵⁷ *Ibid.*, h. 143-144.

⁵⁸ Ahmad Bakeri, *Ibanah al-Ahkam: Kumpulan Muzakarrah*, (Banjarmasin: PT Grafika Wangi Kalimantan, 2003), h.207-208.

Berbeda dengan pandangan beberapa ulama di atas, Asywadie Syukur mengemukakan bahwa teori Nur Muhammad yang *qadim* di pengaruhi oleh filsafat Yunani terutama Plotinus yang membicarakan tentang makhluk pertama atau limpahan pertama dari Tuhan. Plotinus menamakannya *nous*, al-Farabi dan Ibn Sina menamakannya akal pertama, al-Hallaj menamakannya Nur Muhammad, Ibnu Arabi menamakannya *al-haqqiqah al-muhammadiyah*, dan al-Suhrawardi menamakannya nur pertama. Menurut Aswadie, al-Hallajlah yang pertama mengusung ide tentang asal kejadian alam ini dari Nur Muhammad.⁵⁹

Kalau sejumlah ulama Banjar yang telah dikemukakan di atas menilai hadis nur itu sahih, Asywadie berpendapat sebaliknya. Dia mengemukakan pendapat ‘Abd al-Qadir al-Sanqiti bahwa hadis nur itu sebenarnya tidak pernah ada dalam *Mushannaf* ‘Abd al-Razzaq dan isinya bertentangan dengan Alquran dan hadis sahih. Dia juga mengemukakan pendapat beberapa orang ulama yang menilai bahwa hadis nur itu *sanad*-nya tidak sahih, yakni *dha’if, mawdhu’* dan batil.⁶⁰

Di bagian lain dari bukunya, Aswadie mengemukakan pendapat ‘Abd al-Qadir Mahmud dan Ali Sami Nasar yang berkesimpulan bahwa ajaran tentang Nur Muhammad berasal dari kaum Syi’ah yang percaya bahwa Nur Muhammad itu *qadim* dan berpindah-pindah dari tubuh Adam hingga Nabi Muhammad, kemudian berpindah ke tubuh imam-imam Syi’ah dan para wali.⁶¹

⁵⁹ Muhammad Asywadie Syukur, *Filsafat Tasawuf dan Aliran-alirannya*, (Banjarmasin: Antasari Press, 2009), h. 71.

⁶⁰ *Ibid.*, h. 74-75.

⁶¹ *Ibid.*, h. 94-95.

Kritik Asywadie tentang Nur Muhammad ditujukan kepada mereka yang meyakini bahwa Nur Muhammad itu *qadim*. Sementara pendapat ulama Banjar sebelumnya berpandangan bahwa nur itu tidak *qadim* (eternal) tetapi temporer. Ulama Banjar juga tidak meyakini bahwa Nur Muhammad itu adalah bagian dari zat Tuhan, tetapi Nur itu memiliki permulaan, sebagaimana dijelaskan oleh Muhammad Husni Latif ketika menjelaskan arti “*min nurih*” dalam hadis Jabir bahwa makna “dari nur-Nya” adalah dari ilmu, *qudrat*, dan *iradat*-Nya Yang Maha Tinggi. Lafal *min* pada hadis itu bermakna *li al-ibtida`* (bermakna bermula) bukan *li al-tab'idh* (bermakna bagian).⁶² Di sini terlihat bahwa ‘pagar ortodoksi’ dan perspektif Asy’arisme dalam memahami Nur Muhammad tetap diaplikasikan.

Diskursus tentang Nur Muhammad di atas menunjukkan bahwa ajaran tasawuf falsafi (dalam arti teoritis-filosofis) tetap berkembang secara berkesinambungan. Adanya berbagai penolakan terhadapnya tidak serta-merta membuat tasawuf model ini tenggelam. Dia tetap diajarkan oleh sejumlah guru tasawuf dengan cara eksklusif untuk kelompok elite agama. Bahkan beberapa kitab tasawuf yang bersifat teoritis-filosofis diajarkan secara terbuka seperti kitab *al-Durr al-Nafis*, *‘Amal Ma’rifah*, dan *Risalah Fath al-Rahman bi Syarh Wali Ruslan*. Demikian juga dengan teori Nur Muhammad terkadang dikemukakan secara terbuka dalam pengajian, ceramah dan khutbah.

⁶² Muhammad Husni Latif, “Amalan Untuk Ma’rifah,” dicetak pada bagian akhir dari buku: *Fitnah al-Wahhabiyyah* (Ahmad Zayni Dahlan) dan *al-Shawa`iq al-Ilahiyyah fi al-Radd ‘ala al-Wahhabiyyah* (Syekh Sulaiman bin ‘Abd al-Wahhab al-Najdi), terjemah: Muhammad Husni Latif, (Kandangan: Toko Buku Sahabat, t.th.), h. 134-135.

5. Tasawuf Sabuku

Fenomena lain dalam pengajian tasawuf di Kalimantan Selatan menunjukkan adanya sejumlah pengajian tasawuf tertutup yang otoritas kitab dan gurunya dipertanyakan. Biasanya, materi tasawuf yang diajarkan adalah ajaran tasawuf falsafi tentang asal kejadian diri, hakikat ruh, Nur Muhammad, martabat tujuh, rahasia salat, zikir (zikir tubuh hingga zikir *sirr*) dan sebagainya. Kitab atau risalah yang menjadi rujukan pada umumnya merupakan tulisan dan salinan dengan format tertentu untuk kalangan sendiri. Sebagian salinan menyebut siapa pengarangnya dan sebagiannya tidak disebutkan pengarangnya. Terkadang yang disebut adalah penyalinnya. Ada pula yang disandarkan pada nama tertentu, misalnya salinan naskah tasawuf yang disandarkan pada Datu Sanggul dan Abdul Hamid Abulung, walaupun tidak bisa dipastikan bahwa salinan itu adalah karya mereka. Tulisan dan salinan risalah yang diajarkan secara eksklusif ini pada umumnya sulit dipahami karena berisi rumus dan simbol atau *rasam* yang tidak mudah dikaitkan satu sama lain.

Naskah-naskah berikut ini dapat dijadikan sebagai contoh terkait persoalan di atas. Misalnya suntingan Bayani Dahlan dkk yang diklaim sebagai naskah *Kitab Barencong* yang disandarkan kepada Datu Sanggul. Isinya berkaitan dengan mengenal diri (asal kejadian manusia, elemen manusia, manusia sempurna dan lainnya), mengenal Allah (*af'al asma'*, sifat dan Zat), martabat tujuh, Nur Muhammad, relasi Allah-Muhammad-Adam (kesemua unsur namanya terdiri dari empat huruf); makna-makna mistiko-simbolik dari potongan huruf-huruf dari beberapa nama atau lafaz seperti Allah, Muhammad, Ahmad, *alhamdu, Allahu Akbar, la ilaha illallah*; elemen alam yang terkandung dalam diri manusia (api, udara, air

dan tanah) dan lainnya.⁶³ Dilihat dari unsur-unsur isinya, paling tidak ada tiga unsur penting dalam isi naskah ini yaitu konsep Tuhan, konsep Muhammad (Nur Muhammad) dan Konsep Insan (manusia atau Adam) serta relasi antara ketiganya dalam perspektif mistiko-filosofis. Kerumitan dari naskah semacam ini adalah adanya skema, *rasam*, bagan, atau huruf-huruf tertentu yang diformat sedemikian rupa tanpa ada penjelasan yang memadai tentang hal itu. Contohnya adalah dapat dilihat pada beberapa tabel berikut.

Tabel 11 : Relasi Mistis Huruf-huruf dari Lafal Allah dengan Elemen Alam dan Elemen Manusia⁶⁴

Lafal	Elemen alam	Elemen manusia
ا	Api	Darah
ج	Angin	Nafas
ح	Air	Air liur
ه	Tanah	Daging/tubuh

Tabel berikut menunjukkan adanya relasi antara lafal “Ahmad” dengan elemen alam, elemen salat dan sifat Allah. Orang dapat saja memahami dengan melihat tabel ini bahwa asal salat atau hakikat salat sebenarnya adalah Ahmad. Perhatikan tabel ini.

⁶³ Lihat Suntingan naskah kitab Barencong Datu Sanggul pada Bayani Dahlan dkk, *Studi Naskah Kitab Barencong Datu Sanggul*, (Banjarmasin: Puslit IAIN Antasari, 2007), h. 192, 104-106, 112.

⁶⁴ Diolah dan diadaptasi dari Dahlan, *ibid.*, h. 105.

Tabel 12 : Relasi lafal Ahmad dengan Elemen salat dan sifat Allah⁶⁵

Lafal	elemen	Sifat elemen	Elemen salat	Sifat Allah
ا	Api	Tegak	Berdiri betul	Jalal
ح	Angin	Condong	Rukuk	Qahhar
م	Air	Meleleh/ Mengalir	Sujud	Jamal
د	Tanah	Tetap	Duduk	Kamal

Model relasi seperti yang diperlihatkan pada tabel di atas dapat dibandingkan dengan yang ditulis oleh Ihsanuddin Sumatrani dengan skema berikut:

Tabel 13 : Relasi mistis lafal Allah dengan Elemen Salat Perspektif Ihsanuddin Sumatrani⁶⁶

Lafal	Elemen salat	Elemen alam	Sifat Allah	Tauhid dalam salat
ا	Berdiri	Api	Jalal	لا فاعل في الصلاة الا الله
ر	Ruku	Angin	Jamal	لا اسم في الصلاة الا الله
س	Sujud	Air	Qahhar	لا حي ولا عالم ولا قادر ولا مرید ولا سمیع ولا بصیر ولا منكلم في الصلاة الا الله
د	Duduk	Tanah	Kamal	لا وجود في الصلاة الا الله

⁶⁵ Diolah dari Dahlan, *ibid.*, h. 112. Dalam naskah ini disebut juga asal dari salat lima waktu dari potongan-potongan huruf lafal *alhamdu* (Ĥāfāī), yaitu: waktu zuhur terbit dari huruf alif (Ĥ), ashar terbit dari huruf lam (ā), maghrib terbit dari huruf ha' (ī), isya terbit dari huruf mim (ā) dan shubuh terbit dari huruf dal (ī). Lihat h. 104.

⁶⁶ Diolah dari teks transkripsi risalah *Asrar al-shalat* yang terdapat pada Humaidy, *Konsep Shalat Menurut Ihsanuddin Sumatrani dalam Asrar al-Salat*, laporan Penelitian, (Banjarmasin: Puslit IAIN Antasari, 2010), h. 64-68.

Model pemakaian mistis potongan-potongan huruf seperti ini terdapat dalam banyak naskah yang serupa yang tersebar di mana-mana. Ini terbukti sebagaimana terlihat pada alur relasi mistis dari potongan huruf pada naskah *kitab Barencong* Datu Sanggul (Banjar) dan *Asrar al-Salah* Ihsanuddin Sumatrani (Sumatra) dalam banyak hal memiliki kesamaan.

Menariknya dari naskah *Kitab Barencong* yang diteliti oleh Dahlan dkk adalah penyebutan beberapa nama sufi. Misalnya penyebutan dua nama sufi terkenal, yaitu al-Hallaj dan Ibnu Arabi dalam masalah Nur Muhammad.⁶⁷ Beberapa nama sufi lainnya juga disebut dalam naskah seperti Hamzah Fansuri, Syekh Syamsuddin dan Syekh Abdurrauf.⁶⁸ Nama Hamzah Fansuri jelas merujuk pada sufi Aceh penganut ajaran *wahdah al-wujud* yang hidup pada abad ke-17, sementara nama lain seperti Syekh Syamsuddin diduga adalah Syamsuddin al-Sumatrani dan 'Abd al-Ra`uf kemungkinan besar adalah 'Abd al-Ra`uf al-Sinkili. Nama-nama ini kembali menunjukkan akan pengaruh wacana intelektual di Aceh pada abad ke-17 yang masih mempengaruhi intelektualisme Islam di kalangan masyarakat Banjar di bidang tasawuf falsafi dan sekaligus juga menunjukkan bahwa ajaran *wujudiah* masih diajarkan dan disebarkan meski dengan cara tertutup dan tersembunyi.

Nama berikutnya yang tertulis pada bagian akhir naskah adalah nama Hamzah Husni yang menyatakan dirinya sebagai penyalin naskah ini dan menyebutnya dengan judul *Sirrul lathif* (rahasia yang halus). Ia mengaku berguru tasawuf (hakikat dan makrifat) kepada Abdul Karim al-Hindi.⁶⁹

⁶⁷ Dahlan, dkk., *Studi Naskah Kitab Barencong*, h. 190.

⁶⁸ *Ibid.*, h. 129, 136 dan 152.

⁶⁹ *Ibid.*, h. 192.

Selain menyebut beberapa nama yang dapat diduga merupakan tokoh acuan ajaran naskah ini, naskah ini juga menyebut beberapa sumber ketika membahas tentang Nur Muhammad di antaranya adalah *Hadis Qudsi Bayanullah*, *Hadis Qudsi Bayanul Insan* dan *Hadis Qudsi Bayanul Kurubiyin*. Pada bagian akhir juga disalin risalah *Kasyfal-Asrar* tanpa menyebut siapa penulisnya.⁷⁰ Naskah yang selaras dengan ajaran seperti ini adalah *Risalah Tasawuf* yang diklaim sebagai karya Datu Abulung (Abdul Hamid Ambulung).⁷¹

Beredarnya naskah seperti ini tidak hanya disandarkan pada Datu Sanggul (Rantau) dan Abdul Hamid Abulung (Martapura), tetapi juga disandarkan kepada beberapa nama pengarang berbeda di beberapa wilayah di Kalimantan Selatan. Beberapa contoh dapat dikemukakan di sini. Pertama, risalah tasawuf dalam bentuk naskah (ketikan komputer) yang diperuntukkan untuk kalangan sendiri berjudul *Muhammad Kezhahiran Allah* disusun oleh Abdul Aziz dari Telaga Mas Danau Panggang. Naskah ini berisi ajaran tentang Nur Muhammad (asal kejadian yang membentuk manusia dan alam), Martabat Tujuh, hakikat diri dan hakikat Muhammad serta ajaran tentang *wahdah al-wujud*. Walaupun terdapat beberapa topik dalam naskah ini, namun inti ajaran tasawufnya adalah tentang Nur Muhammad dan martabat tujuh. Teori Nur Muhammad dalam naskah ini secara tegas disandarkan pada al-Hallaj, Ibnu Arabi, dan Burhanuddin (Jalaluddin?) Arrumi.⁷² Sementara teori martabat tujuh disandarkan

⁷⁰ *Ibid.*, h. 87 dan 163.

⁷¹ Naskah ini merupakan nukilan dari Haji Muhdar yang mengaku bertemu langsung melalui mimpi dengan Abdul Hamid Abulung dan mendiktekan ajarannya sebagaimana yang terdapat dalam *Risalah Tasawuf* yang dinukil oleh Haji Muhdar. Lihat Syahriansyah, "Pemikiran Ilmu Sabuku Syekh Abdul Hamid Ambulung", dalam *Tashwir: Jurnal Penelitian Agama dan Sosial Budaya*, Vol. I nomor 1 Januari-Juni 2007, h. 33.

⁷² Lihat materi 20 pada: Abdul Aziz, *Muhammad Kezhahiran Allah*, naskah (td), h. 23-27.

pada Ahmad Qusyasyi yang menyusun dan mengajarkannya pada 'Abd al-Ra`uf (al-Sinkili?) dan Muhammad 'Abd al-Karim al-Samman al-Madani.⁷³

Contoh kedua adalah beberapa naskah tasawuf *sabuku* yang dikaji di sejumlah pengajian tasawuf sebagaimana dilaporkan oleh Ahmad Nor Faisal di Kotabaru. Pengajian tasawuf *sabuku* ini mengklaim menggunakan kitab-kitab yang berisi ilmu kesempurnaan atau ilmu *sabuku*. Rujukan yang dipakai adalah kitab *Qurtuby* dan kitab *Barencong* yang berisi ajaran tentang sifat 20 versi pengajian *sabuku*, martabat tujuh, rahasia kejadian diri, rahasia al-Fatihah, dan masalah *karamah*.⁷⁴

Contoh ketiga adalah sejumlah naskah tasawuf yang diteliti oleh Ahmad yang digunakan di beberapa pengajian tasawuf di tempat yang berbeda. Dia menemukan adanya pengajian-pengajian eksklusif menggunakan naskah tasawuf yang berjudul *Awwaluddin Ma'arifatullah wa Ma'rifaturrasul*, *Ushul Baginda Ali* dan *Insanul Kamil fi Bayanullah*.⁷⁵ Ahmad menyebut pengajian ini dengan nama yang unik, yaitu "pengajian tasawuf sirr."

⁷³ *Ibid.* h. 19.

⁷⁴ Ahmad Nor Faisal, *Pengajian Tasawuf Sabuku di Kotabaru (Sebuah Pendekatan Fenomenologi)*, (Banjarmasin: Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari, 2009), h. 45-60.

⁷⁵ Ahmad mendaftar sejumlah materi ajaran tasawuf yang terdapat dalam buku-buku ini sebagai berikut: 1) iman, 2) ketuhanan (*syuhud al-afal*), 3) Martabat Tuhan, 4) *Sirr* Allah, 5) Kalimat *Tayyibah*, 6) Syahadat, 7) Nur Muhammad, 8) Mengenal Dzat, 9) Asal Diri, 10) Mengenal Diri, 11) Kejadian Alam, 12) Kejadian Adam, 13) Kejadian Manusia, 14) *Fana'* dan *Baqa'*, 15) Mematikan Diri, 16) Ilham, 17) Mi'raj, 18) *Tubadil*, 19) Munajat, 20) Zikir dalam ma'rifat, 21) Istinja dalam sisi ma'rifat, 22) Junub dalam ma'rifat, 23) Wudhu batin, 24) Salat ma'rifat, 25) Puasa ma'rifat, 26) Hajji, 27) Makan dalam ma'rifat, 28) Syariat, tarikat, hakikat dan ma'rifat, 29) Asma' Allah ke-100, 30) Serba Allah (*wihdatul wujud*), 31) Maqam ridha, dan 32) Muhammad adalah Tuhan. Lihat Ahmad, *Pengajian Tasawuf Sirr di Kalimantan Selatan (Studi Jejak "Para Ahli Ma'rifatullah dan "Ahli Surga" Melalui Pengajian dan "Ilmu Rahasia")*, makalah disampaikan pada Seminar Regional Sehari "Perkembangan Tasawuf di Kalimantan Selatan," diselenggarakan oleh Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari Banjarmasin, 17 Nopember 2009, h. 7-13.

Selain naskah-naskah yang beredar di kalangan yang tidak jelas otoritasnya, ada pula naskah tasawuf yang ‘disimpan’ karena kerumitan isinya dan mungkin pula diajarkan secara eksklusif di tangan ulama otoritatif di bidangnya. Contohnya adalah naskah yang diteliti oleh Abdul Wahid yang berjudul *Kitab Bayan Allah fi Ma’rifah al-Bayan min Kull al-Bayan* karya Syekh Yusuf bin Muhammad Makkiyah. Syekh Yusuf ini disebut-sebut sebagai salah satu guru Muhammad Arsyad al-Banjari di Mekkah. Kuat dugaan bahwa dia adalah Muhammad Arsyad bin Muhammad As’ad yang dikenal dengan nama Mufti Lamak salah seorang buyut al-Syekh Arsyad al-Banjari yang namanya sama dengannya. Dugaan ini didukung adanya data bahwa salah seorang guru Mufti Muhammad Arsyad (w. 1859) bernama Syekh Yusuf. Menurut Abdul Wahid, naskah asli (manuskrip) kitab ini disalin oleh Muhammad Arsyad dari gurunya itu (Syekh Yusuf). Konon, naskah asli yang merupakan salinan dari Muhammad Arsyad ada di tangan Abdurrahman Shiddiq al-Banjari. Namun, siapa yang mewarisi naskah salinan Muhammad Arsyad ini dari tangan Abdurrahman Shiddiq tidak diketahui.⁷⁶

Naskah kitab ini telah beredar di kalangan sejumlah ulama di Dalam Pagar pada abad ke-19. Kitab ini juga dimiliki oleh kalangan elite agama dan elite politik (penguasa), salah satunya adalah Pangeran Arca Kesuma (raja Banjar yang berkuasa di daerah Pulau Laut sekitar tahun 1800 M). Pada abad ke-20, kitab ini tetap diajarkan secara eksklusif di Martapura oleh sejumlah ulama. Sejumlah ulama Martapura memiliki salinan kitab ini, di antaranya adalah Tuan Guru Abdul Qadir, Tuan Guru

⁷⁶ Abd. Wahid, *Studi tentang Kitab Bayanullah*, Skripsi, (Banjarmasin: Fakultas Ushuluddin, 1991), h. 49-52.

Muhammad Nuzhhan Noor dan Tuan Guru Mahmud Arsyad (w. 1990).⁷⁷ Bahkan, kitab ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Melayu, di antara penerjemahnya adalah Muhammad Masyhur Dahlan Banjarmasin.

Isi kitab ini secara garis besar berisi tentang hakikat tauhid dan hubungan manusia dengan Tuhan. Sejumlah pernyataan dalam kitab ini menunjukkan akan kerumitan kitab ini untuk dipahami oleh orang awam. Misalnya, Pernyataan Syekh Yusuf berikut:

التوحيد لا هو الا هو لا يرى مع الله غير من الله وتفريد التوحيد لا غير منه الا هو وان
تسقط عنك رؤيتك لأن الرأى المرئى الا هو.

Tidak ada sesuatu kecuali dia. Tidak ada yang melihat selain dari pada Allah. Dan hakikat tauhid itu adalah tiada yang lain daripada-Nya, kecuali Dia. Dan sekalipun jatuh (terjadi) penglihatan itu dari diri kamu, karena yang melihat dan yang dilihat itu tidak ada yang lain hanya Allah.⁷⁸

Perkataan Ainul qudhah:

ليس في الدارين الا ربي وإن الموجودات كلها معدومة الا هو وجوده

Tidak ada di dalam negeri (dunia akhirat) ini melainkan Tuhanku, dan sesungguhnya yang ada semuanya tidak ada, kecuali Dia yang ada.⁷⁹

Pernyataan Maulana Jalaluddin: “Seluruh alam ini satu, tidak ada yang lainnya kecuali Allah. Dan setiap yang dilihat dan dipandang itu adalah Allah, tidak ada yang lainnya kecuali Allah. Dan setiap yang dilihat dan yang dipandang itu adalah Allah, tidak ada yang lain kecuali Allah semata.”⁸⁰

⁷⁷ *Ibid.*, h. 50-54.

⁷⁸ *Ibid.*, h. 62.

⁷⁹ *Ibid.*, h. 64.

⁸⁰ *Ibid.*

Wahid berkesimpulan bahwa ada dua aliran tasawuf yang memengaruhi isi kitab ini. Bahasan tentang hakikat tauhid cenderung kepada aliran *wahdah al-wujud* sedang bahasannya tentang hubungan manusia dengan Tuhan cenderung kepada aliran *ittihad*.⁸¹

Terlepas dari klaim-klaim dan penilaian terhadap naskah-naskah tasawuf yang ada, kehadiran naskah-naskah yang mayoritas mengajarkan tasawuf falsafi ini jelas menunjukkan kesinambungan pemikiran tasawuf falsafi di kalangan masyarakat Banjar. Terlepas dari persoalan apakah isi ajaran tasawuf yang tercantum dalam naskah-naskah itu dapat dipertanggung-jawabkan atau tidak. Yang jelas, tasawuf model ini tetap eksis di mana-mana. Adanya penolakan dan pengharaman terhadap beberapa ajaran tasawuf falsafi terutama yang ada pada naskah-naskah yang tidak jelas otoritasnya, tidak menghentikan peredaran naskah-naskah ini beserta ajarannya.

6. Strata Tasawuf

Perlu pula dicermati bahwa adanya kontroversi dan pengharaman terhadap tasawuf falsafi di kalangan ulama Banjar penganut tasawuf sunniy bukan berarti menunjukkan bahwa mereka menolak secara total ajaran tasawuf falsafi itu. Dalam beberapa hal dasar pengharaman terhadap kajian tasawuf falsafi itu justru disebabkan ketidaksesuaian antara tingkat kesulitan kitab tasawuf dengan orang yang mengkajinya atau orang yang mempelajarinya dianggap tidak atau belum memenuhi syarat untuk mengkajinya.

Muhammad Khalid misalnya menyatakan bahwa orang-orang yang belum memahami akidah keimanan kepada Allah dan Rasul-Nya dan belum memiliki sifat-sifat terpuji

⁸¹ *Ibid.*, h. 85

lahir dan batin, mereka belum diperbolehkan untuk berhakikat. Mereka ini menurut Muhammad Khalid haram mempelajari kitab *Futuhat al-Makiyyah* dan *Fushush al-Hikam*. Pengharaman ini didasarkan kepada pertimbangan bahwa mereka yang tidak memenuhi syarat itu tidak mampu memahami maksud isinya.⁸² Khalid mengikuti sikap al-‘Aydarus yang melarang sahabat-sahabatnya mempelajari kitab-kitab itu namun tetap memberikan penghargaan kepada Ibnu Arabi bahwa ia adalah seorang wali Allah.⁸³

Di kalangan elite muslim Banjar sendiri sebenarnya berkembang adanya strata dalam kajian tasawuf, yaitu keselarasan antara strata kitab dengan strata pengkaji tasawuf. Kesesuaian strata ini direkam dengan baik oleh Asywadie Syukur sebagai berikut:

Pertama, tingkat *mubtadi*, yaitu mereka yang baru mempelajari ilmu syariat seperti tauhid dan fiqih serta belum memiliki hati dan perbuatan yang bersih dari maksiat. Kitab tasawuf yang cocok pada strata ini adalah *Tanwir al-Qulub* (Muhammad Amin al-Kurdiy), *Bidayah al-Hidayah* (al-Ghazali) atau terjemahnya *Hidayah al-Salikin* (al-Falimbani), *Risalah al-Qusyairiyyah* (al-Qusyairi) dan *‘Awarif al-Ma’arif* (Suhrawardi).⁸⁴

Kedua, tingkat *mutawassith*, yaitu mereka yang sudah matang ilmu syariatnya dan mendalami thariqat (metode pembersihan hati). Kelompok ini dapat mempelajari kitab *Hikam* (Ibnu Athaillah) dan *Minhaj al-‘Abidin* (al-Ghazali).⁸⁵

⁸² Basri, *Haji Muhammad Khalid*, h. 61.

⁸³ *Ibid.*, h. 62.

⁸⁴ Asywadie Syukur, *Filsafat Tasawuf*, h. 26.

⁸⁵ *Ibid.*, h. 27

Ketiga, tingkat *muntahi* ('arif bi Allah), yaitu mereka yang berkembang ilmu dan amalnya, matang ilmu syariatnya, sudah menjalankan tarekat, suci dari maksiat dan selalu ingat kepada Allah. Mereka inilah yang cocok mempelajari kitab-kitab yang berisi ilmu *ladunni* dan ilmu ma'rifah seperti *al-Durr al-Nafis* (Muhammad Nafis), karya-karya Ibnu Arabi seperti *Fushush al-Hikam*, *Mawaqi' al-Nujum*, dan *Futuhat al-Makkiyyah*, karya-karya al-Ghazali seperti *Misykat al-Anwar* dan *Maqshad al-Aqsha*, serta karya 'Abd al-Karim al-Jilli seperti *al-Insan al-Kamil*.⁸⁶

Menurut Asywadie, bagi mereka yang belum mencapai tingkat *muntahi* diharamkan untuk mempelajari kitab-kitab yang diperuntukkan bagi orang-orang yang *muntahi* karena dapat membawa kesalahpahaman dan kesesatan. Sementara mereka yang sudah mencapai tingkat *muntahi* sangat dianjurkan untuk mempelajari kitab-kitab tingkat ini. Bahkan, menurut Asywadie, mereka tidak perlu lagi melalui bimbingan guru karena mereka dianggap layak membaca dan mempelajari sendiri.⁸⁷

Pernyataan Khalid dan Asywadie menunjukkan bahwa pelarangan atau pengharaman terhadap ajaran dan kitab tasawuf falsafi tidak pada vonis mengenai kesesatan ajaran tasawufnya, tetapi pengharaman itu terletak pada ketidaksetaraan antara pengkaji dan apa yang dikajinya. *Al-Durr al-Nafis* dan *Futuhat al-Makkiyyah* tidak haram untuk orang yang pantas mempelajarinya, tetapi orang yang berada di tingkat *mubtadi* diharamkan untuk mempelajarinya. Pandangan semacam ini dapat diduga merupakan kesinambungan dari pemikiran sebelumnya. Karena, tingkat strata seperti ini telah diperkenalkan oleh

⁸⁶ *Ibid.*, h. 27-28.

⁸⁷ *Ibid.*, h. 28.

al-Falimbani dalam *Siyar al-Salikin* dengan lebih detil. Di samping kesinambungan ini, perubahan juga terjadi. Sebagian ulama Banjar dari kalangan fuqaha dan teolog tidak lagi memperhatikan strata ini, tetapi mereka lebih mengkritisi isi ajaran dengan menggunakan perspektif teologi dan fiqh sehingga suatu ajaran tasawuf dinilai sesat sebagaimana yang menimpa ajaran *al-Durr al-Nafis* yang telah dikemukakan sebelumnya.

7. Tasawuf Falsafi: Perspektif Akademisi

Di samping, kondisi di atas, muncul kecenderungan baru pada dua dekade terakhir abad ke-20, yakni munculnya sejumlah ulama akademisi perguruan tinggi Islam yang menyajikan pemikiran tasawuf yang bersifat akademis. Kalau sejumlah ulama mengkritik dan memandang sesat sejumlah tokoh, pemikiran dan aliran tasawuf, kalangan akademisi ini lebih menekankan kajiannya secara ilmiah. Karena itu, sejumlah konsep tasawuf seperti *fana'*, *baqa'*, *hulul*, *ittihad*, *wahdah al-wujud* dan *isyraq* diuraikan dengan lebih netral dan terbuka. Walaupun begitu, unsur-unsur subjektivitas dan 'pilihan pribadi' serta penilaian kritis tertentu dari ulama akademisi ini masih terasa.

Ada beberapa topik yang dimunculkan dalam tulisan-tulisan para akademisi ini dalam menyajikan tasawuf, yaitu: konsep dasar tasawuf (pengertian, dasar, orientasi, isi pokok ajaran tasawuf), perkembangan tasawuf (asal usul dan pengaruh luar yang mempengaruhinya), aliran-aliran pemikiran dalam tasawuf (akhlaqi, amali dan falsafi), tokoh-tokoh tasawuf, dan konsep-konsep tasawuf (istilah dan materi tasawuf).

Berkaitan dengan kecenderungan ini, ada beberapa buku akademis di bidang tasawuf yang patut disebut di sini, yaitu *Ilmu Tasawuf* I dan II (1980) karya Asywadie

Syukur, *Tasawuf Islam Mengenal Aliran dan Ajaran* (1992) karya Muhammad Laily Mansur, *Pengantar Studi Tasawuf* (1994), karya Asmaran As., dan *Ajaran dan Teladan para Sufi* (1999) karya Muhammad Laily Mansur. Ulasan singkat tentang buku-buku ini yang akan di bawah ini lebih banyak diarahkan pada diskursus tentang asal-usul tasawuf serta unsur luar yang mempengaruhinya.

Buku tasawuf yang ditulis oleh Asywadie Syukur (terutama jilid II) memperlihatkan bahwa ia mengikuti pola penulisan tasawuf al-Qusyairi dan al-Kalabadzi yang banyak mengupas istilah-istilah dan konsep-konsep tasawuf. Yang perlu dilihat dari buku kedua pemikiran tasawuf Asywadie Syukur adalah keberpihakannya pada tasawuf sunniy (akhlaqi dan ‘amali). Pada buku ini Asywadie tidak menulis tentang konsep-konsep *ittihad*, *hulul* dan *wahdah al-wujud*. Baginya pencapaian tingkat tertinggi perjalanan sufi (*wushul*) adalah pada tingkat *muqarrabin*.⁸⁸

Muhammad Laily Mansur termasuk intelektual muslim Banjar yang menegaskan bahwa tasawuf memiliki landasan yang kuat yaitu Alquran dan Sunnah dan juga memberi corak kehidupan yang islami.⁸⁹ Namun ia juga menegaskan bahwa sejumlah aliran tasawuf falsafi telah dipengaruhi oleh berbagai unsur luar. Misalnya ketika ia menganalisis konsep *fana‘* dari al-Hallaj. Ia menegaskan bahwa konsep al-Hallaj ini dipengaruhi oleh beberapa ajaran luar yaitu teori Nirwana Budhisme, teori inkarnasi, dan teori *fana‘* dari Zoroasterisme Persia.⁹⁰ Ajaran tasawuf *Isyraq* dari Suhrawardi al-Maqtul menurutnya berasal dari ramuan pemikiran sufistik dari Abu Yazid al-Bustami

⁸⁸ Muhammad Aswadie Syukur, *Ilmu Tasawuf II*, (Surabaya: Bina Ilmu, 1980), h. 34-35.

⁸⁹ Lihat Muhammad Laily Mansur, *Tasawuf Islam Mengenal Aliran dan Ajaran*, (Banjarmasin: Lambung Mangkurat University Press, 1992), h. 119-121

⁹⁰ *Ibid*, h. 52.

dan al-Hallaj, warisan dari ajaran Hermes, Pithagoras, Plato, Neoplatonisme, Aristoteles, dan Zoroaster.⁹¹ Sementara konsep *wahdah al-wujud* dari Ibnu Arabi menurutnya berasal dari berbagai pengaruh luar, yaitu pengaruh India, filsafat Neoplatonisme, Majusi, Kristen, Konsep Syiah Bathiniyyah dan Ghulat al-Syiah.⁹²

Pernyataan Muhammad Laily Mansur di atas senada dengan kesimpulan dari Asywadie Syukur. Ia menyatakan bahwa sebenarnya sumber utama ajaran tasawuf adalah Alquran dan sunnah serta perkataan para sufi. Namun harus diakui bahwa terdapat ajaran luar yang menyusup dalam ajaran tasawuf seperti teori *hulul*, *wahdah al-wujud* dan sebagainya. Tasawuf seperti ini menurut Asywadie bukan ajaran tasawuf yang murni.⁹³

Pada karya tasawuf terakhirnya, Asywadie mengemukakan sejumlah pengaruh luar yang mewarnai ajaran tasawuf falsafi. Teori *ittihad* Abu Yazid al-Bustami menurutnya berasal dari ajaran filsafat Hindu (Bagawatgita terutama ajaran tentang Yoga) dan Budha (Dhamapada terutama tentang *Samadhi*). Salah satu bukti adanya pengaruh Hindu dalam diri Yazid adalah salah satu gurunya, Ali al-Sindi, seorang mistikus dari India yang tidak mengerti bahasa Arab.⁹⁴ Ajaran tasawuf al-Hallaj yang utama yaitu teori *hulul* menurut Asywadie berasal dari pengaruh Kristen (Atanasius sang pencetus Trinitas) dan Abdullah bin Saba (subsekte Syiah Saba'iyah); ajaran al-Hallaj tentang Nur Muhammad menurut Asywadie berasal dari pengaruh filsuf Yunani (Plotinus) yang diperkuat dengan hadis nur yang *mawdhu'* (palsu). Latar belakang keilmuan al-Hallaj yang pernah mempelajari

⁹¹ *Ibid.*, h. 63.

⁹² *Ibid.*, h. 81-82.

⁹³ Asywadie Syukur, *Ilmu Tasawuf II*, h. 173.

⁹⁴ Muhammad Asywadie Syukur, *Filsafat Tasawuf dan Aliran-alirannya*, (Banjarmasin: Antasari Press, 2009), h. 61-65.

filosof Hindu, Budha, mistik dan astronomi turut mempengaruhi pemikiran tasawufnya.⁹⁵ Ajaran tasawuf *isyraq* (iluminasi) yang dikembangkan oleh Suhrawardi al-Maqtul menurut Asywadie adalah ajaran tasawuf yang merupakan gabungan antara tasawuf, filsafat dan Zoroaster. Latar keilmuan Suhrawardi yang pernah mendalami filsafat kuno (India, Persia dan Yunani) turut mempengaruhi pemikiran tasawufnya.⁹⁶

Ajaran *wahdah al-wujud* yang diusung oleh Ibnu Arabi, menurut Asywadie, banyak dipengaruhi oleh filsafat Neo-Platonisme yang berkembang di Andalusia. Di samping itu, ajaran tasawuf Ibnu Arabi merupakan kumpulan pengaruh yang telah memengaruhi ajaran tasawuf falsafi sebelumnya, yaitu filsafat Neo-Platonisme, Hindu, Budha, Zoroaster dan Syiah. Di tangan Ibnu Arabi gabungan pengaruh ini menjadi sempurna sebagaimana terlihat dari sejumlah ajarannya tentang *wahdah al-wujud*, *al-haqiqah al-muhammadiyah* dan *wahdah al-adyan*.⁹⁷

Sejumlah ajaran tasawuf yang disebut Asywadie di atas merupakan ajaran tasawuf yang tidak murni Islam dan ada kesan Asywadie tidak menerima ajaran tasawuf ini karena ketidakmurniannya. Sebaliknya, ketika Asywadie mengemukakan tentang teori *wahdah al-syuhud* yang menurutnya dikembangkan oleh al-Ghazali sebagai bentuk rekonsiliasi antara *wahdah al-syuhud* dengan tasawuf yang menyimpang dan berseberangan dengan teori *wahdah al-syuhud*, ia sama sekali tidak menyebut ajaran ini dipengaruhi oleh unsur-unsur luar Islam. Tampaknya, ia menerima teori *wahdah al-syuhud*

⁹⁵ *Ibid.*, h. 65-75.

⁹⁶ *Ibid.*, h. 86-89.

⁹⁷ *Ibid.*, h. 89-97.

yang dikembangkan oleh al-Ghazali walaupun tidak ditemukan pernyataannya secara eksplisit.⁹⁸

Asmaran As. juga menguatkan bahwa ajaran tasawuf itu berasal dari Islam. Ia tidak memungkiri bahwa ada unsur luar yang menyusup dalam tasawuf Islam terutama filsafat Yunani.⁹⁹ Namun ia memastikan bahwa akar tasawuf berasal dari Islam. Ini dapat dibuktikan adanya unsur tasawuf dalam ajaran Alquran, kehidupan dan sabda nabi, kehidupan dan ucapan sahabat dan tabiin, kemunculan gerakan zuhud pada masa awal Islam hingga menjadi ajaran tasawuf.¹⁰⁰

Ketiga paparan para elite muslim kalangan ulama-akademis ini menunjukkan bahwa mereka menerima tasawuf sebagai bagian dari ajaran Islam dan tidak memungkiri adanya pengaruh-pengaruh luar terhadap tasawuf terutama filsafat Yunani. Bahkan ada kesan kuat bahwa mereka 'mau memahami' ajaran tasawuf falsafi dalam tataran akademis walaupun belum tentu menjadi pandangan sufistik mereka secara pribadi. Bahkan ada kecenderungan beberapa akademisi tidak hanya 'mau memahami' tetapi juga 'membela'. Salah satu contoh adalah 'ketidakpuasan' Asmaran As terhadap argumentasi kelompok yang menolak ajaran *ittihad* yang menjadi basis paham *hulul* dan *wahdah al-wujud*.

Baginya penolakan itu dipengaruhi oleh dua hal: *pertama*, mereka melihat dan menilai tasawuf dengan kaca mata yang cocok untuk dirinya, maksudnya menilai tasawuf dengan norma-norma yang mereka yakini; dan *kedua*, mereka menggunakan batasan *ittihad* menurut persepsinya sendiri. *Ittihad* diartikan sebagai persatuan

⁹⁸ *Ibid.*, h. 76-86.

⁹⁹ Lihat: Asmaran, AS., *Pengantar Studi Tasawuf*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1994), h. 187.

¹⁰⁰ *Ibid.*, h. 200-253.

dua substansi, manusia dan Tuhan yang tadinya berdiri sendiri-sendiri.¹⁰¹ Cara pandang, persepsi dan interpretasi dari mereka yang menolak belum tentu sesuai dengan apa yang dimaksud oleh para sufi itu sendiri.

Setelah diskursus tentang tasawuf falsafi di kalangan elite muslim Banjar banyak didiskusikan pada bagian sebelumnya, berikut ini pemikiran tasawuf rekonsiliasi hingga tasawuf sunniy akan menjadi fokus.

B. Model Pemikiran Tasawuf Sunniy-Rekonsiliasi (Neosufisme)

Tasawuf sunniy secara sederhana adalah tasawuf yang berisi ajaran spiritual yang memiliki perhatian besar terhadap dimensi akhlak dan amal ibadah serta memiliki perhatian besar terhadap aspek syariah (ortodoksi). Tasawuf sunniy merupakan tasawuf versi Ahlussunnah Waljamaah yang biasanya disandarkan kepada beberapa ulama seperti Junaid al-Baghdadi, al-Qusyairi dan al-Ghazali.

1. Neosufisme dan Sufisme al-Ghazali

Peralihan dari tasawuf falsafi ke tasawuf sunniy di kalangan elite muslim Banjar tidak serta-merta terjadi ketika para ulama penganjur sufisme al-Ghazali mulai mendominasi wacana intelektual di bidang tasawuf di kalangan masyarakat Banjar. Peralihan itu memerlukan proses masa transisi yaitu era neosufisme yang mencoba melakukan rekonsiliasi antara tasawuf al-Ghazali dan sufisme Ibnu Arabi. Era ini berlangsung sejak abad ke-18 ketika karya-karya al-Raniri masuk ke tanah Banjar dan semakin kuat ketika al-Banjari memancang pilar-pilar ajaran syariah pada akhir abad ke-18.

¹⁰¹ *Ibid.*, h. 167.

Sejak masa al-Banjari dan Nafis al-Banjari, ajaran tasawuf al-Ghazali sudah dikenal dengan baik. Ini terbukti, keduanya menggunakan karangan al-Ghazali seperti *Minhaj al-'Abidin* sebagai salah satu referensi mereka dalam menulis karya intelektual. Bahkan, al-Banjari bersama al-Falimbani mengkaji *syarh Ihya`*, *Ithaf al-Sadah al-Muttaqin* langsung dengan penulisnya, Abu al-Faydh Muhammad Murthada al-Zabidi.¹⁰² Dengan demikian tidak diragukan bahwa al-Banjari sebagaimana al-Falimbani menguasai sufisme al-Ghazali dengan baik.

Sahabat-sahabat al-Banjari sewaktu belajar di Haramain, yaitu 'Abd al-Samad al-Falimbani dan Dawud al-Fathani menerjemahkan beberapa karya al-Ghazali. Al-Falimbani menerjemahkan (disertai dengan tambahan beberapa ulasan al-Falimbani sendiri) kitab *Bidayah al-Hidayah (Hidayah al-Salikin [1778])*¹⁰³ dan *Lubab al-Ihya` (Siyar al-Salikin [1779-1788])*¹⁰⁴ dan Daud al-

¹⁰² Lihat Mohd. Shaghir Abdullah, *Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari Pengarang Sabilal Muhtadin*, (Kuala Lumpur: Khazanah Fathaniyah, 1990), h. 30

¹⁰³ Menurut M. Chatib Quzwain, *Hidayah al-Salikin* bukanlah satu bentuk terjemahan sebagaimana kita kenal sekarang karena penerjemahan yang dilakukan oleh al-Falimbani diberi sejumlah tambahan ulasan dari al-Falimbani sendiri dan tambahan dari kitab-kitab dan ajaran sufi lainnya yang dimasukkan oleh al-Falimbani seperti Abdul Wahab Sya'rani (w. 1493 M), *al-Yawaqit wa al-Jawahir*; 'Abdullah al-Aydarus (w. 1537 M), *al-Durr al-Samin*, Ahmad al-Qusyasyi (w. 1660 M), *Bustanul Arifin*, dan Muhammad Samman al-Madani (w. 1776 M), *al-Nafahat al-Ilahiyyah*. Selain itu, al-Falimbani juga menambahkan dari beberapa karya al-Ghazali lainnya seperti *Minhaj al-'Abidin*, *Ihya` 'Ulum al-Din*, *al-Arba'in fi Ushul al-Din* dan *Mukhtashar Ihya`*. Lihat M. Chatib Quzwain, *Mengenal Allah Suatu Studi Mengenai Ajaran Tasawuf Syaikh 'Abdus-samad al-Palimbani*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1985), h. 26.

¹⁰⁴ Kondisinya sama dengan *Hidayah al-Salikin*. Dalam kitab ini al-Falimbani juga memasukkan sejumlah tambahan yang diambil dari beberapa karya al-Ghazali (*Minhaj*, *Ihya'*, *Bidayah al-Hidayah* dan *al-Arba'in*), Muhammad Samman (*al-Nafahat al-Ilahiyyah*), 'Abd al-Qadir al-Aydarus (*al-Durr al-Samin*, *al-Zuhr al-Basim*, dan *Futuhat al-Qudsiyyah*), Musthafa al-Bakri (*al-Wasiyah al-Jaliyah*, *Hidayah al-Ahbab*, *Risalah al-Suhbah*, *Bulugh al-Maram fi Khalwati Ahl al-Syam*, *Nazm al-Qiladah*, *al-Manhal al-'Azib* dan *syarah mengenai tauhid al-Afal, asma'*, sifat dan zat), Abdullah al-Haddad (*al-Nashaih al-Diniyyah*, *Ithaf al-Sa'il*, *al-Fusul al-'Ilmiyyah*, *Risalah al-Mu'awanah* dan *al-Da'wah al-Tammah*) dan Abd al-Qadir al-Jaylani (*al-Sayr wa al-Suluk*). *Ibid.*, h. 28-29.

Fathani menerjemahkan *Bidayah al-Hidayah* dan *Minhaj al-'Abidin* (1240 H). Kitab-kitab ini sebagaimana disebutkan sebelumnya merupakan kitab-kitab tasawuf yang banyak dipelajari oleh masyarakat Banjar hingga kini. Diduga kuat kitab-kitab tasawuf versi al-Ghazali dan beberapa versi terjemah al-Falimbani dan al-Fathani terhadap karya al-Ghazali sudah beredar dan diajarkan di sejumlah pengajian di Kalimantan Selatan pada abad ke-19.

Kehadiran karya-karya al-Falimbani dan Daud al-Fathani di abad ke-19 tidak lepas dari jasa para haji dan penuntut ilmu di Haramain. Kalangan keturunan al-Banjari, dapat diduga memiliki peran besar membawa karya-karya al-Falimbani dan Daud al-Fathani ke tanah Banjar pada abad itu. Syahabuddin anak dari al-Banjari memiliki guru yang sama dengan Daud al-Fathani, yaitu Syekh Ahmad Marzuqi. Pertemuan antara Syahabuddin dan Daud al-Fathani tidak hanya sebatas sama-sama sebagai murid dari guru yang sama, tetapi juga hubungan antara guru dan murid. Daud al-Fathani juga adalah guru dari Syahabuddin. Dari Syahabuddin inilah dapat diduga karya-karya Daud al-Fathani dibawa ke tanah Banjar.¹⁰⁵

Faktor berikutnya yang cukup menentukan adalah adanya penyalinan karya-karya Daud al-Fathani. Menurut Shaghir Abdullah, karya-karya al-Fathani yang berbahasa Melayu tersebar luas di Asia Tenggara walaupun di zaman al-Fathani hidup masih dalam bentuk tulisan tangan, belum ada yang dicetak. Orang-orang yang ingin memiliki

¹⁰⁵ Dalam daftar murid Daud al-Fathani yang dibuat oleh Muhd. Shaghir Abdullah, nama Syahabuddin memang tidak disebutkan namun sangat logis jika ditafsirkan bahwa pertemuan mereka pasti terjalin dalam bentuk hubungan guru-murid. Tentang Ahmad Marzuqi sebagai guru keduanya dan daftar murid al-Fathani Lihat Muhammad Shaghir Abdullah, *Syeikh Daud bin Abdullah Fathani Penulis Islam Produktif Asia Tenggara*, (Solo: CV Ramadhani, 1987), h. 32 dan 38.

karya-karya al-Fathani harus mengupah penyalin naskah untuk menyalinnya. Al-Fathani sendiri memiliki sejumlah penyalin naskah yang memudahkan orang-orang yang ingin mendapatkan karyanya.¹⁰⁶ Kehadiran percetakan juga turut membantu penyebaran karya al-Fathani secara luas. Karya-karyanya pada masa itu dicetak di al-Amiriyah Makkah, percetakan al-Musthafa wa Awladuh dan Isa al-Babiy al-Halabi Mesir. Percetakan inilah yang membantu penyebaran kitab ini di Nusantara melalui para pengunjung Makkah al-Mukarramah.¹⁰⁷

Karya tasawuf al-Falimbani di Asia Tenggara telah menyebar pada awal abad ke-19. Sejumlah naskah salinan tangan menjadi bukti tentang penyebaran ini.¹⁰⁸ Apalagi karya al-Falimbani yang sangat terkenal dan banyak dikaji oleh masyarakat Banjar, yaitu *Hidayah al-Salikin* dan *Siyar al-Salikin* telah dicetak pada akhir abad ke-19. *Hidayah al-Salikin* di cetak di Mekkah (1870 dan 1885 M) dan di Bombay (1895), sementara *Siyar al-Salikin* dicetak di Mekkah (1888-1889 M) dan di Mesir (1893 M).

Perlu dicatat bahwa kehadiran karya-karya sufisme al-Falimbani sebagai bagian referensi intelektual sufisme di kalangan masyarakat Banjar tidak menunjukkan bahwa sufisme masyarakat Banjar sepenuhnya berada dalam sufisme al-Ghazali dan menyingkirkan sufisme Ibnu Arabi yang masih kuat pada abad ke-18. Tetapi sebagaimana spirit sufisme al-Falimbani yang bertendensi melakukan rekonsiliasi sufisme al-Ghazali dan Sufisme Ibnu Arabi

¹⁰⁶ *Ibid.*, h. 25.

¹⁰⁷ *Ibid.*, h. 47.

¹⁰⁸ Terdapat salinan kitab *Siyar al-Salikin* karya al-Falimbani di Nusantara yang ditulis oleh Abdussamad bin Thalib (orang Aceh) tahun 1830 dan ada pula salinan kitab ini yang dilakukan pada tahun 1857 oleh Muhyad bin al-Khatib Nur Qa'im al-Jawi al-Cianjuri. Lihat Erawadi, *Tradisi, Wacana dan Dinamika Intelektual Islam Aceh Abad XVIII dan XIX*, (Jakarta: Departemen Agama RI, 2009), h. 205 dan Quzwain, *Mengenal Allah*, h. 29.

dalam karya-karyanya, dapat dipastikan bahwa masyarakat Banjar juga terpengaruh dengan model pemikiran sufistik rekonsiliasi seperti ini. Kesenambungan kajian terhadap karya sufisme al-Falimbani menunjukkan kesenambungan sufisme rekonsiliasi di kalangan masyarakat Banjar.

Penelitian Quzwain terhadap sufisme al-Falimbani menghasilkan gambaran sebagai berikut:

Penerjemahan dua kitab tersebut tidak berarti bahwa al-Falimbani adalah pengikut al-Ghazali yang menyebarkan ajaran-ajarannya tanpa perubahan. Dalam *Sair al-Salikin* yang dikatakan terjemahan dari *Lubab Ihya Ulumiddin* itu, inti ajaran wahdatul wujud Ibnu Arabi tersebut dimasukkan juga, karena menurut dia ajaran itu pada hakikatnya sama dengan intisari ma'rifah yang merupakan tujuan akhir dalam tasawuf al-Ghazali. Tokoh sufi Melayu abad ke-18 Masehi ini mengemukakan suatu sistem ajaran tasawuf yang merupakan penyesuaian antara inti ajaran wahdatul wujud Ibnu Arabi dan prinsip-prinsip ajaran-ajaran al-Ghazali. Dalam kitab *Sair al-Salikin*, alam semesta ini sebagai penampakan lahir (tajalli) Allah, yang mencapai kesempurnaannya pada manusia-insan kamil, seperti yang dibicarakan oleh Ibnu Arabi, tetapi Allah itu bisa juga dikenal secara langsung, sebagai esensi mutlak yang berada dibalik dan di atas segala sesuatu, dengan pandangan batin yang menurut al-Ghazali adalah puncak ma'rifah kesufian yang tertinggi. Manusia sempurna-insan kamil-menurut ajaran yang dikemukakan oleh al-Falimbani ialah manusia yang sudah memandang hakikat yang Maha Esa itu dalam fenomena alam yang serba ganda ini, tetapi hal itu hanya dicapai oleh mereka yang telah melewati tingkat ma'rifah tertinggi itu, telah memandang Allah sebagai esensi mutlak.

Dengan demikian, inti ajaran dua tokoh sufi tersebut diletakkannya sebagai dua tingkatan pengalaman kesufian yang berbeda tetapi saling lengkap melengkapi, yang harus dicapai keduanya oleh seorang sufi.¹⁰⁹

Dengan kondisi seperti ini, kalangan elite muslim Banjar yang menjadikan karya al-Falimbani sebagai referensi intelektual mereka di bidang tasawuf sebenarnya tetap mempertahankan ajaran Ibnu Arabi. Karena itu, tidak mengherankan jika ajaran Nur Muhammad dan martabat tujuh merupakan dua konsep sufisme falsafi tetap eksis hingga kini. Apalagi selain al-Falimbani, Daud al-Fathani dan Nafis al-Banjari sebagaimana yang dikemukakan oleh Shagir Abdullah sama-sama mengajarkan konsep martabat tujuh.¹¹⁰

Kehadiran al-Banjari dan karya para sahabatnya di Kalimantan Selatan menandai berkembangnya neosufisme di kalangan masyarakat Banjar sejak akhir abad ke-18. Inilah awal mula tumbuh suburnya ajaran tasawuf sunniy berorientasi neosufisme menggantikan posisi dominan tasawuf falsafi. Al-Banjari sendiri merupakan ulama yang paling bertanggung jawab dan menentukan perubahan orientasi dari tasawuf falsafi ke neosufisme di Kalimantan Selatan. Sebagaimana diketahui, sosok al-Banjari sebagai seorang sufi yang menjadi khalifah tarekat Sammaniyyah merupakan pakar fiqih Islam dan ilmu Falak yang tidak adaandingnya pada masa itu. Ia memiliki kecenderungan yang kuat memproduksi pemikiran pada aspek syariah. Bahkan sisi kefaqihannya lebih menonjol terlihat daripada sisi sufismenya. Ini melahirkan keseimbangan antara kecenderungan sufistik dan kecenderungan formalistik di kalangan masyarakat Banjar pada saat itu.

¹⁰⁹ Quzwain, *Mengenal Allah*, h. 141.

¹¹⁰ Menurut Hawash Abdullah ajaran martabat tujuh dari al-Falimbani dapat dilihat pada *Siyar al-Salikin* jilid II, sedangkan ajaran martabat tujuh Daud al-Fathani dapat dilihat pada *Manhal al-Shafi*. Menurutnya, ajaran martabat tujuh yang dikemukakan oleh kedua ulama Asia Tenggara ini sama benar dengan martabat tujuh yang diajarkan oleh Muhammad Nafis al-Banjari. Lihat: Hawash Abdullah, *Perkembangan Ilmu Tasawuf dan Tokoh-tokohnya di Nusantara*, (Surabaya, al-Ikhlash, t.th.), h. 117-118. Mengenai ajaran martabat tujuh al-Falimbani dapat dilihat pada Quzwain, *Mengenal Allah*, h. 46-51.

Pada abad ke-19, keberlangsungan pemikiran neosufisme yang diproduksi melalui karya tulis yang dihasilkan oleh ulama Banjar tampaknya sulit ditemukan. Dari beberapa risalah tasawuf yang ditulis oleh ulama Banjar yang dapat ditemui pada saat ini, belum ditemukan adanya risalah tasawuf yang ditulis pada abad ke-19. Ini memunculkan spekulasi bahwa pada abad ke-19 belum ada risalah tasawuf yang diproduksi oleh ulama Banjar dan ini berarti pula pemikiran tasawuf ulama Banjar pada saat itu tidak didokumentasikan dalam bentuk tulisan. Kita bisa menduga bahwa ulama Banjar pada saat itu hanya menggunakan kitab atau risalah yang sudah ada, baik yang berasal dari karya ulama Timur Tengah (berbahasa Arab) dan Asia Tenggara (misalnya, karya al-Falimbani dan al-Fathani) atau kitab tasawuf yang ditulis ulama Banjar pada abad ke-18 (seperti *al-Durr al-Nafis* dan beberapa terjemah risalah tasawuf seperti *Fath al-Rahman*). Kita bisa juga menduga bahwa walaupun ada pemikiran tasawuf ulama Banjar yang ditulis, bisa jadi tidak menyebar dan tersimpan untuk kalangan sendiri.

Kalau keberadaan risalah atau kitab tasawuf karya ulama Banjar yang memiliki corak pemikiran neosufisme pada abad ke-19 sulit dilacak, pada abad ke-20 produksi risalah tasawuf semacam itu mulai bermunculan. Pada awal abad ke-20 memang pemikiran ulama Banjar di bidang tasawuf bercorak neosufisme (rekonsiliasi) yang ditulis pada sebuah risalah masih langka. Baru pada pertengahan abad ke-20 muncul karya tasawuf yang mewakili trend ini, di antaranya adalah *Nûr al-Ârifîn fi Tahqîq Ma'rifah Rabb al-Âlamîn* (1957) karya Bashari bin Ali Hamid ulama Banjar asal Sungai Tabukan Alabio.

Paruh kedua abad ke-20, Rafi'ie Hamdi menulis pemikiran tasawuf sunniynya pada tiga buah diktat yang berjudul *al-Asas ila Thariq al-Haqq: Menuju Jalan*

Kebenaran (tiga jilid) diktat ini diterbitkan tahun 1985 (jilid I) dan tahun 1988 (jilid II dan III). *Al-Asas* merupakan kumpulan ceramah yang disampaikan sejak tahun 1972-1987 di Majelis Taklim LPKDP Banjarmasin. Rafi'ie Hamdi hampir secara keseluruhan lebih menitikberatkan pemaparan tasawufnya pada aspek amal-ibadah, akhlak dan kesucian diri serta kedekatan spiritual kepada Allah. Namun Rafi'ie Hamdi juga memiliki kecenderungan neosufis, yakni masih menerima beberapa pemikiran tasawuf yang filosofis. Misalnya, ia menulis tentang tauhid sufistik sebagaimana yang diajarkan oleh Muhammad Nafis al-Banjari dan Abdurrahman Shiddiq al-Banjari, yaitu *tawhid al-af'al*, *tawhid al-asma'*, *tawhid al-shifat*, dan *tawhid al-dzat* serta formula *syuhud al-wahdah fi al-kasrah* dan *syuhud al-katsrah fi al-wahdah*. Namun dalam menguraikan konsep-konsep ini, Rafi'ie Hamdi memberi interpretasi yang mudah diterima oleh orang awam.

Selain tetap bertahannya pemikiran tasawuf rekonsiliasi atau neosufisme secara luas sepanjang abad ke-20, abad ke-20 juga memperlihatkan adanya kecenderungan lahirnya tasawuf sunniy yang murni lepas dari pengaruh tasawuf falsafi. Tasawuf ini lebih memfokuskan diri pada persoalan akhlak dan amaliah serta dalam beberapa hal cenderung kritis dan anti terhadap tasawuf falsafi.

Kecenderungan ini berawal dari mulai lahirnya sejumlah risalah tasawuf yang lebih banyak mengupas masalah akhlak dan amal walaupun penulisnya tidak secara otomatis adalah sufi sunniy yang anti tasawuf falsafi. Pada awal abad ke-20 karya tasawuf seperti ini dapat dilihat pada karya Muhammad Khalid yang berjudul *Risalah Tafakkur* (1939), *Risalah Nur min al-Sama'* (1940) dan satu risalah kecil berjumlah lima halaman tanpa

nama. *Risalah Tafakkur* yang ditulis oleh Khalid merupakan risalah yang isinya dipengaruhi oleh ajaran al-Ghazali tentang tafakkur dalam *Ihya'*. Pada risalah ini Khalid menganjurkan untuk bertafakkur pada lima hal: (1) bertafakkur mengenai ayat-ayat Allah; (2) bertafakkur mengenai segala nikmat Allah; (3) bertafakkur mengenai janji-janji baik (*wa'ad*) Allah; (4) bertafakkur terhadap janji-janji berupa ancaman (*wa'id*) Allah; dan (5) bertafakkur terhadap kekurangan-kekurangan diri.¹¹¹

Pada paruh kedua abad ke-20 terdapat beberapa karya tasawuf ulama Banjar yang lebih banyak menekankan sisi akhlak. Pada dekade 1970-an dan 1980-an, penulis tasawuf sunniy yang cukup produktif adalah Muhammad Sarnie al-Alabiy. Dia menulis beberapa risalah tasawuf yang banyak dikaji di berbagai pengajian agama di Kalimantan Selatan, yaitu *Mabadi 'Ilm al-Tasawuf* (1973), *Tuhfah al-Raghibin* (1975), *al-Bahjah al-Mardhiyyah* (1980), dan *Futuh al-'Arifin* (1983). Risalah *Mabadi 'Ilm al-Tasawuf* merupakan representasi pemikiran sufisme al-Ghazali karena risalah ini banyak mengutip atau bahkan merupakan hasil terjemah ringkas dari kitab *Bidayah al-Hidayah* karya al-Ghazali. Risalah *Tuhfah al-Raghibin* sebenarnya juga merepresentasikan pemikiran tasawuf sunniy karena merupakan terjemah dari *matan Hidayah al-Adzkiya` ila Thariq al-Awliya`* karya al-Malibari dan penjelasannya diambil dari dua *syarh*-nya yaitu *Kifayah al-Atqiya`* (Sayyid Bakri) dan *Salalim al-Fudhala* (Nawawi al-Bantani). Ketiga ulama ini (al-Malibari, Sayyid Bakri dan al-Bantani) adalah ulama yang memiliki orientasi ortodoksi yang kuat karena mereka memiliki penguasaan fiqih yang baik bahkan

¹¹¹ Muhammad Khalid, *Risalah Tafakkur*, (Martapura: Majelis Taklim Sabilul Anwar al-Mubarak, t.th.), h. 2.

menulis karya di bidang fiqih yang terkenal. Risalah *Futuh al-'Arifin* merepresentasikan pemikiran Ibnu Athaillah al-Sakandari, karena risalah ini merupakan terjemah dari kitab *Hikam* dilengkapi dengan *syarh* ringkas dari Sarnie. Risalah *al-Bahjah al-Mardhiyyah* merupakan risalah yang secara keseluruhan memaparkan akhlak atau adab dalam agama, baik menyangkut sifat-sifat yang terpuji dan tercela maupun hal-hal yang berkaitan dengan etika pergaulan. Risalah ini sendiri merupakan hasil terjemah dari kitab berbahasa Arab yang tidak disebut sumber dan pengarangnya.

Di antara beberapa karya Muhammad Sarnie di atas, hanya *Futuh al-'Arifin* yang merupakan risalah tasawuf yang lebih sulit dan lebih filosofis dibanding yang lainnya. Menyadari hal itu, Sarnie memberi beberapa catatan 'peringatan' kepada pembaca karyanya itu. Catatan seperti ini tidak dilakukan Sarnie pada karyanya yang lain.

Peringatan pertama yang dikemukakan oleh Sarnie adalah agar pengkaji tidak langsung menyalahkan pernyataan yang ada dalam kitab *Hikam* jika ada yang terkesan menyalahi hukum syariat. Menurut Sarnie, pernyataan itu memiliki makna dan tafsir tertentu di kalangan *awliya'*. Pengkaji jangan meniru atau mengikuti amal perbuatan mereka yang tampak agak menyalahi syariat karena belum cocok dengan tingkatan pembaca.¹¹²

Peringatan kedua adalah agar pengkaji harus terlebih dahulu membedakan makna itikad dan makna *syuhud*. Menurut Sarnie, itikad (akidah) adalah kepercayaan yang tersimpul dalam hati tanpa ada syak, *zhann* dan waham, sesuai dengan kebenaran dan terbit dari dalil akal. Sementara *syuhud* menurut Sarnie adalah pandangan hati

¹¹² Muhammad Sarnie, *Futuh al-'Arifin fi Bayan A'mal al-Salikin wa al-Washilin Ila Allah Ta'ala*, (Banjarmasin: Toko Buku Murni, 1983), h. 5-6.

seseorang kepada sesuatu hingga ia lupa dengan sesuatu yang lain karena asyiknya kepada yang disaksikannya. Itikad tidak hilang karena tidur atau sibuk dengan urusan lain, sementara *syuhud* akan hilang jika mengingat sesuatu yang lain. *Syuhud* tidak akan mengubah itikad meskipun dalam kondisi yang meningkat tinggi. Perbedaan lainnya adalah itikad dipelajari dalam ilmu tauhid dan jika tersimpul kepercayaan kepada Allah dan Rasul maka seseorang telah beritikad, sementara *syuhud* adalah mengamalkan ilmu tauhid yang telah diitikadkan.¹¹³

Peringatan ketiga, *Futuh 'Arifin (Hikam)* tidak lagi membicarakan masalah *'aqa`id* (akidah) tetapi lebih banyak membahas tentang *syuhud*. Di sini Sarnie mengingatkan agar hal ini jangan diartikan bahwa para wali tidak memerlukan ilmu tauhid dan ilmu syariat. Pengetahuan para wali tentang ilmu-ilmu itu sudah lebih dari cukup dan mereka adalah orang-orang yang kuat mengerjakan ibadah yang berat-berat menurut ukuran nafsu seseorang.¹¹⁴

Ketiga peringatan Sarnie di atas menunjukkan bahwa seseorang tidak diperkenankan secara apriori langsung menyalahkan pernyataan-pernyataan sufi yang memiliki otoritas. Mereka yang tidak paham jangan mengikuti begitu saja perilaku sufi. Kedua, seseorang jangan menghukumi atau menghakimi pernyataan-pernyataan sufi dengan perspektif teologi (ilmu *'aqa`id*) karena sufi lebih banyak berbicara dalam perspektif *syuhud*-nya, sementara antara perspektif teologi dan *syuhud* memiliki perbedaan epistemologis. Ketiga jangan ada penilaian bahwa para sufi itu meremehkan akidah dan syariah, karena sebenarnya mereka telah menguasai dan

¹¹³ *Ibid.*, h. 6.

¹¹⁴ *Ibid.*, h. 6-7.

mengamalkannya, bahkan melampauinya. Di sini Sarnie menuntut pembaca karyanya untuk melakukan ‘pembacaan’ yang tepat terhadap statemen para sufi. Dia tidak menginginkan adanya penilaian yang keliru akibat penggunaan perspektif yang tidak tepat dalam ‘membaca’ karya sufi.

Sarnie sebagaimana ulama Banjar pada umumnya sangat menekankan pentingnya perpaduan antara ilmu tauhid, fiqh dan tasawuf. Dia memperingatkan kepada penuntut ilmu untuk tidak terpengaruh dengan pernyataan orang-orang yang mengabaikan tauhid dan fiqh karena mementingkan unsur hakikat. Dia mengatakan:

Kalau orang berkata, kita tidak usah belajar ilmu tauhid atau ilmu fiqh karena ilmu itu adalah kulit saja, carilah isinya tuntutan ilmu hakikat, ilmu rahasia. Perkataan seperti itu membawa kepada kufur, karena ia meremehkan ilmu syariat yang diwajibkan Tuhan mempelajarinya. Dan dia tidak mengerti bahwa ilmu tauhid itu adalah ilmu hakikat, ilmu untuk mengetahui kebenaran itikad dan kepercayaan kepada Allah Ta’ala.¹¹⁵

Statemen Sarnie di atas memperlihatkan sikap ortodoksi yang kuat. Sikap seperti ini tidak mengherankan, karena dia memiliki penguasaan yang baik terhadap ilmu tauhid, fiqh dan tasawuf. Apalagi dia memiliki karya intelektual pada semua bidang ilmu keislaman itu. Sebenarnya ini merupakan sikap umum di kalangan ulama Banjar. Sarnie hanyalah salah satu sampel dari gejala umum itu. Selain itu, walaupun dia ‘di permukaan’ merepresentasikan trend tasawuf sunniy, beberapa indikasi menunjukkan bahwa dia tidak anti terhadap tasawuf falsafi terutama jika dilihat dari *Futuh al-‘Arifin*-nya yang cenderung filosofik.

¹¹⁵ Teks diubah dari Arab-Melayu ke huruf Latin. *Ibid.*, h. 6-7.

Selain Sarnie, karya intelektual dalam bidang tasawuf beraliran sunniy dalam versi al-Ghazali banyak juga ditulis oleh Muhammad Bachiet, ulama karismatik asal Barabai pemimpin tarekat 'Alawiyyah. Beberapa karya tasawufnya merupakan hasil terjemah dari kitab atau bagian dari kitab al-Ghazali dan juga karya al-Haddad. Di antara karyanya adalah *Memperbaiki diri* (terjemah *Nashâ`ih al-Dîniyyah* karya al-Haddad), *Nur al-Muhibbin* (1990), *Ilmu dan Hikmah (Menuju Kesempurnaan Diri)*, *Kitab al-Ikhlas* (terjemah bagian *Ihyâ`*), *Rawdhah al-Thalibin 2* Jilid (terjemah karya al-Ghazali dengan judul yang sama), *Kitab al-Tafakkur* (terjemah bagian *Ihyâ`*), *Kitab al-Tawbah 2* Jilid (terjemah bagian *Ihyâ`*), *Kitab al-Shalah 2* Jilid (terjemah bagian *Ihyâ`*), *Jalan Keridhaan* (terjemah kitab *Minhaj al-'Abidin*) dan *Adab al-Kasb* (disadur dari bagian dari *Ihyâ`*). Dari beberapa karyanya ini, pemikiran sufisme Muhammad Bachiet jelas dipengaruhi oleh al-Ghazali dan al-Haddad, dua nama sufi sunniy yang sangat populer dan dihormati di kalangan ulama Banjar.

Pemikiran sufisme sunniy berikutnya direpresentasikan oleh karya Abdul Aziz Syarbini (ulama Kandangan) yang berjudul *Dhiya' al-Din al-Islami* (1995/1997). Kitab ini memuat banyak hal mulai dari materi tauhid, fiqih dan tasawuf hingga paparan mengenai sejumlah faedah dan amalan. Namun, unsur sufismenya jauh lebih dominan dibanding unsur materi yang lain. Kesan bahwa buku ini memuat 'aneka hidangan' dapat dilihat pada isi kedua jilid buku ini di mana selain masalah tasawuf, Syarbini juga mengupas masalah-masalah fiqih yang lazim hingga masalah fiqih khilafiyah seperti sampainya bacaan, memukul *tarbang*, dan *hilah*. Dia juga menyajikan berbagai amalan atau faedah, termasuk masalah penentuan

tanggal baik dan tanggal sial dalam satu bulan yang disandarkan pada riwayat Ja'far al-Shadiq.¹¹⁶

Pada bagian awal bukunya, pemikiran sufisme Syarbini menekankan pentingnya perpaduan antara syariat, tarikat dan hakikat. Baik pengabaian syariat maupun pengabaian hakikat keduanya tidak dibenarkan. Menurutnya, syariat berarti mengerjakan segala perintah dan meninggalkan segala larangan Allah, sedang hakikat adalah pandangan batin bahwa hakikat segala sesuatu semuanya itu adalah perbuatan Allah.¹¹⁷ Pernyataan terakhir ini menunjukkan bahwa dia menerima tasawuf model *al-Durr al-Nafis*. Hanya saja dia tidak memberikan penjelasan lebih jauh tentang hal ini. Yang jelas, secara tekstual, basis sufisme Syarbini tampaknya dilandasi oleh tauhid, adab, sifat shiddiq, dan berbagai amaliyah seperti membaca Alquran, wirid, zikir dan amaliyah yang mengandung faedah tertentu.¹¹⁸

Pada bagian kedua bukunya, meski kurang sistematis, Syarbini secara dominan mengemukakan tentang akhlak-akhlak terpuji (taat lahir dan batin) dan tercela (maksiat lahir dan batin).¹¹⁹ Pada bagian ini pemaparannya mengikuti model *Hidayah al-Salikin*-nya al-Falimbani meski tidak identik.

Corak pemikiran sufisme Syarbini sebagaimana diungkapkannya dalam karyanya ini menunjukkan bahwa sufisme harus dilengkapi dengan basis syariah dan akidah yang kuat. Penekanan sisi akhlaki sufismenya dapat dilihat dari bahasannya mengenai akhlak atau sifat terpuji dan akhlak tercela (maksiat lahir dan batin), sedang sisi amali

¹¹⁶ Lihat Abdul Aziz Syarbini, *Dhiya' al-Din al-Islami Jilid II*, (Kandangan: Toko Sahabat, 1997).

¹¹⁷ *Ibid.*, Jilid 1, h. 3-4.

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ *Ibid.*

sufismenya dapat dilihat dari bahasannya mengenai berbagai ibadah dan amaliah (bacaan Alquran, salawat, doa, wirid dan zikir) berikut dengan faidah-faidahnya. Sisi falsafi atau nazhari pemikiran sufistiknya hampir tidak terlihat walaupun ia menulis tentang hakikat atau unsur manusia tetapi dia tidak membahasnya secara filosofik.¹²⁰ Walaupun hampir tidak menyebut nama al-Ghazali, jelas sistematika tasawufnya memperlihatkan bahwa Syarbini juga dipengaruhi oleh sufisme al-Ghazali.

Beberapa karya intelektual ulama Banjar di bidang tasawuf yang telah dikemukakan di atas menunjukkan bahwa basis pemikiran tasawuf sunniy ulama Banjar tidak bisa dilepaskan dari pengaruh kuat dari sufisme al-Ghazali. Pengaruh al-Ghazali pada sejumlah karya maupun referensi intelektual elite muslim Banjar dapat dilihat dari beberapa jalur: (1) melalui karya al-Ghazali sendiri terutama *Minhaj al-'Abidin* dan *Ihya`* yang dikaji di pesantren dan majelis taklim, (2) melalui sejumlah *syarah* kitab tasawuf al-Ghazali seperti *Maraqī al-'Ubudiyyah* (*syarah Bidayah al-Hidayah*) dan *Siraj al-Thalibin* (*syarah Minhaj*) yang dikaji kalangan pesantren dan majelis taklim; (3) melalui terjemah secara utuh, sebagian, dan saduran dari karya al-Ghazali seperti *Hidayah al-Salikin* dan *Siyar al-Salikin* karya al-Falimbani, *Minhaj al-Abidin Melayu* karya Dawud al-Fathani, *'Ilm al-Tasawuf* karya Muhammad Sarnie (terjemah ringkas dari kitab *Bidayah al-Hidayah*) dan *Irsyad al-Awlad min Ayyuha al-Walad* karya Muhammad Syukri Unus (terjemah dari kitab *Ayyuha al-Walad*), dan (4) melalui karya-karya tasawuf yang dipengaruhi oleh sufisme al-Ghazali seperti *Risalah al-Mu'awanah* dan *Nasha`ih al-Diniyyah* (al-Haddad), *Hidayah al-Adzkiya` ila Thariq*

¹²⁰ Syarbini membahas beberapa unsur manusia seperti ruh, jasad, akal, nafsu dan qalb. Lihat jilid II, *Ibid.*, h. 3, 10, 14, 88 dan 159.

al-Awliya` (Zayn al-Dîn al-Malîbârî) berikut dengan beberapa *syarah*-nya seperti *Kifayah al-Atqiya`* dan *Salalim al-Fudhala`* yang banyak dikaji di pesantren.

2. Neosufisme dan Kontribusi Sufi lainnya

Selain al-Ghazali, sebenarnya ada tiga nama yang paling populer dan sering disebut-sebut sebagai ‘imam’ tasawuf sunniy elite muslim Banjar, yaitu al-Haddad, Ibnu Athaillah, dan al-Qusyairi. Dari nama-nama ini, al-Ghazalilah yang terbesar dan luas pengaruhnya, menyusul Ibnu Athaillah dan al-Haddad. Nama al-Qusyairi memang jarang disebut. Ini disebabkan karena belum ada elite muslim Banjar yang menulis atau menerjemahkan karya-karyanya secara langsung sehingga namanya kurang muncul ke permukaan. Karya al-Qusyairi sendiri, yaitu *Risalah al-Qusyairiyah* merupakan salah satu kitab yang banyak dikaji oleh kalangan terpelajar di masyarakat Banjar, tidak hanya di pesantren tetapi juga perguruan tinggi.

Perlu ditegaskan bahwa para ulama Banjar yang hanya menulis karya tasawuf yang bersumber dari sufisme al-Ghazali, al-Haddad atau al-Qusyairi saja tidak serta merta langsung dapat diklaim sebagai penganut sufisme sunniy yang murni. Bisa jadi dia adalah penganut sufisme rekonsiliasi, tetapi tidak pernah menulis atau menyinggung tasawuf falsafi dalam karya-karya tasawuf mereka. Kesulitan ini terjadi karena kemungkinan pada satu sisi, mereka tidak ingin menulis dan mengajarkan tasawuf falsafi secara terbuka. Tasawuf falsafi bisa jadi ‘terbungkus’ dalam lapisan sufisme sunniy yang berada pada lapis permukaan. Dengan demikian, sampai di sini belum ada ulama Banjar yang dapat diklaim secara jelas sebagai penganut sufisme sunniy yang melepaskan diri sama sekali dengan tasawuf falsafi.

C. Pemikiran Tasawuf Sunny Murni (Akhlaqi- 'Amali)

Tasawuf sunniy murni adalah model tasawuf yang murni didasarkan pada ajaran Islam, yaitu ajaran tasawuf yang didasarkan pada Alquran, hadis dan praktik salaf al-shalih. Tasawuf model ini menerima rumusan sufistik dari ulama sufi yang dianggap memegang ortodoksi dengan kuat semisal al-Ghazali. Bagaimana ciri-ciri tasawuf sunniy yang murni menurut elite muslim Banjar, berikut ini ulasannya.

1. Tasawuf Sunniy Perspektif Tokoh Muhammadiyah

Pemikiran tasawuf sunniy yang benar-benar melepaskan diri dari tasawuf falsafi secara jelas dapat diidentifikasi dari kalangan elite Muhammadiyah. Salah satu ulama dan tokoh terpenting Muhammadiyah yang memproduksi pemikiran tasawuf sunniy adalah Gusti Abdul Muis. Gusti Abdul Muis menulis pemikiran tasawuf sunniy-nya dengan judul *Mengenal Jalan ke-Tasawuf* (dua jilid) diterbitkan tahun 1988. Buku ini merupakan kumpulan ikhtisar kuliah subuh yang disampaikan dari tahun 1980-1983 di Masjid al-Rahman dan al-Jihad Banjarmasin.

Pemikiran tasawuf Gusti Abdul Muis lebih menyandarkan dirinya pada Alquran, hadis, dan pernyataan sahabat dan salaf al-shalih dan para ulama sunniy (termasuk Ibnu Taymiyyah). Walaupun dia mengupas beberapa konsep tasawuf seperti *thariqat*, hakikat, ma'rifah, nur, dan *muraqabah*, dia sama sekali tidak memberikan interpretasi filosofis terhadap konsep-konsep itu. Meski ia menyebut beberapa pernyataan sufi seperti: *عرفت ربي بربي* dan *لا يعرف الله الا الله*, namun ia menginterpretasikan keduanya dengan perspektif

ortodoksi yang kuat, bahwa mengenal Allah haruslah melalui jalan wahyu, di mana Allah menerangkan tentang diri-Nya, sifat-sifat-Nya dan asma-asma-Nya kepada hamba-Nya.¹²¹ Dengan demikian, pernyataan pertama dimaknai: “aku mengenal Tuhanku melalui (wahyu) Tuhanku” dan pernyataan kedua: Tidak ada yang mengenal Allah melainkan Allah (yang memperkenalkan diri-Nya [asma dan sifat-Nya] melalui wahyu). Interpretasi seperti ini berbeda dengan interpretasi yang sering diberikan oleh para sufi falsafi.

Pernyataan dan ulasan Muis dalam karya tasawufnya, menunjukkan bahwa dia menganut sufisme salaf. Walaupun begitu, pada sisi yang lain, dia mengakui bahwa perumus sufisme sunniy yang paling berjasa adalah al-Ghazali. Al-Ghazalilah menurutnya yang telah membawa tasawuf ke sumbernya (Alquran) dan membawa kembali tasawuf kepada Islam. Dia berhak diberi gelar pencipta dan pembina tasawuf Ahlussunnah (tasawuf sunniy).¹²²

Muis memiliki pengertian sendiri mengenai makna tasawuf sunniy. Menurutnya, tasawuf sunniy adalah tasawuf yang bersumber dari Alquran, sunnah, serta contoh teladan dari sahabat dan tabiin. Tasawuf sunniy merupakan tasawuf akhlak amaliah yang bebas dari paham mistik dalam bentuk apapun.¹²³ Rumusan makna tasawuf sunniy dari Muis ini tidak memberi tempat adanya interpretasi mistis dan filosofis dalam tasawuf.

¹²¹ Gusti Abdul Muis, *Mengenal Jalan ke-Tasawuf*, (Banjarmasin: Pengajian Masjid al-Rahman dan al-Jihad, 1988), h. 40

¹²² Muis, *Mengenal Jalan*, Jilid II, h. 96-97.

¹²³ *Ibid.*, h. 105.

2. Rumusan Mengenai Ciri Tasawuf Sunniy

Pernyataan Muis di atas, dapat dijadikan sebagai salah satu indikator penganut tasawuf sunniy yang melepaskan diri dari tasawuf falsafi. Indikator lainnya dapat dilihat dari Hasil *Seminar Pengajian Tasawuf di Kalimantan Selatan* (1985) yang memperlihatkan beberapa ciri ajaran dari tasawuf sunniy, di antaranya adalah: (1) Ada perbedaan yang tegas antara khaliq dan hamba; (2) bersumber dari Alquran, hadis, amaliah sahabat dan tabiin tanpa memberikan perluasan secara spekulatif-filosofik; (3) konsep *maqam* dan *ahwal* sebenarnya merupakan bentuk dari amal saleh dan akhlak yang tinggi; dan (4) *karamah* dan *ma'unah* bukan merupakan tujuan dan perhatian dari sufi; dan (5) Para sufi yang dianggap sebagai tokoh intelektual tasawuf sunniy adalah Hasan Baseri, Haris al-Muhasibi, Junaid al-Baghdadi, dan al-Ghazali.¹²⁴

Indikator berikutnya untuk mengetahui ciri-ciri kelompok ini adalah dari kitab yang digunakan sebagai sumber. Di kalangan elite muslim Banjar baik kalangan akademisi maupun ulama menyebutkan beberapa kitab *mu'tabar* dan *mu'tamad* yang dapat dijadikan referensi. Hasil rumusan *Seminar Pengajian Tasawuf di Kalimantan Selatan* misalnya merekomendasikan beberapa kitab yang dianjurkan, yaitu *Kifayah al-Atqiya'*, *Bidayah al-Hidayah*, *Taqrib al-Wushul*, *Minhaj al-'Abidin*, *Hidayah al-Salikin*, *Risalah al-Mu'awanah*, *Tanwir al-Qulub*, *Risalah al-Qusyairiyah*, *Hikam Syarh Ibnu Ubbad*, *Qut al-Qulub* dan *Ihya' 'Ulum al-Din*.¹²⁵ Kitab-kitab tasawuf ini dapat dibandingkan dengan kitab-kitab tasawuf yang dianjurkan oleh MUI HSU untuk dipelajari sebagai

¹²⁴ Tim Panitia, *Laporan Seminar Pengajian Tasawuf di Kalimantan Selatan*, (Banjarmasin: Fakultas Ushuluddin, 1985), h. 1-2.

¹²⁵ *Ibid.*, h. 2-3.

pengganti kitab-kitab tasawuf falsafi (seperti *al-Durr al-Nafis*), yaitu: *Maraqi al-'Ubudiyyah*, *Risalah al-Mu'awanah*, *Kifayah al-Atqiya*, *Minhaj al-'Abidin*, *Ihya' 'Ulum al-Din* dan *Penawar Bagi Hati* (bahasa Melayu).¹²⁶

Sejumlah ciri, tokoh dan kitab tasawuf akhlaqi-amali (sunnii) sebagaimana disebut di atas menunjukkan bahwa bagaimana pun unsur teoritik (*nazhariyyah*) dalam tasawuf sunniy tetap ada, tidak betul murni sebagai bentuk aplikasi akhlak dan aktivisme amal. Tetapi tasawuf sunniy seperti ini jelas berusaha melepaskan semua unsur-unsur kontroversial seperti *wahdah al-wujud*, *hulul*, *ittihad* dan sejenisnya. Ini berbeda dengan tasawuf rekonsiliasi (neosufisme) yang masih mempertahankan dan bahkan mendamaikan tasawuf al-Ghazali dengan tasawuf Ibnu Arabi. Salah satu indikator yang dapat dijadikan sebagai bukti kuat seseorang adalah penganut tasawuf sunniy murni tanpa unsur falsafi adalah selalu bersikap kritis bahkan menolak ajaran-ajaran model *wahdah al-wujud*, *ittihad*, *hulul*, martabat tujuh, Nur Muhammad dan sejenisnya.

Indikator ini misalnya dapat dilihat pada penulisan pemikiran tasawuf sunniy yang dikomunikasikan dalam bentuk puisi atau sajak. Puisi sufistik yang ditulis oleh Baginda Chaidir Abshar dengan judul *Sajak-sajak Sufi* (terbit tahun 1987) dapat ditampilkan sebagai contoh. Sajak-sajak sufistik yang ada di dalamnya mengungkapkan tentang Tuhan, manusia, dunia, kehidupan, perilaku manusia dan sebagainya. Puisi sufistik ini dapat dikategorikan sebagai puisi sufistik kritis karena banyak bait-bait puisi ini yang berisi kritik terhadap perilaku dan sikap manusia bahkan kritik terhadap tasawuf falsafi.

¹²⁶ MUI HSU, Kesimpulan Pandangan Majelis Ulama Hulu Sungai Utara, dokumen tidak diterbitkan, h. 9.

Kritik terhadap tasawuf falsafi misalnya dapat dilihat pada bait-bait puisi berikut:

... Sungguh sesat lagi menyesatkan ajaran mistik//
ungkapan orang-orang fasik dan zindiq// dalam
mendekatkan diri kepada Tuhan// mengambil bentuk
“ittihad”// bersatu hamba dengan Tuhannya// atau//
mencomot rupa “hulul”// ketuhanan menjelma ke dalam
diri manusia// atau// menyambar lukisan “wahdatul
wujud”// wujud makhluk menggambarkan Dzat Wujud
Allah// lahir dari ajaran// Manunggaling kawula lan
Gusti// bersatu hamba dengan Tuhannya atau
pantheisme// atau// Persatuan Atman dan Brahman//
terdapat dalam ajaran Hindu// hanya ada pada agama
musyrik// mempersekutukan Tuhan dengan makhluk-
Nya// ...¹²⁷

Kritik terhadap tasawuf falsafi juga dilontarkan pada puisinya yang lain, yaitu:

... Bagaimana jin dan manusia bisa menyombong/
/ mengatakan Tuhan dalam bajunya// khayalan Abu
Yadzid Bustami// dalam zuhudnya// persatuan dengan
hambanya// ittihad// atau// mengatakan Tuhan dalam
dirinya// angan-angan Husein bin Manshur al-Hallaj//
dalam zuhudnya// ketuhanan menjelma dalam jasad
manusia// hulul// atau// mengatakan wujud makhluk
merupakan dzat wujud Allah// ilusi Muhyiddin Ibnu
Arabi// dalam zuhudnya// setiap yang ada mempunyai
dua aspek// aspek luar sifat kemakhlukan// aspek dalam
sifat ketuhanan// makhluk dan khalik satu// ya makhluk
adalah Tuhan// ya Tuhan adalah makhluk// wahdatul
wujud sekuler orthodox// patheisme sekuler modern/
/ ketiganya// dianggap wali Allah dalam pengembaraan/
/ pada hal wali setan dalam penyamaran// ...¹²⁸

Untaian bait puisi di atas menunjukkan bahwa Abshar menilai beberapa konsep tasawuf falsafi seperti *ittihad*,

¹²⁷ Baginda Chaidir Abshar, *Sajak-sajak Sufi*, (Banjarmasin: Aulia, 1987), h. 44.

¹²⁸ *Ibid.*, h. 58-59.

hulul dan *wahdah al-wujud* merupakan ajaran tasawuf yang sesat dan menyesatkan. Ajaran itu tidak berasal dari Islam tetapi berasal dari agama Hindu.

Kritik Abshar melalui puisi sufistiknya diarahkan juga kepada para ‘pengemis intelektual’ yaitu para koruptor. Kritik terhadap koruptor pada era Orde Baru pada saat itu tergolong berani.

... maka lahirilah pengemis intelek// dalam kursi-
kursi orang berkuasa// dari meja-meja koruptor// dari
pena-pena manipulator// ulah dek rekomendasi// tidak
dilayani tahu sendiri// salah-salah dituduh subversif//
...¹²⁹

Abshar juga mengkritik orang-orang yang mencari keuntungan material dengan menjual agama untuk kepentingannya.

... paling celaka pengemis agama// menjual ayat
Tuhan sepanjang jalan// akhirnya menjadi dukun
penjual jimat// atau tukang dagang ramal masa depan/
/ memisalkan dirinya kaki tangan Tuhan// maka
merajalelalah kebodohan// ...¹³⁰

Abshar juga tidak lupa mengkritik pemikiran intelektual muslim yang dianggapnya terjangkau wabah sekuler.

... Berkoar sarjana sekuler// tidak ada tuhan selain
Tuhan// dapat jeweran ditambah kembangnya//
dikatakan tidak tuhan selain Tuhan sendiri// ulah
terjemahan “la ilaha illallah”.¹³¹

Kritik ini jelas diarahkan kepada Nurcholish Madjid yang melontarkan terjemahan kalimat *la ilaha illallah* dengan arti tiada tuhan selain Tuhan.

¹²⁹ *Ibid.*, h. 73.

¹³⁰ *Ibid.*, h. 73.

¹³¹ *Ibid.*, h. 75.

Pemikiran yang bermuatan sufistik dalam karya sastra *urang* Banjar sebenarnya cukup banyak. Salah satunya misalnya, syair sufisme akhlaki-amali karya Ibrahim Zuhri Mahfuz yang berjudul *Syair Penerang Hati Mengandung Nasehat dan Ibarat* yang terbit pada tahun 1957 M. Hanya saja, kajian tentang karya sastra keagamaan *urang* Banjar terutama yang memiliki muatan sufistik belum banyak dikaji. Padahal tanah Banjar merupakan salah satu pusat berkembangnya karya sastra Melayu yang bercorak keagamaan.¹³²

D. Khatimah: Tiga Aliran Tasawuf di Kalimantan Selatan

Dari dinamika pemikiran tasawuf di Kalimantan Selatan selama dua abad sebagaimana telah dibicarakan secara cukup panjang lebar pada bab ini menunjukkan bahwa tasawuf rekonsiliasi tampaknya banyak menjadi pilihan elite muslim Banjar dengan menampakkan sufisme sunni secara dominan di permukaannya sementara unsur falsafinya ‘dibungkus’ secara eksklusif di bagian dalam untuk konsumsi kalangan elite muslim yang mampu mencernanya. Dominasi sufisme sunni (al-Ghazali dan al-Haddad) di permukaan menimbulkan kesan bahwa sufisme sunni tampak sebagai tasawuf dominan menggantikan sufisme falsafi. Sebagian kelompok elite muslim melangkah lebih jauh, mereka mengamalkan

¹³² Pusat-pusat karya sastra Melayu di Nusantara menurut Karel Steenbrink adalah Aceh untuk abad ke-16 dan 17, Palembang dan Banjarmasin pada abad ke-18 (antara 1750-1830), dan Minangkabau untuk abad ke-19. Menurutnya, di daerah Banjarmasin telah muncul bermacam-macam syair, hikayat dan cerita panji. Hanya saja menurut Steenbrink, daerah Banjarmasin jarang sekali ditemukan naskah tua dalam koleksi besar seperti museum di Jakarta dan Universitas Leiden. Oleh karena itu, menurutnya, sastra Banjar belum ‘pantas’ diselidiki, walaupun ada kesan sementara, bahwa bahasa Banjar lebih kaya dalam kosakata daripada bahasa Melayu lainnya. Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia pada Abad Ke-19*, (Jakarta: Bulan-Bintang, 1987), h. 66.

tasawuf sunniy dan ‘menceraikan’ bahkan menyesatkan tasawuf falsafi seperti yang dikandung dalam kitab *al-Durr al-Nafis*. Bahkan mereka mengkritik ajaran tasawuf falsafi sebagai heterodok.

Adanya tiga kecenderungan ini, tampaknya telah dipetakan dengan baik oleh Zurkani Jahja. Menurut M. Zurkani Jahja, aliran tasawuf yang berkembang di Kalimantan Selatan sejak dulu ada tiga aliran, yaitu: *Pertama*, tasawuf sunniy karena banyak karya-karya al-Ghazali yang diajarkan di masyarakat seperti *Ihya’* dan *Minhaj al-‘Abidin*. *Kedua*, tasawuf *wujudi* dan sejenisnya seperti yang dipegang teguh oleh Syekh Abdul Hamid Abulung dan Kitab *al-Durr al-Nafis*. *Ketiga*, tasawuf yang bercorak kompromisasi antara tasawuf *wujudi* dan tasawuf sunniy sebagaimana yang termaktub dalam kitab *siyar al-salikin* karya al-Falimbani.¹³³

Menurut Jahja, adanya berbagai aliran yang berkembang ini memicu konflik antarpendukung aliran terutama oleh pendukung tasawuf sunniy yang kebanyakan terdiri dari fuqaha dan teolog dengan kalangan pendukung tasawuf *wujudi*. Kasus konflik kedua pendukung aliran tasawuf ini contohnya adalah kasus kaum Zauq dan Arbain di Amuntai. Kelompok tarekat juga sering dicurigai dan diteliti kebenaran doktrin dan ritualnya oleh kalangan ulama fiqih dan akidah. Beberapa kasus tentang tarekat ini dapat dilihat pada konflik antara Haji Jalaluddin versus Haji Sabran Kacil di Banjarmasin, Kasus Muhammad Noor Takisung di Barabai dan kasus Qurtubi di Amuntai.¹³⁴

¹³³ Zurkani Jahja, “Syariat, Sufisme dan Tarekat (Refleksi terhadap Beberapa Kasus di Kalsel)”, dalam *Laporan Seminar Nilai Tasawuf dalam Abad Modern*, Banjarmasin, 11-12 Nopember 1993.

¹³⁴ *Ibid.*, h. 17 dan 19.

Bab V

PENUTUP

Dinamika intelektual Islam pada elite muslim Banjar di bidang tauhid dapat dilihat dari dinamika pemikiran dari model pemikiran heresiologi pada abad ke-18 yang kritis menuju ke model pemikiran sifat 20 dan rukun iman pada awal abad ke-19 dan abad ke-20 yang cenderung teosentris, kemudian pada akhir abad ke-20 mengalami pergeseran ke arah teologi yang lebih menekankan implikasi moral dan dampak ketauhidan atau keimanan dalam kehidupan muslim terutama dalam membangun karakter. Pergeseran terakhir ini mengubah penekanan kajian tauhid di kalangan tertentu dari sifat 20 ke al-Asma al-Husna. Namun ini bukan berarti bahwa kajian tauhid sifat 20 versi Sanusiyyah mengalami kemunduran. Walaupun ada trend baru dalam kajian tauhid, namun kesinambungan pemikiran tauhid berbasis Asyariyyah (terutama model sifat 20 versi Sanusiyyah) tetap berlangsung hingga kini dan memiliki basis kuat di kalangan pesantren tradisional dan pengajian agama yang ada di Kalimantan Selatan. Kesinambungan kajian dan pemikiran tauhid sifat 20 ini juga terus berlangsung meski kehadiran gerakan pemurnian dan pembaruan membuat pemikiran tauhid model sifat 20 yang berbasis pada teologi Asy'ariyyah ini mendapat 'tandingan' dari pemikiran tauhid kaum salaf Wahhabi dan teologi rasional model Muhammad Abduh.

Dinamika intelektual Islam di bidang fiqih dilihat dari kesinambungan penggunaan mazhab dan kitab Syafi'iyah yang dianut oleh masyarakat dan elite muslim Banjar secara terus-menerus sejak era al-Banjari pada abad ke-18 bahkan sebelum al-Banjari hingga kini. Walaupun ada beberapa model produk pemikiran dan penulisan yang dihasilkan ulama Banjar mulai dari model fiqih komparatif, fiqih praktis, fiqih sufistik, fiqih polemis, hingga model kumpulan fatwa, namun basis utamanya tetap Syafi'iyah. Fiqih dominan ini kemudian menghadapi 'saingan' seiring hadirnya gerakan pembaruan di Kalimantan Selatan dan kehadiran alumni al-Azhar pada awal abad ke-20, pola pemikiran independen terhadap mazhab dan fiqih komparatif juga berkembang. Kondisi ini memicu ketegangan bahkan polemik di kalangan intelektual muslim Banjar mengenai sejumlah masalah fiqih.

Dinamika intelektual Islam di bidang tasawuf dapat dilihat dari kesinambungan sufisme al-Ghazali yang kemudian diperkuat dengan al-Haddad sebagai tasawuf yang dominan sejak era al-Banjari hingga kini. Terdapat beberapa perubahan atau pergeseran dalam pemikiran tasawuf di Kalimantan Selatan yang semula didominasi ajaran tasawuf falsafi pada abad ke-17 hingga awal abad ke-18 ke model neosufisme di mana sufisme al-Ghazali menjadi sufisme dominan yang berkembang di permukaan sementara sufisme Ibnu Arabi (*wujudi*) menjadi tasawuf eksklusif dan elitis. Sufisme Ibnu Arabi tidak sepenuhnya diterima, pada abad ke-20 ajaran tasawuf yang dinilai mengandung ajaran sufisme Ibnu Arabi seperti *al-Durr al-Nafis* mulai ditolak dan diharamkan. Bahkan pada penghujung abad ke-20, terdapat kecenderungan sebagian kalangan elite muslim Banjar untuk mengamalkan tasawuf sunni (akhlaki-amali)

tanpa dicampuri dengan tasawuf falsafi. Mereka menolak ajaran tasawuf falsafi karena dianggap tidak bersumber dari Islam. Walaupun demikian, pemikiran tasawuf rekonsiliasi tetap bertahan dan berlangsung di kalangan ulama Banjar hingga kini.

DAFTAR PUSTAKA

Karya-karya Elite Muslim Banjar dan Tentang Banjar dalam Bentuk Buku:

- Abdan, M. Syarwani. *al-Dzakhirat al-Tsaminah li Ahl al-Istiqamah: Simpanan Berharga Masalah Talqin-Tahlil-Tawassul*. Bangil: PP. Datuk Kalampayan, 2003.
- . *Risalah Sholat Tuntunan Pelaksanaan dari Takbir Hingga Salam*. Bangil: PP Datuk Kalampayan, 2010.
- Abshar, Baginda Chaidir. *Sajak-sajak Sufi*. Banjarmasin: Aulia, 1987.
- Al-Banjari, Muhammad Arsyad. *Tuhfah al-Raghibin*. Martapura: Yapida, 2005.
- . *Sabil al-Muhtadin jilid II*, Alih Bahasa: M. Asywadie Syukur. Surabaya: Bina Ilmu, 2008.
- . *Kitab al-Nikah*. t.tp: Yapida, 2002.
- Ali, Abdurrahman bin Muhammad. *Kifayah al-Mubtadi'in fi I'tiqad al-Mu'minin*. Banjarmasin: Toko Buku Murni, t.th.
- Analiansyah dkk. *Aspirasi Pendidikan Masyarakat Banjar*. Banjarmasin: Antasari Press, 2007.
- Anwar, Muhammad Kasyful. *al-Durr al-Farid*. Martapura: Majelis Taklim Raudatul Anwar, t.th.

- Asmaran. *Pengantar Studi Tasawuf (Edisi Revisi)*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2002.
- Asmuni, M. Yusran. *Ilmu Tauhid*. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1996.
- Athailah, et. al. *Kitab Ushul al-Din*. Banjarmasin: Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari, 2004.
- Bakeri, Ahmad. *Ibanatul Ahkam Kumpulan Mudzakarrah*. Banjarmasin: Grafika Wangi, 2003.
- Banjar, Abdurasyid. *Perukunan Besar Melayu*. t.tp: Dua Tiga, t.th.
- Basuni, Achmad. *Djiwa Jang Besar (M. Arsjad Bandjar-Surgi H. Basar Kalampajan)*. Kandangan: P.B. Musjawaratuthalibin, 1941.
- Basuni, Ahmad. *Nur Islam di Kalimantan Selatan (Sejarah Masuknya Islam di Kalimantan Selatan)*. Surabaya: PT Bina Ilmu, 1986.
- Bin Utuh, Jafri. *Risalah Pelajaran Ilmu Tauhid*. Banjarmasin: Toko Buku Murni, 2004.
- Dahlan, Bayani (ed.). *Ulama Banjar dan Karya-karyanya*. Banjarmasin: Antasari Press, 2009.
- Dahlan, Bayani, dkk. *H.M. Asywadie Syukur (Ulama Kampus dan Ulama Pembangunan)*. Banjarmasin: Antasari Press, 2007.
- Dahlan, Muhammad Abrar. *Biografi Singkat KH. Mahfuz Amin dan Sejarah Pondok Pesantren Ibnul Amin Pamangkih Cetakan III*. Pamangkih: PP Ibnul Amin, 2004.
- Daudi, Abu. *Maulana Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari (Tuan Haji Besar)*. Martapura: Sekretariat Madrasah Sullamul Ulum Dalam Pagar, 1996.

- . *al-‘Alim al-‘Allamah al-Arif bi Allah al-Syaykh Hajj Muhammad Zayni ibn Abdul Gani*. Martapura: Yapida Dalam Pagar, 2006.
- Ghani, Muhammad Zaini ibn Abdul, Abu Muhammad Amir Badali. *Manaqib wali Allah Taala Asyyekh as-Sayyid Muhammad ibn Abdul al-Karim al-Qadiri al-Hasani al-Samman al-Madani dan Tawassulatnya*. Banjarbaru: Mathbaat al-Raudhah, t.th.
- . *Risalat an Nuraniyyah fi Syarh al-Tawassulat al-Sammaniyyah*. Banjarbaru: Matbaat al-Raudhah, t.th.
- . *Risalah Nuraniyyah Syarah Tawassul Sammaniyyah*, Penyadur: Mujahid, dkk. Kandangan: Toko Buku Sahabat, t.th.
- Ghazali, Munawwar bin Ahmad. *Nûr al-Abshâr fi Dzîkr Nubdzat min Manâqib al-Syaykh Muhammad Kasyful Anwar*. Martapura: Majelis Taklim Mushalla Raudhtul Anwar, t.th.
- . *Fath al-Rahman fi Dzîkr Nubdzat min Manaqib al-Syaykh Muhammad bin Abd al-karim al-Samman Radhiya Allah ‘anh Rabbuh al-Mannan*. Martapura: Putra Sahara, t.th.
- . *Fara‘id al-‘Uqud al-Durriyyah min Jawhar Manaqib Sadat Ahl al-Bayt Khayr al-Bariyah*. Martapura: Majelis Taklim Mushalla Rawdahtul Anwar, t.th.
- . *Majmu*. Martapura: Majlis Taklim Mushalla Rawdahtul Anwar, t.th.
- Gaus, Ahmad AF. *Sang Pelintas Batas: Biografi Djohan Effendi*. Jakarta: Kompas dan ICRP, 2009.

- Haderanie H.N. *Ilmu Ketuhanan Permata Yang Indah (Ad-Durrunnafis)*. Surabaya, CV Amin, t.th.
- Haira, Bahran Noor, dkk. *Dhia'ul Rabbaniyyah*. Banjarmasin: Antasari Press, 2008.
- Hidayat, Kamarul. *Apa dan Siapa dari Utara: Profil dan Kinerja Anak Benua*. Jakarta: CV Surya Garini, t.th.
- Hudhari, Abu Abdullah Muhammad. *Ini Risalah Riwayat Hidup al-Mukarram al-Alim al-Allamah Hajji Muhammad Zaini ibn Abdul Ghani al-Banjari Semasa Hamba yang Dhaif Hajji Muhammad Hudhari Bergaul dengan Beliau*. Martapura: tp., t.th.
- . *Manaqib Mawlana Syekh Muhammad Arsyad bin Abdullah al-Banjari*. t.tp.: tp., 2004.
- Ideham, M. Suriansyah, et. al., (eds.). *Sejarah Banjar*. Banjarmasin: Badan Penelitian dan Pengembangan Daerah Provinsi Kalimantan Selatan, 2007.
- Ja'far bin Abdussamad. *Himayah al-Ikhwān 'an Wuqu' fi al-Dhalal wa al-Tughyan*, (td)
- Jahja, M. Zurkani. *99 Jalan Mengenal Tuhan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.
- . *Teologi al-Ghazali: Pendekatan Metodologi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Jahri, Mastur: *al-Mirats fil Islam: Pembagian Harta Pusaka dalam Islam*. Banjarmasin: IAIN Antasari, 1976.
- Karim, Abdul Hamid. *Risalah Kasyfil Janan fi al-Hilah wa 'Amal al-Dawran*. Barabai: tp., 1987.
- Karsayuda (ed). *Fiqih Syafi'e Cuplikan Sabilal Muhtadin*. Banjarmasin: MUI Kota Banjarmasin, 2007.

- Khalid, Muhammad. *Risalah Tafakkur*. Martapura: Majelis Taklim Sabilul Anwar al-Mubarak, t.th.
- Maksum, M. Nur, dkk. *Musyawatutthalibin: Historis, Perjuangan dan Pergulatan Pemikiran*. Banjarmasin: Antasari Press, 2007.
- Malik, Abdul. *Sifat Dua Puluh dan Asma Allah al-Husna*. t.tp.:tp., t.th.
- Mandan, Arief Mudatsir (ed). *Napak Tilas Idham Chalid: Tanggung Jawab Politik NU dalam Sejarah*. Jakarta: Pustaka Indonesia Satu, 2008.
- Mansur, Laily, M. *Tasawuf Islam Mengenal Aliran dan Ajaran*, Banjarmasin: Lambung Mangkurat University Press, 1992.
- . *Pemikiran Kalam dalam Islam*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2004.
- . *Kitab Addurrun Nafis Tinjauan atas Suatu Ajaran Tasawuf*. Banjarmasin: Hasanu, 1982.
- Marbu, Muhammad Nurdin (al-Banjari al-Makkiy). *Bingkisan Perpisahan 40 Mutiara Hadis dari 40 buah Kitab*. Derang Kedah: Khazanah Manduriyah, 2002.
- . *Hukum Memukul Tarbang di dalam Masjid Menurut Pandangan Islam*, terjemah dari *Ayyuha al-Kiram Darb Dhufuf fi al-Masjid Haram* oleh Abu Muhammad Nurullah Erfany. Amuntai: Majelis Tafaqquh fiddien, 1423 H.
- Mukhtar, Ma'shum. *Tashil al-Muta'allim*. Barabai: tp., 1960.
- Muis, Gusti Abdul. *Akidah dan Perkembangan Ilmu Kalam*. Banjarmasin: Lambung Mangkurat University Press, 1988.

- . *Iman dan Bahagia*. Banjarmasin: CV Rapi, 1979.
- . *Mengenal Jalan ke-Tasawuf*. Banjarmasin: Pengajian Mesjid al-Rahman dan al-Jihad, 1988.
- Naparin, Husin. *Memahami al-Asma al-Husna*. Banjarmasin: PT Grafika Wangi Kalimantan, 2010.
- Qaderi, Husin. *Senjata Mukmin*. t.tp: tp., t.th.
- . *Risalah Haji dan Umrah* (versi Arab Melayu dan Latin). Banjarmasin: TB Mutiara, t.th.
- Rahmadi, et.al. *Manakib Karya Ulama Banjar (Penelusuran Pemikiran Sosio-Mistis)*. Banjarmasin: Antasari Press, 2007.
- Rahmadi. *Jaringan Intelektual Ulama Banjar Abad XIX dan XX (Studi Proses, Pola dan Ekspansi Jaringan)*. Banjarmasin: Antasari Press, 2010.
- Sarnie, Muhammad. *Mubadi 'Ilmu al-Fiqh jilid I*. Banjarmasin, Toko Murni, t.th.
- . *Futuh al-'Arifin fi Bayan A'mal al-Salikin wa al-Washilin Ila Allah Ta'ala*. Banjarmasin: Toko Buku Murni, 1983.
- Shafwan, Abu Nazla Muhammad Muslim. *100 Tokoh Kalimantan 1*. Kandungan: Penerbit Sahabat, 2007.
- Shiddiq, Abdurrahman. *Risalah Amal Ma'rifah serta Taqrir*. Banjarmasin: Toko Buku Mawaddah, t.th.
- . *Asrar al-Shalah min 'Iddah Kutub al-Mu'tamidah*. Banjarmasin: Toko Buku Hasanu, t.th.
- Sulaiman, Asy'ari. *Siraj al-Mubtadi'in*. t.tp.: tp., t.th.
- Syarbini, Abdul Aziz. *Dhiya' al-Din al-Islami*. Kandungan: Toko Buku Sahabat, 1997.

- Syukur, Abd. *al-Asânîd fî Ittishâlât al-Hajj ‘Abd al-Syukûr li al-Thullâb al-Ma’had Dâr al-Salâm fî al-Marhalat al-‘Ulyâ*. Martapura: PPKMP 2003/2004 III Ulya PP Darussalam, t.th.
- Syukur, M. Asywadie. *Ilmu Tasawuf II*. Surabaya: PT Bina Ilmu, 1980.
- . *Pemikiran-Pemikiran Tauhid Syekh Muhammad Sanusi*. Surabaya: Bina Ilmu, 1994.
- . *Filsafat Tasawuf dan Aliran-alirannya*. Banjarmasin: Antasari Press, 2009.
- . *Konsultasi Masalah Hidup dan Kehidupan Seri Pertama*, Nasrullah, et. al. (eds.), Banjarmasin: PPIK IAIN Antasari, 2002.
- . *Konsultasi Masalah Hidup dan Kehidupan (Tanya Jawab Seputar Hukum Perkawinan)*, Nahed Nuwairah (ed.), Banjarmasin: Comdes Kalimantan, 2010.
- . *Perbandingan Mazhab*. Surabaya: Bina Ilmu, 1980.
- Tim Sahabat. *Manakib Syekh Muhammad Nafis dan Ajarannya*. Kandangan: Toko Sahabat, 2003.
- . *Cerita Datu-datu Terkenal Kalimantan Selatan*. Kandangan: Toko Sahabat, 2003.
- . *Manaqib Datu Sanggul*. Kandangan: Tim Sahabat, 2006.
- Unus, Muhammad Syukri. *Ni’mat al-Syahid ala Thalib al-Asanid fî Marhalat al-Ulya Juz 3*. Martapura: Toko Buku Barakah Ilmu, t.th.
- . *Is’af al-Kha’id fî ‘Ilm al-Fara’idh*. Banjarmasin: Toko Buku Murni, t.th.
- . *Risalah Asrar al-Shawm*. Banjarmasin: Toko Buku Murni, 1985.

- Usman, H.A. Ghazali. *Manaqib al-Mukarram al-Allamah Tuan Guru Syekh Salman al-Farisi 1279-1350 H/ 1857-1928 M*. Tapin: Pemerintah Daerah Tk II Kabupaten Tapin, 1999.
- Wajidi. *Nasionalisme Indonesia: Di Kalimantan Selatan 1900-1942*. Banjarmasin: Pustaka Banua, 2007.
- Wardiansyah, Gt. *Biografi Singkat K.H. M. Syukri Unus dan Sejarah Majelis Ta'lim Sabila Anwar Al-Mubarak*. Martapura: Majelis Ta'lim Sabilal Anwar al-Mubarak, t.th.
- Yusuf, Barmawie. *Doktrin Ahlussunnah Wal Jama'ah*. t.tp: CV Citra Mulia, 2006.
- Zain, Masri. *Asrar Shalat al-Jamaah*. Kandangan: Toko Buku Sahabat, t.th.
- Zamani, Ahd., dkk. *Nur Muhammad: Pemahaman Ulama Banjar terhadap Hadis dalam Kitab-kitab Maulid*. Banjarmasin: Antasari Press, 2008.
- Zamzam, Ahmad Fahmi (Abu Ali al-Banjari al-Nadwi al-Maliki). *Empat Puluh Hadis tentang Peristiwa Akhir Zaman*. Derang Pokok Sena (Kedah Darul Aman): Khazanah Banjariah Ma'had al-Tarbiyah al-Islamiyah, 1999.
- . *Empat Puluh Hadis Penawar Hati*, Derang Pokok Sena (Kedah Darul Aman): Khazanah Banjariah Ma'had al-Tarbiyah al-Islamiyah, 2003.
- . *Empat Puluh Hadis Kelebihan Ilmu dan Ulama Susunan KH Muhammad Syukeri bin Unus al-Banjari*. Banjarbaru: Yayasan Islam Nurul Hidayah Yasin, 2004.
- . *Sayyid Muhammad bin Alawi al-Maliki al-Hasani Rahimahullahu Ta'ala: Sejarah Hidup*

dan Dasar-dasar Pemikirannya. Kediri: Khazanah Banjariah, 2005.

Zamzam, Zafry. *Syekh Muhammad Arsyad al-Banjary Ulama Besar Juru Dakwah*. Banjarmasin: Penerbit karya, 1979.

Buku Umum

Abdullah, Hawash. *Perkembangan Ilmu Tasawuf dan Tokoh-tokohnya di Nusantara*. Surabaya: al-Ikhlas, 1980.

Abdullah, H.W. Muhd. Shaghbir. *Syeikh Daud bin Abdullah Al-Fathani Penulis Islam Produktif Asia Tenggara*. Solo: CV Ramadhani, 1987.

———. *Syeikh Muhammad Arsyad al-Banjari Pengarang Sabilal Muhtadin*. Kuala Lumpur: Khazanah Pathaniyah, 1990.

———. *Syeikh Muhd Arsyad al-Banjari Matahari Islam*. Mempawah: Pondok Pathanah, 1982.

Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Melacak Akar-akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1995.

———. *Islam Nusantara: Jaringan Global dan Lokal*. Bandung: Mizan, 2002.

———. *Renaissans Islam Asia Tenggara: Sejarah Wacana dan Kekuasaan*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 1999.

Azra, Azyumardi dan Oman Fathurrahman, “Jaringan Ulama Asia Tenggara” dalam Taufik Abdullah, et.al. (ed.). *Ensiklopedi Tematik Dunia Islam: Asia Tenggara (Jilid 5)*. Jakarta: PT Ichtiar van Hoeve, 2002.

- Azra, Azyumardi. *Islam Reformis Dinamika Intelektual dan Gerakan*. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1999.
- Daudi, Ahmad. *Syeikh Nuruddin Ar-Raniry (Sejarah, Karya dan Sanggahan terhadap Wujudiyah di Aceh)*. Jakarta: Bulan Bintang, 1978.
- De Graaf, H.J. *Puncak Kekuasaan Mataram: Politik Ekspansi Sultan Agung*: Jakarta: Pustaka Grafitipers, 1986.
- Erawadi, *Tradisi. Wacana, dan Dinamika Intelektual Islam Aceh Abad XVIII dan XIX*. Jakarta: Departemen Agama, 2009.
- Hamka dan Gusti Abdul Muis. *Meninjau Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Kalimantan Selatan*, Panitia Pembangunan Gedung Sekolah Menengah Putri Muhammadiyah Banjarmasin, 1985.
- Helius Sjamsuddin. *Metodologi Sejarah*. Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2007.
- Kuntowijoyo. *Metodologi Sejarah*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2003.
- Latif, Yudi. *Intelegensia Muslim dan Kuasa: Genealogi Intelegensia Muslim Indonesia Abad ke-20*. Mizan: Bandung, 2005.
- Munip, Abdul. *Transmisi Pengetahuan Timur Tengah ke Indonesia: Studi tentang Penerjemahan Buku Berbahasa Arab di Indonesia 1950-2004*. Jakarta: Kementerian Agama Republik Indonesia, 2010.
- Quzwain, M. Chatib. *Mengenal Allah: Suatu Studi Mengenai Ajaran Tasawuf Syekh Abdussamad al-Falimbani Abad ke-18 Masehi*. Jakarta: Bulan-Bintang, 1985.

- Saifuddin, Achmad Fedyani. *Konflik dan Integrasi Perbedaan Fahaman dalam Agama Islam*. Jakarta: Rajawali Pers, 1986.
- Shihab, Alwi. *Antara Tasawuf Sunni dan Tasawuf Falsafi: Akar Tasawuf di Nusantara*. Depok: Pustaka Iman, 2009.
- Sirozi, M., et.al. *Arah Baru Studi Islam di Indonesia Teori dan Metodologi*. Jogjakarta: Arruz Media, 2008.
- Steenbrink, Karel A. *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*. Jakarta: Bulan-Bintang, 1984.
- Van Bruinessen, Martin. *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat : Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1999.
- . *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1994.
- Yatim, Badri. *Sejarah Sosial Keagamaan Tanah Suci: Hijaz (Mekkah dan Madinah) 1800-1925*. Jakarta: PT Logos Wacana Ilmu, 1999.
- Yunus, Mahmud. *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*. Jakarta: Hidakarya Agung, 1996.

Laporan Penelitian

- Abdullah Karim, dkk. *Majelis Taklim di Kabupaten Barito Kuala*. Banjarmasin: Puslit IAIN Antasari, 2009.
- Akhmadi. *Upacara Helah Kematian di Kecamatan Barabai Kabupaten Hulu Sungai Tengah, (tinjauan dari segi akidah Islam)*, (skripsi). Banjarmasin: Fakultas Ushuluddin, 1991.
- Arsyad, Jamhari. *Risalah Amal Ma'rifah (Tinjauan Atas Suatu Ajaran Tasawuf)*. Banjarmasin: Fakultas Ushuluddin IAIN, 1985.

- Anomim. *Biografi Kyai Haji Badruddin Pimpinan Pondok Pesantren Darussalam Martapura Kalimantan Selatan*. t.tp: Pusat Lektur Agama Badan Penelitian dan Pengembangan Agama Departemen Agama RI, 1985.
- Basri, Abd. Muhith. *Haji Muhammad Khalid dan Perjuangannya (Sebuah Deskripsi Kehidupan Seorang Ulama)*, (Skripsi), Banjarmasin: Fakultas Ushuluddin, 1985.
- Dahlan, Bayani, dkk. *Studi Naskah Kitab Barencong Datu Sanggul*. Banjarmasin: Puslit IAIN Antasari, 2007
- Emroni. *Pembaharuan Pendidikan Islam di Kalimantan Selatan Awal Abad XX (Studi Gerakan Alumni Timur Tengah Terhadap Pembaharuan Pendidikan Islam di Kalimantan Selatan Tahun 1900-1950)*. Banjarmasin: Puslit IAIN Antasari, 2000.
- Faisal, Ahmad Nor. *Pengajian Tasawuf Sabuku di Kotabaru (Sebuah Pendekatan Fenomenologi)*, (Skripsi), Banjarmasin: Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari, 2009.
- Hadariansyah AB., *akikat Tauhid dalam Tasawuf Syeikh Muhammad Nafis al-Banjari (Studi terhadap Kitab al-Durr al-Nafis)*, (Tesis), Banda Aceh: Program Pascasarjana IAIN Arraniry, 1993.
- Haira, Bahran Noor, dkk. *Ulama Banjar dan Karya-karyanya di Bidang Tauhid*. Banjarmasin: Puslit IAIN Antasari, 2008.
- . *Majelis Taklim di Kabupaten Hulu Sungai Utara*. Banjarmasin: Puslit IAIN Antasari, 2009.
- . *Profil Majelis Taklim di Kecamatan Banjarmasin Utara Kota Banjarmasin*. Banjarmasin: Puslit IAIN Antasari, 2010.

- Haira, Bahran Noor. *Kitab Risalah Amal Ma'rifah (Sebuah Interpretasi Baru)*. Banjarmasin: Balai Penelitian IAIN Antasari, 1996.
- Hatta, Mawardy. *Pemikiran Keagamaan dalam Gerakan Muhammadiyah di Kecamatan Sungai Pandan Alabio*. Banjarmasin: Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari, 1982.
- Humaidy dkk. *Konsep Shalat Menurut Ihsanuddin Sumatrani dalam Asrâr al-Salât*, (Laporan Penelitian), Banjarmasin: Puslit IAIN Antasari, 2010.
- Jaferi, Abd. Rahman, dkk. *Deskripsi Risalah Hidayah al-Mubtadiin dan Tuhfah al-Ikhwani karya H.M. Sarni*. Banjarmasin: Puslit IAIN Antasari, 2010.
- Mahlan AN., dkk. *Pemikiran-pemikiran Keagamaan Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari*, (Laporan Penelitian), Banjarmasin: IAIN Antasari, 1989.
- Makmur, Ahdi, dkk. *Sejarah Perkembangan Nahdlatul Ulama di Kalimantan Selatan (1928-1984)*. Banjarmasin: Puslit IAIN Antasari, 1999.
- . *Jaringan Ulama Pendiri dan Pimpinan Pondok Pesantren di Kalimantan Selatan*. Banjarmasin: Pusat Penelitian, 2005.
- Masdari, dkk. *Kiprah Keulamaan Tuan Guru H. Muhammad Syarwani Abdan (Guru Bangil)*. Banjarmasin: Puslit IAIN Antasari, 2008.
- Nawawi, Ramli, dkk. *Sejarah Pendidikan Daerah Kalimantan Selatan*. t.tp: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Pusat Penelitian Sejarah dan Budaya Proyek Inventarisasi dan Dokumentasi Kebudayaan Daerah 1980/1981.

- Noor, Basran, dkk. *Elite Muslim di Kalimantan Selatan (Studi Gerakan Elite Muslim di Bidang Pendidikan 1900-1950)*. Banjarmasin: Fakultas Tarbiyah IAIN Antasari, 1993.
- Sahriansyah, dkk. *Profil Tarekat di Kalimantan Selatan*. Banjarmasin: Puslit IAIN Antasari, 2008.
- Saleh, M. Idwar. *Sekilas Mengenai Daerah Banjar dan Kebudayaan Sungainya Sampai dengan Akhir Abad-19*. t.tp: Proyek Pengembangan Permuseuman Kalimantan Selatan, 1983/1984.
- Sarman, Imran. *Pengajian Agama di Negara Kabupaten Hulu Sungai Selatan (1940-1995)*. Banjarmasin: Balai Penelitian IAIN Antasari, 1995.
- Siti Faridah dkk. *K.H. Muhammad Nuruddin Marbu al-Banjary al-Makky dan Karya-karyanya*. Banjarmasin: Puslit IAIN Antasari, 2008.
- Tim Peneliti IAIN Antasari. *Risalah Tasawuf Syekh Abdul Hamid Abulung*. Banjarmasin: Puslit IAIN Antasari, 2003.
- Tim Peneliti Fakultas Ushuluddin. *Pengajian Tauhid dan Pengajian Tasawuf (Kajian tentang Dampak Pengajian Terhadap Kehidupan Sosial)*. Banjarmasin: IAIN Antasari, 1995.
- . *Pemahaman dan Pemakaian Kitab Tauhid, Fiqih dan Tasawuf di Pondok Pesantren Kalimantan Selatan*. Banjarmasin: Pusat Penelitian IAIN Antasari, 2005.
- Tim Peneliti Fakultas Syariah. *K.H. Adenani Iskandar (Sejarah Hidup dan Pemikirannya dalam Bidang Fiqih Kontemporer)*. Banjarmasin, Puslit IAIN Antasari, 2010.

- Wahid, Abd. *Studi tentang Kitab Bayanullah*, (Skripsi).
Banjarmasin: Fakultas Ushuluddin, 1991.
- Wahyuddin, dkk. *Penelusuran Nomenklatur Keislaman di Kalimantan Selatan (Studi Eksplorasi)*.
Banjarmasin: Puslit IAIN Antasari, 2002.

Artikel Jurnal, Makalah Seminar, Internet:

- Ahmad, *Pengajian Tasawuf SIRR di Kalimantan Selatan (Studi Jejak “Para Ahli Ma’rifatullah dan “Ahli Surga” Melalui Pengajian dan “Ilmu Rahasia”)*, makalah disampaikan pada Seminar Regional Sehari “Perkembangan Tasawuf di Kalimantan Selatan,” diselenggarakan oleh Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari Banjarmasin, 17 November 2009.
- Haira, Bahran Noor, “Pengajian Tasawuf di Kalimantan Selatan,” dalam *Laporan Seminar Pengajian Tasawuf di Kalimantan Selatan*, Banjarmasin, Fakultas Ushuluddin, 1985.
- Jahja, M. Zurkani, “Syariat, Sufisme dan Tarekat (Refleksi terhadap Beberapa Kasus di Kalsel),” dalam *Laporan Seminar Nilai Tasawuf dalam Abad Modern*, Banjarmasin, 11-12 November 1993.
- Jamalie, Zulfa, Guru Sekumpul Dan Wacana Lokalitas Tentang ‘Nur Muhammad, <http://zuljamalie.blogdetik.com/2010/06/22/haul-guru-sekumpul/#more-138>, (online), diakses tgl 20 Juni 2011.
- Migrasi Orang Banjar, *Jurnal Kebudayaan Kandil Melintas Tradisi* Edisi 14 Tahun V Agustus-Oktober 2007.

MUI HSU, Kesimpulan pandangan Majelis Ulama Indoensia Hulu Sungai Utara tentang Kitab “*Ad-Durrun Nafis*” karangan Syeikh Muhammad Nafis bin Idris al-Banjari, 06 Juli 2010.

Muis, Gusti Abdul, *Ijtihad dan Tarjih dalam Muhammadiyah*, makalah, disampaikan pada diskusi Majlis Tabligh Muhammadiyah Kalimantan Selatan tangga 17 Mei 1986 di Masjid Ar Rahman Banjarmasin.

Rahmadi, “Kitab Kuning Karya Ulama Banjar”, Khazanah: Jurnal Ilmiah Keislaman dan Kemasyarakatan, Volume V, Nomor 02, Maret-April 2006.

Syahriansyah, “Pemikiran Ilmu Sabuku Syekh Abdul Hamid Abulung,” *Tashwir: Jurnal Penelitian Agama dan Sosial Budaya*, Vol. I No. 1 Januari-Juni 2007.

Tim Panitia. *Laporan Seminar Pengajian Tasawuf di Kalimantan Selatan*. Banjarmasin: Fakultas Ushuluddin, 1985.

TENTANG PENULIS



Rahmadi, S.Ag., M.Pd.I. lahir pada tanggal 10 Oktober 1974 di Batulicin. Pendidikan S1 ditempuh di Fakultas Tarbiyah IAIN Antasari Banjarmasin (selesai 1999) dan S2 di Program Pascasarjana IAIN Antasari Konsentrasi Pemikiran Pendidikan Islam (selesai tahun 2008). Sejak tahun 2000 diangkat menjadi PNS dan menjadi dosen tetap pada Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari Banjarmasin. Jabatan akademis sekarang adalah lektor kepala untuk mata kuliah metodologi riset.



Drs. H. Muhammad Husaini Abbas, lahir di Panangkalaan pada tanggal 23 Juni 1957. Pendidikan S1 ditempuh di Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari Jurusan Perbandingan Agama (selesai tahun 1983). Sejak tahun 1986 menjadi PNS dan menjadi dosen tetap di Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari. Pangkat sekarang adalah Pembina Tk. I (IV/b) dan jabatan akademik adalah lektor kepala dengan mata kuliah keahlian Sejarah Agama.



Drs. Abd. Wahid lahir di Martapura pada tanggal 1 Januari 1965. Pendidikan S1 diselesaikan di Fakultas Ushuluddin pada Jurusan Perbandingan Agama, sedangkan jenjang S2 masih dalam penyelesaian Tesis di bidang Filsafat Hukum Islam. Jabatan akademik adalah lektor dalam mata kuliah Ushul Fiqh, dan sekarang menjabat sebagai Sekretaris Jurusan Akidah Filsafat.