

**PEMIKIRAN SUFISTIK
SYEKH MUHAMMAD
ARSYAD AL BANJARI**

BAYANI DAHLAN

**IAIN ANTASARI PRESS
BANJARMASIN
2014**

**PEMIKIRAN SUFISTIK SYEKH MUHAMMAD ARSYAD AL
BANJARI**

Penulis

Bayani Dahlan

Cetakan I, Desember 2014

Desain Cover

Luthfi Anshari

Tata Letak

Sahriansyah

Penerbit

IAIN ANTASARI PRESS

Jl. A. Yani KM. 4,5 Banjarmasin 70235

Telp.0511-3256980

E-mail: antasari^{press}@iain-antasari.ac.id

Pencetak

Aswaja Pressindo

Jl. Plosokuning V No. 73 Minomartani, Ngaglik

Sleman Yogyakarta

Telp. 0274-4462377

E-mail: aswaja^{pressindo}@gmail.com

15.5 x 23 cm; vi + 114 halaman

ISBN : 978-602-0828-09-1

KATA PENGANTAR

الحمد لله بالعلمين والصلاة والسلام على من لا نبي بعده والمرسلين وعلماءه وصحبها جميعين .

اما بعد

Segala puja, puji dan syukur kehadiran Allah SWT. yang telah memberikan hidayah dan taufik serta inayah, sehingga penulis dapat menyelesaikan sebuah tesis yang berjudul **“PEMIKIRAN SUFISTIK SYEKH MUHAMMAD ARSYAD AL BANJARI”** Penulis tak lupa pula menghaturkan salawat dan salam kepada seorang nabi dan utusan yang paling mulia, yaitu Nabi Muhammad saw. dan kepada keluarganya, serta kepada parasahabat semuanya.

Penulis telah berusaha maksimal dan juga menyadari sepenuhnya keterbatasan kemampuan dalam menyelesaikan tulisan ini, untuk itu banyak pihak yang memberikan bantuan, baik berupa bimbingan, saran-saran dan motivasi yang sangat menunjang dalam menyelesaikan penulisan tesis ini.

Sehubungan dengan itu, dalam kesempatan ini penulis menyampaikan terimakasih yang sedalam-dalamnya dan penghargaan yang setinggi-tingginya kepada:

1. Bapak Dr. H. Ridhahani Fidzi, M. Pd. Selaku Ketua Lembaga Penelitian dan Pengabdian kepada Masyarakat yang telah bersedia menerbitkan buku ini.
2. Teman-teman dan semua pihak yang tidak dapat penulis sebutkan namanya satu persatu yang turut serta memberikan bantuan dan saran-saran.

Akhirnya, penulis berdo'a semoga amal baik dan segala bantuan yang telah diberikan tersebut, akan mendapatkan balasan yang berlipat ganda di sisi Allah Swt. Amin.

Banjarmasin, Oktober 2014

Penulis

BayaniDahlan

DAFTAR ISI

	Halaman
KATA PENGANTAR.....	iii
DAFTAR ISI.....	v
BAB I	
PENDAHULUAN	1
BAB II	
SEKILAS TENTANG TASAWUF ISLAM.....	11
A. Pengertian.....	11
B. Sejarah Perkembangan Tasawuf.....	14
C. Struktur Ajaran Tasawuf	18
BAB III	
RIWAYAT HIDUP M. ARSYAD AL BANJARI.....	39
A. Situasi Struktural dan Kultural Hidup Al-Banjari.....	39
B. Pendidikan Al-Banjari.....	46
C. Aktivitas dan Karya Al-Banjari.....	52

BAB IV

PEMIKIRAN TASAWUF AL BANJARI 65
 A. Pemikiran Al-Banjari tentang Tuhan 65
 B. Pemikiran Al-Banjari tentang Manusia 74
 C. Jalan Menuju Tuhan 89

BAB IV

PENUTUP 103

DAFTAR PUSTAKA 107

BAB I

PENDAHULUAN

Pada penghujung abad XIV M, daerah Kalimantan Selatan menjadi perhatian perniagaan internasional. Sejak saat itu pula sebagian pedagang muslim/ulama mulai bermukim di sepanjang bandar, malah sebagian mereka ada yang kawin dengan penduduk setempat. Di samping berdagang, mereka juga bertindak sebagai penyiar agama Islam (dai), walaupun pada masa itu masih ada pemerintahan kerajaan Hindu dan Budha, yaitu kerajaan Negara Dipa dan Daha.¹

Berdirinya kerajaan Islam di Demak pada tahun 1478 M. dan adanya hubungan antara orang Islam di daerah pantai Ka-

¹Ahmadi Isa, *Ajaran Tasawuf Muhammad Nafis dalam Perbandingan* (Jakarta: Srigunting, 2001), h.2. *Seminar Sejarah Kalimantan Selatan* yang berlangsung pada tanggal 8-10 April 1976 dengan membahas makalah utama dari Prof. Dr. Hamka, *Meninjau Sejarah Masuknya Islam ke Kalimantan Selatan*, dengan Pembanding K.H.Gusti Abdul Muis dan M. Yusran Saifuddin, SH, berkesimpulan bahwa: Masuknya Islam di Kalimantan Selatan tidak identik dengan berdirinya Kerajaan Islam Banjar. Tersebarnya Islam di daerah ini sebenarnya terjadi lama sebelum berdirinya kerajaan Islam Banjar, yaitu diperkirakan pada pertengahan atau penghujung abad XIV M. yang dibawa oleh pedagang/ ulama sebagai hasil dari hubungan timbal balik antara Singapura-Malaka kemudian Pasai dan Aceh dengan Tanah Banjar Marabahan yang terkenal sebagai Bandar yang ramai pada masa pemerintahan Raden Sari Kaburangan dan Pangeran Tumenggung. Lihat Abdurrahman, *Menguak Tabir Sisi-sisi Gelap dai Sejarah Perkembangan Agama Islam di Kalimantan Selatan*, (Makalah disampaikan pada Seminar Sejarah Banjar, Masyarakat Sejarawan Indonesia (MSI) di Banjarmasin tanggal 4 Maret 1992), h.13-14. Bandingkan dengan Azyumardi Azra yang menyebutkan bahwa Islam masuk di kawasan ini sebelum berdirinya Kesultanan Banjar, yaitu sekitar awal abad XVI, Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII* (Melacak Akar Pembaharuan Pemikiran Islam di Indonesia), (Bandung: Mizan, 1999), h.251

limantan Selatan dengan orang Islam yang ada di daerah pantai Jawa Timur, terutama Gresik, Tuban, dan Surabaya mempercepat proses berdirinya kerajaan Islam pertama di Banjarmasin, yaitu pada awal abad XVI M, di bawah pimpinan Sultan Suriansyah. Dengan berdirinya kerajaan Islam Banjar ini, maka penyebaran Islam semakin lancar.²

Sebagaimana di daerah-daerah lain di Indonesia, menurut Ahmadi Isa, Islam mula-mula masuk ke Kalimantan Selatan bersamaan dengan masuknya paham tasawuf dan tarikat-tarikat. Para pedagang yang terpencar di berbagai penjuru tanah air pada saat itu sebagian besar mereka pengikut perkumpulan pedagang para sufi.³

Walaupun agama Islam sudah masuk di kawasan ini sejak penghujung abad XIV M, dan mencapai momentumnya pada awal abad XVI dengan berdirinya Kerajaan Islam Banjar yang didirikan oleh sultannya yang pertama (Sultan Suriansyah: 1525-1550 M) dan Islam dinyatakan sebagai agama resmi negara, namun dari segi penyebaran dan pengamalan ajaran Islam oleh masyarakat pemeluknya masih sangat rendah. Kaum muslimin ternyata hanya merupakan kelompok minoritas di kalangan penduduk. Bahkan menurut Azyumardi Azra, pemeluk Islam umumnya terbatas pada orang-orang Melayu. Islam hanya masuk secara perlahan ke kalangan Suku Dayak.⁴

Suatu hal yang memprihatinkan, kepatuhan kaum muslimin dari golongan Melayu dalam menjalankan ajaran Islam sangatlah minim dan tidak lebih dari hanya mengucapkan syahadat atau Islam KTP yang biasa disebut dengan Islam abangan. Pembaharuan pemikiran Islam dan dorongan yang kuat serta usaha islamisasi secara intensif baru dilakukan oleh Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari bersama para murid dan anak

²Ahmad Basuni, *Nur Islam di Kalimantan Selatan Sejarah Masuknya Islam di Kalimantan Selatan*, (Surabaya: Bina Ilmu, 1985), h.13-30

³Ahmadi Isa, *op.cit*, h.1-2. Bandingkan Taufik Abdullah, *Islam di Indonesia*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1974), h.123

⁴Azyumardi Azra, *loc.cit*

cucunya sejak paruh kedua abad XVIII M. Gerakan dakwah mereka ini cukup berhasil, sehingga masyarakat Islam di daerah ini dikenal di Indonesia sebagai satu komunitas muslim yang taat beragama Islam.⁵

Di Kalimantan Selatan, nama Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari tercatat sebagai seorang aktor sejarah yang besar.⁶ Saifuddin Zuhri menyebutnya sebagai "Matahari Islam dari Kalimantan Selatan".⁷ Selanjutnya mantan Menteri Agama RI itu menegaskan bahwa sejarah dan perkembangan Islam di Kalimantan tidak bisa dipisahkan dari peranan tokoh seorang ulama besar Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari. Pendapat ini secara sepintas memang agak berlebihan karena menempatkan peranan seorang tokoh sedemikian besarnya. Akan tetapi bila ditelaah secara faktual, pendapat tersebut juga sulit dibantah, karena bagi masyarakat daerah ini, perjuangan Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari merupakan sebuah personifikasi dari proses islamisasi masyarakat Banjar di Kalimantan pada umumnya.

Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari (selanjutnya disebut al-Banjari) dilahirkan pada malam Kamis tanggal 5 Shafar 1122 H. bertepatan dengan 19 Maret 1710 M. di Desa Lok Gabang (sekarang termasuk Kecamatan Astambul Kabupaten Banjar, Kalimantan Selatan sekitar 60 km dari kota Banjarmasin), dan diberi nama kecil Muhammad Ja'far. Setelah menjelang remaja sampai wafatnya bernama Muhammad Arsyad. Ayahnya bernama Abdullah dan ibunya bernama Aminah.⁸

⁵Tim Peneliti IAIN, *Pemikiran-pemikiran Keagamaan Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari*, (Banjarmasin: IAIN Antasari, 1988/1989), h.1

⁶*Ibid.* Bandingkan Amir Hasan Bondan, *Suluh Sejarah Kalimantan*, (Banjarmasin: Fajar, 1954), h.176. Lihat juga Sutrisno Kutoyo dan Sri Sujianingsih (ed.), *Sejarah Daerah Kalimantan Selatan*, (Jakarta: Pusat Penelitian Sejarah dan Budaya, Dep.P dan K, 1977/1978), h.43

⁷K.H.Syaifuddin Zuhri, *Sejarah Kebangkitan Islam dan Perkembangannya di Indonesia*, (Bandung: Al-Ma'arif, 1979), h.409

⁸Abu Daudi, *Maulana Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari, Tuan Haji Besar*, (Martapura: Sekretariat Madrasah Sulum al-Ulum, Dalam Pagar, 1980), h.16. Tetapi dalam masalah tanggal lahir ada pendapat lain, yaitu 13 Shafar, lihat Abdurrahman Siddiq, *Syajarah al-Arsyadiyah*, (Singapura: Maktabah al-Ahmadiyah, 1356 H/1937 M), h.4-5

Al-Banjari memperoleh pendidikan dasar keagamaan di desanya sendiri dari ayahnya dan para guru setempat, sebab pada saat itu belum ada surau atau pesantren atau lembaga pendidikan lain yang berdiri di wilayah tersebut. Ketika berumur tujuh tahun, al-Banjari mampu membaca Alquran secara sempurna. Oleh karena itu dia menjadi terkenal sehingga mendorong Sultan Tahlilullah (1112-1158 H/1700-1745 M) untuk mengajak al-Banjari beserta keluarganya tinggal di istana sultan. Pada saat al-Banjari beranjak dewasa, sultan menikahkannya dengan seorang wanita dari kalangan keraton. Ketika berumur 30 tahun, atas persetujuan isterinya (yang sedang hamil) dan sultan kerajaan Islam Banjar, al-Banjari berangkat ke tanah suci untuk menuntut ilmu. Dia belajar selama tiga puluh tahun di Mekkah dan lima tahun di Madinah atas biaya sultan. Selama belajar di Haramain, banyak ilmu yang didapatnya sehingga di diberi kesempatan untuk mengajar di Masjidil Haram.

Selama di Haramain, al-Banjari belajar dengan banyak guru, di antaranya adalah Athailah bin Ahmad al-Mishry dan Muhammad Sulaiman al-Kurdi. Di bidang tasawuf dia berguru dengan Muhammad Abdul Karim Samman al-Madani. Gurugurunya yang antara lain adalah:

1. Ahmad Abdul Mun'im al-Damanhuri
2. Muhammad Murtadha az-Zabidi
3. Hasan 'Akisy al-Yamani
4. Salim Sabdullah al-Nashri
5. Shiddiq bin Umar Khan
6. Abdullah Hijazi Asy-Syarkawy
7. Abd. Rahman bin Abd. Aziz al-Maghrabi
8. Sayyid Abd. Rahman bin Sulaiman al-Ahdal
9. Abd. Rahman bin Abd. Mubin al-Fathani
10. Abd. Ghani bin Muhammad Hilal
11. Abid as-Sandi
12. Abd. Wahab at-Thanthawy
13. Maulana Sayyid Abdullah Mirghani

14. Muhammad bin Ahmad al-Jauhari

15. Muhammad Zein bin Faqih Jalaluddin Aceh.⁹

Selain belajar dengan guru-guru di atas, menurut Azyumardi, ada kemungkinan al-Banjari juga berguru dengan Ibrahim al-Rais al-Zam-Zami. Dengan guru inilah al-Banjari mempelajari *ilm al-Falaq* (astronomi), bidang yang menjadikannya salah seorang ahli astronomi paling menonjol di antara para ulama Melayu-Indonesia.¹⁰

Rasa tanggung jawab dan panggilan hati nurani untuk mendarmabaktikan ilmu pengetahuan yang telah diperolehnya bagi kepentingan umat di tanah air, ia pulang kampung dan tiba kembali di Martapura pada bulan Ramadhan 1186 H/ Desember 1772 M. Kerajaan Banjar ketika itu dipegang oleh pemerintahan Pangeran Nata Dilaga bin Sultan Tamjidillah sebagai wakil putera mendiang Muhammad Aliuddin Aminullah (karena anak-anak Muhammad Aliuddin belum dewasa).¹¹ Sejak saat itu sampai wafatnya tanggal 6 Syawal 1227 H/ 13 Oktober 1812 M, selalu bekerja keras mendakwahkan ajaran agama Islam dengan segala aspeknya kepada masyarakat agar betul-betul dilaksanakan dengan baik dan benar dalam kehidupan mereka sehari-hari.¹²

Selama lebih kurang sepertiga abad berdakwah menyebarkan agama, banyak terobosan dan pembaharuan di bidang keagamaan dan kemasyarakatan terutama aspek akidah dan muamalah yang dia lakukan. Sehingga hasilnya dapat dirasakan oleh masyarakat di daerah ini. Kini al-Banjari dianggap sebagai sebuah nama besar yang dihormati oleh setiap lapisan masyarakat di Kalimantan Selatan. Bagi masyarakat awam, al-Banjari dianggap sebagai wali yang dikeramatkan. Menurut Alfani Daud, kuburnya di Kalampanyan (dekat desa kelahirannya)

⁹Abu Daudi, *op.cit*, h.25-26

¹⁰Azyumardi Azra, *loc.cit*

¹¹Abu Daudi, *op.cit*, h.37

¹²Tim Peneliti IAIN, *op.cit*, h.2

menjadi tempat ziarah yang paling terkenal dan paling ramai dikunjungi masyarakat di Kalimantan Selatan hingga sekarang ini,¹³ bahkan tidak jarang menjadi tempat atau tujuan nazar masyarakat bila terkabulnya sebuah hajat. Bagi para ulama dan ilmuwan, al-Banjari dianggap sebagai ulama besar yang telah memberikan keteladanan dalam berdakwah, di samping itu al-Banjari juga mewariskan sejumlah karya tulis berharga yang bisa digunakan dalam membina keberagamaan umat dari masa ke masa. Di pihak lain, al-Banjari dipandang sebagai seorang tokoh sejarah yang telah berhasil membawa perubahan besar di kawasan ini,¹⁴ terutama dari aspek akidah dan penerapan hukum dalam menjawab derasnya arus modernisasi yang dihadapi umat.

Al-Banjari cukup banyak meninggalkan warisan berharga kepada umat sesudahnya. Di antaranya ada beberapa karya tulis (baik yang sudah diterbitkan maupun yang masih dalam bentuk naskah) dalam berbagai aspek ajaran Islam. Di bidang tasawuf, ada tiga buah risalah yang tercatat, yaitu: *Kanz al-Ma'rifah*, *Fath al-Rahman* dan *Tuhfah al-Raghibin* (risalah yang terakhir ini memang lebih banyak membahas masalah akidah). Di bidang akidah, di samping *Tuhfah al-Raghibin*, ada juga *Ushul al-Din* dan *Al-Qaul al-Mukhtasar fi alamat Mahdi al Muntazhar*. Dalam bidang fikih Islam ada lima kitab atau risalah yang ditinggalkan al-Banjari, yaitu: *Luqthat al-Ajalan*, *Kitab al-Nikah*, *Kitab al-Faraidh*, *Hasyiyah Fath al-Jawad* dan yang terbesar adalah *Kitab Sabil al Muhtadin lit-Tafaqquh fi amri al-Din*. Selain itu ada sebuah mushaf Alquran yang ditulis tangan dan dikerjakan dengan khat yang indah, terdiri dari tiga jilid yang dilengkapi dengan qira'at Ibnu Katsir dan *Warasy* di tepinya.

Di antara karya tulis tersebut yang paling besar dan terkenal adalah kitab *Sabil al-Muhtadin*. Pijper mengomentari kitab tersebut sebagai kitab pegangan dan bahan pelajaran para

¹³Alfani Daud, *Islam dan Masyarakat Banjar, Diskripsi dan Analisa*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997), h.54

¹⁴Tim Peneliti IAIN, *loc.cit*

ulama dalam membimbing keberagaman umat Islam di Kalimantan Selatan, karena kitab ini disusun sesuai dengan keperluan masyarakat Islam di daerah ini.¹⁵ Bahkan Karel Steenbrink menilai bahwa tidak ada seorang pun tokoh ulama yang berhasil mengarang kitab fiqh dalam bahasa Indonesia seluas apa yang dihasilkan oleh al-Banjari dalam kitab tersebut.¹⁶ Menurut Saifuddin Zuhri, kitab itu tidak hanya digunakan oleh masyarakat di Kalimantan, tetapi juga di daerah-daerah lain di Sumatera dan Sulawesi. Malah menurut Asywadie Syukur, kitab tersebut digemari di kawasan Asia Tenggara, seperti Filipina, Malaysia, Singapura, Thailand, Indonesia, Brunai, Kamboja, Vietnam dan Laos.¹⁷

Beranjak dari berbagai pendapat di atas, tidak heran kalau al-Banjari dianggap sebagai tokoh ahli ilmu fiqh. Namun demikian ada sisi lain dari pemikiran al-Banjari yang selama ini terkesan terabaikan, yaitu pemikirannya di bidang tasawuf atau sufistik. Sebagaimana dikemukakan oleh Azyumardi Azra, bahwa al-Banjari adalah seorang ahli dalam bidang fiqh atau syari'at. Karena bukunya yang termashur berjudul *Sabil al-Muhtadin* adalah buku fiqh. Tetapi ini tidak lantas berarti, dia tidak menguasai tasawuf karena diketahui bahwa al-Banjari juga menulis sebuah karya berjudul *Kanz al-Ma'rifah*¹⁸ dan menerjemahkan *Fath al-Rahman* karya Syekh Ruslan, yang keduanya membahas bidang tasawuf. Dengan demikian, al-Banjari berarti mempunyai keahlian dalam ilmu lahir (syari'ah) mau-

¹⁵G.J.Pijper, *Fragmenta Islamica, Beberapa Studi Mengenai Islam di Indonesia Awal abad ke-XX*, (Jakarta: UI Press, 1987), h.54-55 dalam Tim Peneliti IAIN Antasari, *op.cit*, h.3

¹⁶Karel A.Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia abad ke-19*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), h.91. Rasyidah, H.A., *Ijtihad Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari dalam Bidang Fiqih*, (Jakarta: Fakultas Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah, 1990), h.5. Tim Peneliti IAIN Antasari, *loc.cit*

¹⁷Asywadie Syukkur, *Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari, Kitab Sabilal Muhtadin* (Ed. Latin), (Surabaya: Bina Ilmu, 1987), h.xiv, Rasyidah H.A., *op.cit*, h.6

¹⁸Azyumardi Azra, *op.cit*, h.252-253

pun ilmu batin (hakikat), atau seperti ditulis Steenbrink, al-Banjari adalah ulama yang telah menguasai fiqih dan tasawuf.¹⁹

Meski demikian, sampai sekarang hampir tidak ada tulisan yang berarti terhadap pemikiran sufistik al-Banjari. Padahal pada saat ia berada di Madinah al-Munawarah, al-Banjari pernah berguru tasawuf dan tarekat pada Syekh Abd. Al-Karim Samman al-Madani yang mengajar di Madinah kala itu. Dari guru tasawuf dan tarekat inilah al-Banjari memperoleh ijazah *khalifah*, yang membuatnya berhak mengajarkan ilmu tasawuf dan tarekat yang didapatkannya dari guru tersebut. Malah, al-Banjari dianggap sebagai ulama yang paling bertanggung jawab atas tersebarnya Tarekat Sammaniyah di Kalimantan.²⁰ Konon, pada saat itu yang mendapatkan ijazah sebagai *khali-fah* yang berasal dari Indonesia hanya ada empat orang, yaitu Abd. Samad al-Palimbani, Muhammad Arsyad al-Banjari, Abd. Wahab Bugis dan Abd. Rahman Mishri dari Betawi atau Banten.²¹ Namun Martin Van Bruinessen meragukan adanya peranan dalam penyebaran Tarekat Sammaniyah di daerah ini, karena dia percaya bahwa keberadaan tersebut hanya berkat Syekh Muhammad Nafis. Walaupun begitu, Martin mengakui bahwa al-Banjari telah berperan dalam mempopulerkan kasyidah pujian Syekh Samman yang sampai sekarang masih dipakai.²² Tradisi *haul*an (memperingati hari wafat) Syekh Samman sampai sekarang masih banyak dilakukan oleh masyarakat di Kalimantan Selatan.

Dalam sejarah perjalanan hidupnya, al-Banjari juga pernah menangani masalah rumit yang terjadi pada masyarakat Kalimantan Selatan saat itu, yaitu berkembangnya tasawuf *wujudi* (*wihdah al-wujud*), sebuah paham tasawuf yang bercorak falsafi

¹⁹Karel A. Steenbrink, *op.cit.*, h.91-96. Zafri Zamzam, *Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari Sebagai Ulama Juru Dakwah*, (Banjarmasin: Karya, 1974), h. 10

²⁰Azyumardi Azra, *op.cit.*, h.253

²¹Abu Daudi, *op.cit.*, h.30

²²Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat (Tradisi-tradisi Islam di Indonesia)*, (Bandung: Mizan, 1999), h.61

yang diajarkan dan dikembangkan oleh H. Abdul Hamid. Ajaran wujud ini sedang berkembang dengan pesatnya di daerah Aceh yang dibawah oleh Hamzah Fanshuri (abad XVI M) dan Syamsuddin al-Sumatrani (abad XVII M).

Kalau al-Banjari mengajarkan bahwa Allah itu *Khalik* (Pencipta), selainnya adalah *makhluk* (yang diciptakan) sesuai dengan ajaran aliran Ahlu Sunnah "*ma siwa Allah 'alam*", artinya "selain Zat Allah adalah 'alam (yang diciptakan)". Sedangkan H. Abdul Hamid mengajarkan bahwa yang ada hanya satu. Pencipta dan yang diciptakan hanya satu. Aku adalah Dia dan Dia adalah Aku. Demikian pengakuan Abdul Hamid. Menurutnya, orang selama ini hanya sampai kepada kulit (*syariat*) belum sampai pada isi (*hakikat*). Masyarakat Islam setempat geger setelah mendengar ajaran tasawuf H. Abdul Hamid, dan penilaiannya terhadap yang diajarkan oleh al-Banjari selama ini kepada murid-muridnya. Kemudian timbul di kalangan masyarakat pendapat yang pro dan kontra, di samping banyak yang menentang terdapat pula yang menyetujuinya.²³

Al-Banjari tidak mungkin hanya berdiam diri. Demikian pula Sultan Tahmidillah II (1187-1223 H/ 1773-1808 M) yang memerintah saat itu. Ia meminta pendapat/ fatwa kepada al-Banjari tentang masalah tersebut. Setelah al-Banjari mempelajari ajaran tersebut dan mengkaji dampak yang ditimbulkannya dalam masyarakat, maka ia mengeluarkan fatwa bahwa paham yang seperti itu termasuk paham *wujudiyah*, mereka juga disebut golongan *zindiq*. Terhadap golongan *mulhid* dan *zindiq* ini, al-Banjari mengeluarkan fatwa, isi fatwa itu direkamnya dalam Risalah *Tuhfah al-Raghibin* berbunyi: "Tiada syak pada wajib membunuh dia karena murtadnya. Dan membunuh seumpama orang itu lebih baik daripada membunuh seratus kafir asli".²⁴ Maka berdasarkan fatwanya ini, Sultan menjatuhkan hukuman

²³Ahmadi Isa, *op.cit*, h.5, Zafri Zamzam, *op.cit*, h.13, Ahmad Basuni, *op.cit*, h.50

²⁴Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari, *Kitab Tuhfah al-Raghibin*, (Martapura; Yayasan Pendidikan Dalam Pagar, 1999), h.28, Asywadie Syukur, *op.cit*, h.6

mati atas H. Abdul Hamid yang kuburannya terdapat di Desa Abulung Sungai Batang, tidak jauh dari desa Dalam Pagar.²⁵

Uraian-uraian di atas menunjukkan bahwa al-Banjari tidak hanya ahli dalam bidang ilmu fiqih dan syari'at, tetapi dia juga mendalami ilmu batin (tasawuf). Hal ini terbukti dari sekian karyanya ada yang membahas tasawuf, termasuk juga masalah tarekat. Di samping itu, perjalanan hidup dan kesederhanaan yang telah diteladankannya sarat dengan nilai-nilai sufistik. Namun sayangnya menurut pengamatan Karel A. Steenbrink, daerah Banjarmasin (Kalimantan Selatan) selama ini belum mendapat perhatian bagi usaha pengkajian serta pengumpulan naskah lama. Padahal daerah ini pernah menjadi pusat studi Islam yang banyak melahirkan karya-karya keagamaan dan sastra, di samping daerah Palembang dan daerah Aceh.²⁶

Berangkat dari pemikiran di atas, menurut hemat penulis tokoh seperti al-Banjari amat menarik untuk dijadikan objek kajian ilmiah, bukan hanya karena perlu membuat deskripsi dan analisis mengenai kegiatan-kegiatan serta aktivitasnya dalam menjalankan peran dan fungsinya sebagai ulama, tetapi juga karena pentingnya diungkapkan dan dibahas pemikiran keagamaan, khususnya di bidang tasawuf yang dibawa dan disajikannya kepada masyarakat yang tertuang dalam karya-karyanya.

Mengungkap dan mengkaji pemikiran keagamaannya selain berguna untuk melihat dan menentukan kontribusinya bagi perkembangan pemikiran dalam Islam, sekaligus akan dapat memberikan gambaran mengenai faham keagamaannya yang tentunya berkait erat dengan situasi zaman dan lingkungannya. Oleh karena itu penulis bermaksud mengangkat pemikiran tasawuf al-Banjari ini dalam sebuah tulisan berjudul *Pemikiran Sufistik Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari*.

²⁵Zafri Zamzam, *op.cit*, h.9, Asywadie Syukur, *loc.cit*

²⁶Karel Steenbrink, *op.cit*, h.5, Ahmadi Isa, *op.cit*, h.12

BAB II

SEKILAS TENTANG TASAWUF ISLAM

A. Pengertian

Secara etimologi tasawuf dapat dikemukakan dengan berbagai pendapat: *Pertama*, ada yang menisbahkan kepada *Ahl al-Suffah* yaitu mereka yang ikut hijrah bersama Nabi dan juga kaum Anshor yang hidup miskin serta tinggal di sisi Mesjid Nabawi, mereka dikenal tekun beribadah. *Kedua*, berasal dari kata *shaf* atau barisan, sebab para sufi berada pada barisan pertama di hadapan Allah. *Ketiga*, berasal dari kata *shafa* atau *shafwan*, yaitu bening atau suci, karena seorang sufi adalah orang yang telah menyucikan dirinya melalui *riyadlah* atau *mu-jahadah*. *Keempat* dinisbahkan kepada seorang penjaga Ka'bah di zaman Jahiliyah, yaitu Shufah ibn Murrah. *Kelima*, dari bahasa Yunani, *sophia* yang berarti hikmah atau kebijakan.¹ *Keenam*, Ibn Sauf, sebagai gelar dari seorang anak Arab yang saleh bernama Ghaus ibn Murr, yang selalu mengasingkan diri dekat

¹Menurut Ibn Taimiyah kata Tasawuf sudah dipergunakan oleh ulama fiqh dan orang-orang sufi sebelum abad ketiga Hijriyah: Imam Ahmad Ibn Hambali (241 H), Abu Sulaiman al-Darari (210 H), Abu Sofyan al-Tsauri (161 H), bahkan ada yang menyatakan sejak Hassan Basri (110 H) telah mempergunakan kata tersebut dan sudah lumrah dipergunakan oleh orang Arab sebelum ilmu pengetahuan Yunani diterjemahkan ke dalam bahasa Arab. Browne dalam bukunya *A Literacy History of Persia* menjelaskan tidak ada hubungan antara kata tasawuf dengan *Sophia* atau *Theasofis* karena belum berkembang ilmu pengetahuan Yunani di zaman al-Ma'mun, Abu Hasyim (150 H) telah mendapat gelar sufi. Lihat Muhammad Jalal Syaraf, *Al-Tasawuf al-Islam wa Madarisuh*, (Iskandariyah: Dar al-Makbu'at al-Jami', t.th), h.56-58

Ka'bah guna mendekati Tuhannya. *Ketujuh, sufah*, yaitu surat ijazah bagi orang yang menunaikan ibadah haji di mana orang yang sudah menyempurnakan rukun Islam yang kelima mendapatkan surat keterangan. *Kedelapan, shaufanah*, yaitu sebangsa buah-buahan kecil berbulu yang banyak tumbuh di Padang pasir Arab. *Kesembilan, shuf* yaitu bulu domba atau wol kasar, Karena kaum sufi sebagai golongan yang hidup sederhana dan menjadi simbol para hamba Allah yang tulus dan asketis.²

Dari kesemuanya, teori terakhirlah yang banyak diterima sebagai etimologi sufi karena kesesuaiannya dengan gramatikal Arab. Abd. Al-Rahman Jawi dalam bukunya *Nafhat al-Insi* sebagaimana dikutip Asywadie Syukur menulis bahwa orang pertama yang mendapat gelar sufi adalah Abu Hisyam (150 H), orang yang pertama meletakkan dasar-dasar ilmu tasawuf adalah Dzu al-Nun al-Misri (246 H), orang yang menerangkan dan menulis ilmu tasawuf adalah Junaidi al-Baghdadi (398 H), orang pertama yang berbicara atau berpidato tentang tasawuf yaitu Abu Bakar al-Syibli (334 H) dan orang pertama yang menjalankan kehidupan sufi yang murni dan terkenal kesalehan serta ketakwaannya adalah Rabi'ah al-Adawiyah (135 H).³

Sedang secara terminologi, banyak konsep yang dikemukakan oleh para ulama, namun rata-rata mereka hanya mengemukakan terminologi yang merupakan bagian dari tasawuf. Secara sederhana tasawuf adalah menghadirkan Allah di setiap perbuatan yang termanifestasikan pada setiap tindakan yang berbuah *akhlak al-karimah* melalui proses yang dikenal dengan *mujahadah* dan *riyadhah*. Menurut Trimmingham, tasawuf (misticisme) adalah suatu cara khusus mendekatkan diri kepada Allah dengan intuisi dan kemampuan spiritual emosional dengan tetap memperhatikan petunjuk yang digariskan oleh agama.⁴

²Syihab al-Din Abu Hafis Umar Suhrawardi, *Awarif al-Ma'arif*, (Beirut-Libanon: Dar al-Fikri, 1995), h.63-65. Lihat juga Abi al-Qosim Abd. Al-Karim al-Qusyairi al-Naisabury, *Al-Risalah al-Qusyairiyah*, (Dar al-Khair, t.th), h.279

³Asywadie Syukur, *Ilmu Tasawuf*, (Surabaya: Bina Ilmu, 1978), h.8

⁴J.S.Trimingham, *The Sufi Order*, terj. Luqman Hakim, *Mazhab Sufi*, (Bandung: Pustaka, 1999), h.1

Abu Bakar Aceh dalam bukunya *Pengantar Sejarah Sufi dan Tasawuf*, menyebutkan bahwa tasawuf adalah ilmu pengetahuan untuk mencari kecintaan dan kesempurnaan kerohanian.⁵

Terminologi tasawuf yang lebih lengkap telah dikemukakan oleh Abu al-Wafa al-Ghanimi al-Taftazani yang mengartikan bahwa tasawuf adalah:

Sebagai falsafah hidup, yang bertujuan untuk meningkatkan jiwa manusia, secara moral, lewat latihan-latihan praktis tertentu, bahkan terkadang untuk menyatakan pemenuhan *fana* dalam Realitas Yang Tertinggi serta pengetahuan tentang-Nya secara intuitif, tidak secara rasional, buahnya berupa kebahagiaan rohaniah, yang hakikat realitnya sulit diungkapkan dengan kata-kata, sebab karakternya bercorak intuitif.⁶

Ibrahim Basyuni setelah mengumpulkan empat puluh definisi tasawuf yang telah dikemukakan oleh para ahli sufi, berkesimpulan bahwa dari sekian pengertian tasawuf tidak terdapat sebuah definisi pun yang mencakup pengertian tasawuf secara menyeluruh. Hal ini disebabkan para ahli tasawuf hanya menggambarkan satu keadaan atau pengalaman sufistik yang bersifat subjektif yang terjadi pada kurun waktu tertentu. Basyuni mencoba memberikan pengertian tasawuf yang memiliki cakupan komprehensif dan memiliki nilai aktual yang cocok untuk segala zaman.

Menurut Ibrahim Basyuni, ada tiga varian yang harus dilihat untuk memahami tasawuf, yaitu: *al-Bidayah* (permulaan), *al-Mujahadah* (kesungguhan dalam pengalaman) dan *al-Madzaqah* (pengalaman dan perasaan).⁷

Pertama, al-Bidayah yaitu definisi yang membicarakan pada tahap permulaan. Pada tahap ini manusia merasakan dengan

⁵Asywadie Syukur, *loc.cit*

⁶Abu Wafa al-Ghanimi al-Taftazani, *Madkhal ila al-Tasawwuf al-Islami, terj. Ahmad Rofi' Utmani, Sufi dari Zaman ke Zaman*, (Bandung: Pustaka, 1985), h.6

⁷Ibrahim Basyuni, *Nasy'at al-Tasawwuf al-Islami*, (Cairo: Dar al-Ma'arif, 1969), h.17-25

fitrahnya bahwa yang wujud itu tidak terbatas hanya pada yang dilihat. Tetapi dibalik itu masih ada wujud yang lebih sempurna yang selalu dirindu oleh ruh manusia. Dan hatinya akan mendapat ketenangan sesudah mengenalnya. Ia selalu berusaha untuk mendekatkan dirinya dan ingat kepada-Nya. Dalam waktu yang sama, ia merasakan bahwa adanya tabir yang memisahkan antara dirinya dengan wujud yang sempurna itu. Tabir pemisah itu sedikit demi sedikit akan hilang setiap ia tekun berpikir mendalami dirinya dan mengurangi keinginan hawa nafsunya.

Kedua, al-Mujahadah yaitu definisi yang membicarakan tentang pengalaman yang menyangkut dengan kesungguhan dan amaliah. Pada tahap ini dimulai dengan menghiasi diri dengan sesuatu perbuatan yang diingini oleh agama dan kebiasaan yang mulia.

Ketiga, al-Madzaqah yaitu definisi yang membicarakan pengalaman dari segi perasaan. Dalam melaksanakan kehidupan beragama sebagaimana biasa, hubungan seorang hamba yang menyembah dengan Tuhan yang disembah. Seorang hamba harus tunduk dan taat kepada perintah dan larangan Tuhan yang diyakininya sebagai pencipta. Dalam kehidupan tasawuf, tahap ini segala kemauan dilebur untuk larut dalam kehendak Tuhan. Umur, segala kegiatan dan perhatian dikerahkan sehingga mendapatkan hubungan yang kuat dan murni.

B. Sejarah Perkembangan Tasawuf

Dilihat dari perkembangannya, tasawuf Islam mengalami beberapa fase: *Pertama*, tasawuf Islam tampil dalam bentuk akhlak, ibadah dan zuhud, ketika mereka meninggal dunia menuju akhirat secara teguh berusaha taat dan mendekatkan diri kepada Allah SWT. Tasawuf mereka masih bersumber pada Alquran dan Sunnah serta praktik para sahabat.⁸

⁸Rosihon Anwar dan Mukhtar Solihin, *Ilmu Tasawuf*, (Bandung: Pustaka Setia, 2000), h.16

Kondisi tasawuf dan kaum zuhud generasi pertama ini berjalan sampai akhir abad kedua Hijriyah. Pada fase ini tasawuf nyaris tidak keluar dari tingkah laku (*al-suluk*) dan kemampuan amaliyah, yang ditujukan untuk mensucikan lahir dan batin. Karena pada fase ini tidak mementingkan suatu kajian atau studi, di samping itu mereka juga tidak berusaha mencari teori dan pemikiran filosofis. Sufi pada generasi ini antara lain adalah Hasan al-Basri (110 H/729 M) tokoh kaum zuhud dari Basrah, Ibrahim bin Adham (159 H/776 M) tokoh zuhud dari Balkh, Abu Hasyim dan lain-lain.

Kedua, fase kaum sufi mulai melakukan kajian teoritis. Untuk itu pertama-tama mereka berorientasi kepada jiwa untuk disingkap rahasia-rahasiannya, dijelaskan segala kondisi dan *maqam*-nya. Sebagai bukti, mereka membicarakan tentang keasyikan dan kerinduan, takut dan harapan, cinta dan emosi, ada dan tiada, *fana'* dan kekal. Mereka mencari cinta Ilahi di mana saja bisa ditemukan. Mereka memberikan pemecahan terhadap banyak masalah, mirip dengan kajian-kajian psikologis. Buah kerja ini tampak di tangan al-Muhasibi (240 H/857 M) dan Zu al-Nun al-Misri (242 H/859 M).

Menurut Ibrahim Madkour termasuk tokoh pada fase ini adalah Abu Yazid al-Bistami (260 H/874 M) dengan teori *ittihad*-nya dan al-Hallaj (309 H/922 M) dengan teori *hulul*-nya, yang beranggapan bahwa Tuhan mengambil tempat di dalam diri manusia yang Dia kehendaki. Sehingga dia mengatakan "*Ana al-Haqq*". Statemen itulah yang menyebabkan ia dipenjara dan dihukum mati. Pada fase kedua ini meliputi abad ketiga dan keempat Hijriyah yang merupakan masa keemasan tasawuf Islam.⁹ Tipe tasawuf dan tokoh-tokoh sufi periode ini disebut dengan istilah "*Tasawuf Irfani*".¹⁰

Ketiga, fase kaum sufi mencoba memberikan jawaban terhadap masalah-masalah pelik yang berkembang saat itu,

⁹Ibrahim Madkour, *Fi al-Falsafah al-Islamiyah Manhaj wa Tathbiqih*, Juz II, terj. Yudi-an Wahyudi Asmin, Aliran dan Teori Filsafat Islam, (Jakarta: Bumi aksara, 1995), h.101-102

¹⁰Rosihon Anwan dan Mukhtar Solihin, *op.cit*, h.119

di samping faktor-faktor yang mendorong kaum sufi untuk menggeluti kajian-kajian rasional, dan adanya keinginan mereka untuk membentuk filsafat yang menjadi ciri khas mereka sendiri. Fase ini tampil tokoh-tokoh yang lebih menyerupai kaum filosof, yakni di antaranya al-Suhrawardi yang terbunuh (586 H) dengan teori *Isyraq*-nya, Muhyi al-Din Ibnu Arabi (637 H) penganut aliran *Wihdat al-Wujud* (*Pantheisme*) dan Ibnu Sab'in yang mengemukakan teori kesatuan mutlak. Mereka diikuti oleh sekelompok penyair, semisal Farid al-Din al-'Attar (627 H), Jalaluddin Rumi (671 H). Teori mereka amat dekat dengan teori yang dikemukakan oleh kaum filosof dan tasawuf mereka benar-benar bercampur dengan filsafat.¹¹

Kalau dilihat dari segi coraknya, para ahli ada juga yang membagi tasawuf Islam itu menjadi dua klasifikasi, yaitu yang bercorak tasawuf falsafi atau tasawuf nazhari dan tasawuf amali atau akhlaki juga dikenal dengan tasawuf sunni. Tasawuf falsafi mengembangkan ajaran-ajarannya dengan memadukan ajarannya antara visi mistis dan visi rasional pengagasnya,¹² sehingga dalam ajaran tasawuf falsafi terdapat kombinasi antara ajaran tasawuf dengan filsafat. Termasuk kelompok tasawuf ini adalah ajaran *ittihad*, *al-hulul*, *wihdah al-wujud*, *isyraq*, dan lainnya.

Menurut ajaran tasawuf sunni, ajaran yang dikembangkan oleh tasawuf falsafi sudah banyak dimasuki oleh unsur-unsur luar, sehingga perlu dikembalikan ke riil sebenarnya sesuai ajaran Islam. Atau menurut Annmarie Schimmel merupakan periode konsolidasi, yakni masa yang ditandai pemantapan dan pengembalian ajaran tasawuf ke landasan semula, yaitu Alquran dan Hadis. Kalau hal ini menjadi ciri utamanya, maka ajaran tasawuf sunni ini sebenarnya sudah lahir lebih awal dari tasawuf *falsafi*. Tasawuf sunni ini sendiri terbagi lagi pada tasawuf akhlaki dan tasawuf amali. Tasawuf akhlaki lebih me-

¹¹Ibrahim Madkour, *op.cit*, h.103

¹²Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam, Tradisi dan Modernisasi Menuju Milenium Baru*, (Jakarta: Logos, 1999), h.187

nekankan pada pembentukan akhlak dan moral. Dengan kata lain, menurut H.A.Rivay Siregar agar dapat berada di hadirat Allah, manusia harus terlebih dahulu mengidentifikasi keberadaan dirinya dengan ciri-ciri ketuhanan, melalui penyucian jiwa raganya sehingga tercipta pribadi yang berakhlak mulia. Proses ini dimulai dari upaya untuk mengubah kecenderungan nafsu dan sikap serakah (*nafs al-ammarah*) menjadi nafsu yang terkendali (*nafs al-lawwamah*).¹³ Sementara tasawuf amali lebih menekankan pada amalan. Amalan itu ada yang lahir dan ada yang batin. Untuk mengetahui dan mengamalkannya harus secara bersamaan dan tidak boleh mengabaikan aspek yang satu dari aspek lainnya.¹⁴

Tokoh-tokoh tasawuf sunni adalah Hasan al-Bashri (w.110 H), Rabi'atul Adawiyah (w.185 H), Dzu al-Nun al-Mishri, Abul Wazim Abdul Karim Hawazin al-Qusyairi an-Naisaburi atau lebih dikenal dengan al-Qusyairi (w.465 H), Abu Hamid ibnu Muhammad al-Ghazali Hujjatul Islam (w.505 H).

Al-Ghazali mengkritik paham “penyatuan wujud” seperti *hulul*, *ittihad* dan *ittishal*. Menurutnya, *makrifah* hanyalah sebatas “pendekatan diri kepada Allah (*taqarrub ila Allah*)” tanpa diikuti penyatuan dengan-Nya. Karena itu tasawuf lebih diterima di kalangan Islam. Pengaruh al-Ghazali terutama karyanya *Ihya 'Ulumiddin* tidak terhenti di abad ke-6 H, tetapi menembus abad-abad sesudahnya. Tasawuf sunni selalu melawan sehingga mampu mengalahkan kelompok tasawuf falsafi. Kaum sufi generasi belakangan sependapat dengan al-Ghazali, bahwa tasawuf – sejak dini – adalah kajan terhadap tingkah laku dan garis bagi perjalanan yang utama, sehingga tidak memerlukan teori-teori filosofis yang pelik ataupun kajian-kajian psikologi yang mendalam.¹⁵

¹³H.A. Rivay Siregar, *Tasawuf dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme*, (Jakarta: Rajawali, 1999), h.100

¹⁴*Ibid*, h.109

¹⁵Ibrahim Madkour, *op.cit*, h.105

Di samping tokoh tersebut di atas, Taqiuddin Ibnu Taimiyyah (w.728 H), salah seorang tokoh yang dengan gigihnya menyerang tasawuf falsafi. Sementara Ibn Qayyim mengatakan, seorang yang melaksanakan *maqamat* harus melakukan langkah-langkah: *yaqzah* (kesadaran), *tafkir* (berpikir) dan *musyahaadah* (kontempelasi).¹⁶ Dinamakan dengan *takhalli*, *tahalli* dan *tajalli* dalam istilah al-Ghazali.

Selain itu, seorang sufi juga bersifat qanaah, wara', raja', khauf, syukur, yakin, ikhlas, shiddiq dan berbagai sifat terpuji lainnya. Mereka juga selalu berusaha melakukan berbagai ibadah dan kebajikan. Berzikir, berdoa/munajat, shalat, puasa dan berbagai amalan yang berupaya mendekatkan diri kepada Allah SWT. Ibadah yang dilakukan dalam rangka bertasawuf itu ternyata erat hubungannya dengan akhlak.¹⁷

C. Struktur Ajaran Tasawuf

Berbicara tentang struktur ajaran tasawuf menurut Randon, orang dapat memahaminya berdasarkan struktur mistik pada umumnya. Menurutnya, struktur mistik itu sendiri terdiri dari empat unsur yang berjalan secara linier, yaitu: (a) konsep yang jelas tentang Tuhan, serta hubungan antara keduanya; (b) jalan mistik; (c) pengalaman mistik dan (d) perbuatan luar biasa mistikus.¹⁸

1. Konsep tentang Tuhan, Manusia dan Hubungan antara Keduanya

Pembicaraan tentang Tuhan sudah menjadi topik penting dalam sejarah pemikiran umat manusia, dan dalam hal ini agama banyak memberikan petunjuk-petunjuknya, sebab agama

¹⁶Ibn Qayyim al-Jauziyah, *Madarij al-Salikin Bayan Manazil Iyyak Na'mud wa Iyyak Nasta'in*, (Mesir: Dar al-Kuttab, 1956), h.123-124

¹⁷Abuddin Nata, *Akhlak Tasawuf*, (Jakarta: Rajawali Pres, 1997), h.19

¹⁸Wahib, *Tasawuf dan Transformasi Sosial, Studi atas Pemikiran Tasawuf Hamka*, (Surabaya: IAIN Sunan Ampel, 1997), h.65-66

merupakan cara tertentu untuk menghayati kepercayaan kepada Yang Mahaagung itu. Dalam filsafat agama, para filosof banyak menggunakan argumen-argumen tertentu untuk membuktikan keberadaan-Nya, seperti argumen ontologis, kosmologis, teleologis, moral dan sebagainya.¹⁹

Sejak abad III H. atau abad IX M, tasawuf mulai mendapat bentuknya yang jelas sebagai mistik Islam.²⁰ Pada waktu itu para sufi telah membicarakan *makrifah*. Yang dimaksud dengan *makrifah* ialah mengenal Tuhan secara langsung, dengan pandangan batin atau mata hati yang telah mendapat sinar-Nya, dan tenggelam dalam keesaan-Nya Yang Mutlak itu sedemikian rupa, sehingga yang dilihat sufi ketika itu hanya Dia (Allah).²¹

Menurut al-Qusyairi, ada tiga alat dalam tubuh manusia yang dipergunakan sufi dalam hubungannya dengan Allah. Ketiga alat itu ialah *qalb* yang berfungsi untuk mengetahui sifat-sifat Allah: *ruh* yang berfungsi untuk mencintai Allah, dan *sirr* yang berfungsi untuk melihat Allah.²² Dengan demikian, proses makrifah dan melihat Allah dalam teori al-Qusyairi tersebut dapat digambarkan sebagai berikut:

Qalb → roh → sirr → Allah

Menurut al-Qusyairi, *sirr* lebih halus dari *ruh*, dan *ruh* lebih halus dari *qalb*, karena *qalb* selain merupakan alat untuk merasa juga alat untuk berpikir.²³

¹⁹Harun Nasution, *Filsafat Agama*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1985), h.51-67

²⁰Ibrahim Basyuni, *op.cit*, h.2-25

²¹Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), h.76, M.Chatib Quzwain, *Mengenal Allah Suatu Studi Mengenai Ajaran Tasawuf Syeikh 'Abdus Samad al-Palimbani Ulama Palembang Abad ke-18 Masehi*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1985), h.32

²²Abu Qasim 'Abd. Karim ibn Hawazin al-Qusyairi, *Al-Risalah al-Qusyairiyah fi ilm al-Tasawuf*, (Beirut: Dar al-Jilli, 1990), h.317, Harun Nasution, *op.cit*, h.77

²³Al-Qusyairi, *loc.cit*

Menurut al-Junaid al-Baghdadi (w.297 H/900 M), tauhid khusus orang sufi adalah:

Bahwa seorang hamba (merasa dirinya seperti) bayang-bayang di hadapan Allah Azza wa Jalla... (tenggelam) dalam gelombang lautan tauhid-Nya, dengan sirna (fana-nya) apa yang dikehendaki-Nya atas dirinya, yaitu bahwa akhir seorang hamba kembali kepada awalnya, sehingga ia berada dalam keadaan seperti sebelum dia ada.²⁴

Dari uraian di atas, dapat dimengerti bahwa bagi para sufi tampaknya Tuhan itu bukan hanya bisa dikenal melalui dalil-dalil dan pembuktian akal atau melalui wahyu yang disampaikan oleh para nabi saja, tetapi dapat juga dikenal secara langsung melalui pengalaman sendiri, apabila mata hati yang berada dalam diri manusia itu telah mendapat pancaran sinar-Nya, setelah mencapai peringkat kesucian yang layak untuk menerima anugerah Allah yang tidak ternilai harganya itu. Ini berarti bahwa dalam pandangan kaum sufi Tuhan itu bersifat *transenden*, sekaligus *imanen* (dekat) dengan manusia. Bahkan para sufi filosofis berpendapat bahwa manusia mampu bersatu dengan Tuhan, baik dalam bentuk *ittihad*, *hulul* maupun *wihdah al-wujud*.

Sebagaimana telah diketahui bahwa tujuan akhir yang ingin dicapai oleh seorang sufi adalah *makrifah* dan tauhid dalam arti mengenal Tuhan secara langsung dan tenggelam di dalam keesaan-Nya yang mutlak itu melalui pengalaman sendiri yang lazim dikenal dengan *fana'*, sehingga Tuhan itu bukan hanya dikenal melalui dalil-dalil akal atau pemberitaan para nabi. Tetapi apakah mungkin makhluk terbatas yang disebut *manusia* itu berhubungan dengan Tuhan dalam arti tersebut? Sedangkan Alquran menegaskan bahwa Allah hanya berbicara kepadanya melalui wahyu atau dari balik tabir (QS.42:51) dan

²⁴Abu Nash al-Sarraj, *Al-Luma*, (Edisi A.H.Mahmud, Kairo), h.49, M.Chatib Quzwain, *op.cit*, h.32-33

bahwa Nabi Musa AS. jatuh pingsan ketika melihat gunung berantakan setelah Tuhan menyatakan diri kepadanya (QS.7:142).

Sebagaimana dalam ajaran-ajaran mistik pada agama-agama lain, di dalam mistik Islam yang lazim disebut tasawuf pun terdapat ajaran-ajaran mengenai hakikat manusia dan tabiat kerohaniannya yang unik, yang memberikan landasan bagi kemungkinan tercapainya apa yang disebut *makrifah* dan tauhid itu. Ajaran-ajaran seperti itu sudah muncul juga dalam pembicaraan para sufi abad ketiga Hijri, ketika *makrifah* dan tauhid itu mulai menjadi pembicaraan mereka. Menurut Junaid al-Baghdadi, manusia telah memiliki wujud yang lebih riil sebelum ia mendapat wujudnya di dunia yang fana ini, yaitu wujud rohani yang disebutnya *wujud rabbani*, yang diciptakan oleh Tuhan “di dalam azal dan bagi azal”.²⁵

‘Umar bin ‘Utsman al-Makki (w.291 H/903 M) mengatakan pula bahwa:

*Tuhan telah menciptakan hati (qalb) manusia tujuh ribu tahun sebelum Ia menciptakan jasadnya dan ditempatkan-Nya di maqam kedampingan (qurb); telah menciptakan roh tujuh ribu tahun sebelum hati dan menempatkannya di maqam keintiman (uns); dan telah menciptakan sirr (harfiah: rahasia) tujuh ribu tahun sebelum roh dan menempatkannya di maqam kesatuan (wasl); lalu sirr dipenjarakan-Nya dalam roh, yang terakhir ini di dalam hati, dan hati di dalam jasad.*²⁶

Bagi para sufi, nampaknya roh atau hati manusia itu adalah *makhluk azali* yang sudah ada sebelum adanya waktu. Angka-angka bilangan tahun yang disebutkan oleh al-Makki itu mungkin hanya mengandung arti ketidakterbatasan. Sebelum ia ditiupkan ke dalam jasad, roh manusia itu sudah mengenal Tuhan secara langsung, bahkan berada dalam kesatuan dengan-Nya, sehingga apa yang disebut *makrifah* dan tauhid itu

²⁵Rasail al-Junaid, (Edisi A.H.Abdel Kader, London, 1976), h.32 dalam M. Chatib Quzwein, *op.cit*, h.52

²⁶Ali bin Utsman al-Jullabi al-Hujwiri, *Kasyful Mahjub*, (Tr.RA.Nicholson, 1976), h.309

adalah pakaian aslinya yang akan diperolehnya lagi apabila ia dikembalikan ke dalam kesuciannya. Di antara mereka bahkan ada yang mengatakan bahwa roh manusia itu bukan makhluk, atau menganggapnya *nur* dari esensi Tuhan yang *qadim*.²⁷

Tetapi ajaran yang lebih rumit dan lebih besar pengaruhnya dalam perkembangan tasawuf dikemukakan oleh al-Hallaj. Menurut dia, manusia (Adam) adalah penampakan cinta Tuhan yang azali kepada esensi-Nya, yang sebenarnya adalah esensi dari esensi-Nya yang mutlak dan tidak mungkin disifatkan itu. Oleh karenanya, Adam diciptakan oleh Tuhan dalam rupa-Nya, mencerminkan segala sifat dan nama-Nya, sehingga “ia adalah Dia”.²⁸ Bagi al-Hallaj, nampaknya inilah makna yang terkandung di dalam sebuah Hadis Nabi yang antara lain mengatakan bahwa “Allah menciptakan Adam dalam rupa-Nya”.²⁹

Ajaran ini mungkin ada juga pengaruhnya terhadap al-Ghazali. Menurutnya, antara Tuhan dan manusia terdapat kesesuaian (*munasabah*) yang tidak dimiliki makhluk-Nya yang lain; tetapi hal itu, katanya, “tidak boleh ditulis dalam kitab, harus dibiarkan saja dalam tumpukan debu, sampai ditemukan sendiri oleh mereka yang menempuh jalan tasawuf, bila mereka telah menyempurnakan persyaratan *suluk* (yakni telah mengenal hakikat dirinya dan mengenal Tuhan secara langsung)”.³⁰ Menurut dia, hal itu diisyaratkan dalam beberapa ayat Alquran surah 17:85, 15:29 dan 38:26, serta hadis Nabi Saw. yang artinya: *Sesungguhnya Allah menciptakan Adam dengan citra-Nya*.

Hadis ini menurut dia, bagi orang yang berpikiran singkat mengira bahwa yang dimaksud dengan “rupa” itu adalah ter-

²⁷As-Sarraj, *op.cit*, h.554

²⁸Al-Husain bin Mansur al-Hallaj, *Kitab at-Tawasin*, (Edisi L.Missionon, Paris, 1913), h.129-130 dalam M. Chatib, h.53

²⁹Imam Muslim meriwayatkan sebuah Hadis Nabi SAW. yang artinya: *Apabila salah seorang kamu memukul saudaranya, ia harus menghindari mukanya, karena allah menciptakan Adam dalam rupa-Nya*.

³⁰Al-Ghazali, *Ihya Ulumuddin*, Jilid IV, h.298

batas pada rupa lahir yang dapat dijangkau oleh daya indera, padahal rupa di sini tidak semata berarti rupa lahir.³¹

Dalam hal ini, tampaknya al-Ghazali sependapat dengan al-Hallaj, menganggap manusia diciptakan dalam rupa Tuhan. Tetapi pembahasan al-Ghazali mengenai manusia lebih banyak membicarakan tentang *qalb* (hati) dan *nafs* (jiwa). Menurut dia, hati manusia itu apabila disucikan dari segala noda hawa nafsu, dapat memantulkan segala hakikat yang tertera di *Luh al-Mahfudh*, bagaikan cermin yang dapat memantulkan setiap benda yang ada di depannya.³²

Ajaran al-Hallaj tersebut di atas mendapat bentuknya yang lebih sempurna melalui Ibn 'Arabi. Di dalam ajarannya tentang *wahdat al-wujud*, ia memandang semua sebagai *tajalli* (penampakan lahir) Allah yang paling sempurna. Menurut Ibn 'Arabi, manusia adalah mikrokosmos (*al-'alam al-shagir*),³³ karena padanya tercermin dengan sempurna segala nama (*asma'*) ketuhanan dan hakikat-hakikatnya yang lahir pada alam raya (*al-'alam al-kabir*).³⁴ Ruh manusia menurut dia, mencerminkan apa yang disebut Hakikat Muhammad (*al-haqiqat al-Muhammadiyah*) yang merupakan wujud pertama. Wujud pertama ini berasal dari Nur Ketuhanan, dan melahirkan dirinya dalam rupa alam raya, jiwanya mencerminkan arsy, hatinya mencerminkan *bait al-makmur*, dan kemampuan-kemampuan mental spiritualnya mencerminkan malaikat dan bintang-bintang.

³¹Dalam riwayat Muslim hadis ini berbunyi: *Apabila salah seorang kamu menyerang (versi lain dharaba memukul) saudaranya, hendaknya ia menghindari mukanya, karena Allah menciptakan Adam dengan citranya.* Dalam mengomentari hadis ini, al-Nawawi mengatakan bahwa para salaf tidak mau mengartikan hadis ini secara harfiah dan tidak mau pula mentakwilkannya. Al-Nawawi sendiri memilih pendapat yang memandang *ha* pada akhir hadis ini sebagai kata ganti dari orang yang kena pukul, sehingga hadis ini tidak mengandung pengertian bahwa Allah serupa dengan Adam. Lihat Yahya ibn Syarf al-Din al-Nawawi, *Shahih Muslim bi Syarh al-Nawawi*, Jilid VI, (Beirut: Dar Ihya' al-Turis alArabi, 1984), h.165-166

³²*Ibid*, Jilid III, h.8

³³Ibn 'Arabi, *Fushush al-Hikam*, (Kairo: Tahqiq Afifi, Abu al-'ala, Musthafa al Babi al-Halabi, t.th.), h.199 dalam Ahmadi Isa, *op.cit*, h.95

³⁴*Ibid*

Menurut dia, semua itu membentuk kelompok alam tinggi (*al-'alam al-'ala*), sedangkan jasmaninya mencerminkan segala sesuatu yang ada di dalam dunia ini.³⁵

Lebih jauh Ibn 'Arabi menegaskan, bahwa karena hanya manusialah yang mampu mengaktualkan atribut-atribut Tuhan secara sempurna, maka ia disebut *Insan Kamil* (manusia paripurna) dan *Insan Kamil* itu penyebab dari adanya penciptaannya, serta di dalam *insan kamil*-lah objek penciptaan itu disadari.³⁶

Pandangan Ibn 'Arabi tentang *Insan Kamil* tersebut, tampaknya dikembangkan oleh 'Abd al-Karim al-Jilli dalam karyanya berjudul *Al-Insan al Kamil fi Ma'rifat al-Awakhir wa al-Awa'il*. Ia mengatakan bahwa *insan kamil* itu bukan hanya "bentuk ruh universal", tetapi juga adalah kutub yang menjadi pusat peredaran dunia, selanjutnya ia mengatakan:

*Insan Kamil adalah kutub (poros) yang diedari oleh seluruh alam wujud ini dari awal sampai ke akhirnya ... sebab itu bagi setiap zaman ia mempunyai nama yang sesuai dengan pakaiannya (manusia yang menjadi perwujudannya) pada zaman itu.*³⁷

Berikutnya ia mengatakan pula:

*Ketahuilah, bahwa insan kamil yang pada dasarnya memiliki nama hakikat dari sifat Ilahi serta "Kerajaan" (eksistensi universal) berkat hakikatnya ... sebab itu bagi Allah ia adalah bagaikan cermin Allah, karena telah berjanji kepada diri-Nya untuk tidak merenungkan nama dan sifat-Nya selain pada insan kamil.*³⁸

³⁵Ibn 'Arabi, *Al-Futuhat al-Makkiyyah*, (Edisi 'Utsman Yahya, Kairo, 1972), Jld.II, h.231, lihat Ahmadi Isa, *op.cit*, h.96

³⁶A.E.Afifi, *The Mystical Philosophy of Muhyi al-Din Ibn 'Arabi*, (Cambridge, 1939), h.83, lihat Ahmadi Isa, *Ibid*

³⁷Abd. Karim al-Jilli, *Al-Insan al-Kamil*, (Kairo: Syirkah Maktabah wa Mathba'ah Musthafa al-Babi al-Halabi, 1956), Vol.II, h.74

³⁸*Ibid*, h.17

Dari pernyataan al-Jilli tersebut dapat dipahami, bahwa *insan kamil* itu selain sebagai prinsip penciptaan, citra dan rupa Allah, dan *Khalifah* yang terhimpun ada pada dirinya sifat *Jalal* (kemuliaan) dan *Jamal* (keindahan) Tuhan, ia juga dianggap sebagai logis, prinsip aktif yang dari dalamnya muncul semua pengetahuan dan *makrifah*. Ia merupakan kutub semua ekistensi yang berputar.

2. Jalan Sufi

Dalam mendekati diri kepada Tuhan (*taqarrub ila Allah*) para sufi menempuh suatu jalan (*thariq*) yang terdiri dari beberapa peringkat (*maqamat*) yang harus mereka daki secara berjenjang satu demi satu dan di dalam perjalanan panjang mendaki itu mereka mengalami sejumlah keadaan rohaniah (*ahwal*).³⁹ Istilah *maqamat* (bentuk mufradnya: *maqam*) dan *ahwal* (bentuk mufradnya: *hal*) telah ada sejak abad III Hijriah, ketika istilah *makrifah* menjadi pembicaraan di kalangan sufi. Al-Hujwiri menerangkan bahwa Sari al-Saqathi (w. 257 H/870 M) adalah orang yang pertama kali membicarakan *maqamat* dan *ahwal*. Malah menurut dia, pembicaraan tentang *maqamat* dan *ahwal* sudah ada sejak Haris al-Muhasibi (w. 243 H/857 M).⁴⁰

Menurut al-Sarraj, yang dimaksud dengan *maqamat* ialah “tingkat seorang hamba di hadapan Allah Azza wa Jalla dalam hal *ibadat*, *mujahadat* dan *riadat*, serta pemusatan diri kepadanya”, sedangkan *ahwal* adalah “keadaan yang meliputi hati seseorang atau perasaan yang terkandung di dalamnya”.⁴¹ Dengan kata lain, *maqamat* adalah peringkat-peringkat yang didaki oleh seorang *salik* (orang yang menempuh jalan tasawuf) dalam rangka menuju tujuan akhir, yakni menuju Allah. Sedangkan *ahwal* adalah pengalaman-pengalaman rohani yang dirasakan oleh seorang *salik* dalam perjalanannya menuju Allah. Kare-

³⁹Ali Ibn ‘Utsman al-Jullabi al-Hujwiri, *Kasyful Mahjub*, terj. Suwarjo Muthary dan Abdul Hadi, (Bandung: Mizan, 1992), h.110

⁴⁰*Ibid*, h.170

⁴¹Abu Nash al-Sarraj, *Al-Luma’*, Edisi A.H.Makmur, (Cairo, Mesir, 1960), h.65-66

nanya, demikian al-Qusyairi, *ahwal* itu adalah anugerah (*maqahib*) dari Allah, sedangkan *maqamat* adalah hasil usaha (*makasib*) dari salik.⁴²

Di kalangan para sufi terdapat perbedaan pendapat mengenai *maqamat* dan *ahwal* tersebut, baik mengenai pengertian maupun jumlah perinciannya. Abu Nashr al-Sarry (w. 378 H/988 M) menyebut tujuh *maqamat* dan sembilan *ahwal*. Tujuh *maqamat* yang ia maksud ialah taubat, wara', zuhd, faqr, tawakal dan ridha,⁴³ sedangkan sembilan *ahwal* yang ia maksud ialah meditasi (*muqarrabah*), kedekatan dengan Tuhan (*qurb*), cinta (*mahabbah*), takut (*khauf*), harap (*raja'*), rindu (*syauq*), tenteram (*thuma'ninah*), menyaksikan Tuhan (*musyahadah*) dan yakin.⁴⁴ Tetapi Abu Thalib al-Makki (w.386 H/996 M) mengetengahkan sembilan *maqamat*, yaitu taubat, sabar, syukur, harap (*raja'*), takut (*khauf*), zuhud, tawakkal, ridha dan cinta (*mahabbah*),⁴⁵ tanpa menjelaskan pengertian *maqamat* dan *ahwal* sebagaimana dikemukakan oleh al-Sarraji itu. Menurut dia, *maqamat* itu adalah pokok dari *ahwal*,⁴⁶ sabar dan syukur itu katanya kadang-kadang *ahwal* dan kadang-kadang adalah *maqamat*.⁴⁷

Dalam hubungan ini, al-Ghazali kelihatannya lebih dekat kepada Abu Thalib al-Makki dibanding sufi lainnya. Di dalam kitabnya *Ihya' Ulum al-Din*, ia mengemukakan lebih dari sepuluh *maqamat*, yaitu taubat, sabar, syukur, harap (*raja'*), takut (*khauf*), zuhud, tawakkal, cinta, rindu, intim dan ridha.⁴⁸ Menurut dia, masing-masing yang disebutkan tadi adalah *maqam*. Ia juga menjelaskan bahwa bagi seseorang yang sudah mantap

⁴²Al-Qusyairi, *op.cit*, h.34

⁴³*Ibid*

⁴⁴*Ibid*, h.84-104

⁴⁵Abu Thalib al-Makki, *Quth al-Qulub fi Mu'amalat al-Mahbub wa Wasfi Tharif al-Murid ila Maqam al-Tawhid*, (Cairo-Mesir, 1962), Jilid II, h.3-168

⁴⁶*Ibid*, Jilid I, h.364

⁴⁷*Ibid*, h.407

⁴⁸Al-Ghazali, *Ihya Ulum al-Din*, Jilid IV, h.3-345

batinnya pada *maqam* tersebut, kalau belum mantap, maka ia dikatakan *hal*.⁴⁹

Tetapi al-Ghazali mempunyai cara tersendiri di dalam menerangkan masing-masing *maqam* tersebut. Menurut dia, taubat, sabar, syukur dan seterusnya itu masing-masing mengandung tiga unsur yang terpadu di dalam satu kesatuan, yaitu ilmu, sikap dan amal. Atau dalam istilah pendidikan disebut dengan kognitif, afektif dan psikomotorik. Taubat, misalnya adalah perpaduan dari:

- a. Ilmu tentang kemudaratan dosa yang telah dilakukan, menjadi dinding pemisah antara manusia dan Tuhan.
- b. Sikap dalam bentuk rasa pilu memikirkan akibat dari dosa tersebut.
- c. Tindakan yang harus dilakukan untuk menghindari kemudaratan dosa ialah meninggalkan semua perbuatan yang mengakibatkan dosa itu dan selalu berupaya melakukan perbuatan yang diridhai oleh Allah.⁵⁰

Di samping itu, di dalam penjelasan mengenai masing-masing dari *maqamat* dan *ahwal* itu, para sufi menyetengahkan tiga tingkatan, yang kelihatannya menggambarkan tiga tahap, yakni permulaan, pertengahan dan penghabisan, yang harus dijalani oleh seorang *salik* dalam upaya mendekati dirinya (ber-*taqarrub*) kepada Allah. Mengenai zuhud umpamanya, Imam Ahmad bin Hanbal menyetengahkan tiga tahapan yakni zuhud permulaan yaitu zuhud orang awam dengan cara meninggalkan semua yang haram, kemudian zuhud pertengahan yaitu zuhud orang khusus (*khawash*) dengan cara meninggalkan hal-hal yang berlebihan dari yang halal, dan zuhud penghabisan, yaitu zuhud orang *arif* dengan cara meninggalkan segala yang mengganggu upaya mendekati diri (ber-*taqarrub*) kepada Allah.⁵¹ Keterangan ini, demikian Margaret Smith,

⁴⁹*Ibid*, h.139

⁵⁰*Ibid*, h.3

⁵¹Al-Qusyairi, *op.cit*, h.62

mencerminkan tiga peringkat, yaitu pembersihan (*purgative*), penerangan (*illuminative*) dan persatuan (*unitive*), yang terkenal dalam istilah mistik Barat.⁵²

Di kalangan para sufi terdapat perbedaan pendapat, apakah *hal* itu permanen atau tidak. Haris al-Muhasibi berpendapat bahwa *hal* bisa permanen. Ia berpendirian bahwa cinta adalah *hal*. Alasannya, jika *hal* itu tidak permanen, maka sang pencipta tidak akan menjadi pencipta, sehingga cinta itu tidak cocok menjadi *hal* baginya.⁵³

Junaid berbeda dengan Muhasibi. Menurut Junaid, *hal* tidak permanen. *Hal* seperti sinar kilat, kepermanenannya hanyalah suatu sugesti dari jiwa rendah (*nafs*). Sebab apa saja yang permanen menjadi *atribut* dan *atribut* ada dalam objek yang harus lebih sempurna daripada *atribut* itu sendiri, dan ini mereduksi doktrin bahwa *hal* itu permanen ke tingkat mustahil.⁵⁴

Istilah *maqamat* dan *ahwal* ini terdapat juga dalam tulisan Ibn 'Arabi. Menurut dia, setiap amal baik yang ada hubungannya dengan jasmani, seperti sembahyang dan puasa, maupun menyangkut kejiwaan saja, seperti sabar dan rida, ada *hal* dan *maqam*-nya.⁵⁵ Tetapi persoalan ini hanya disinggung sambil lalu, dan penjelasannya dalam hubungan ini kelihatannya lebih dekat kepada metafisika ketuhanan daripada penggambaran proses kejiwaan para sufi dalam mencapai tujuan akhir yang dikenal dengan *makrifah* itu. Menurut dia, alam semesta ini membentuk suatu lingkaran yang berawal dari dan berakhir pada satu titik, yaitu: Allah. Segala sesuatu telah ditentukan *maqam*-nya ketika ia diciptakan, termasuk juga manusia dan jin. Tetapi kedua jenis makhluk yang terakhir ini, ketika dilahirkan ke dunia, diturunkan dari martabatnya semula. Agar setiap orang kembali ke *maqam*-nya semula, Allah men-

⁵²Margareth Smith, *An Introduction to Mysticism*, (London, 1977), h.7

⁵³Al-Hujwiri, *loc.cit*

⁵⁴*Ibid*, hl.170-171

⁵⁵Ibn 'Arabi, *Al-Futuhat al-Makkiyyah*, (Beirut: Al-Maktabah Dar al-Sadr, t.th.), h.133

empatkan suatu penyeru dalam hatinya, sehingga ia senantiasa bergerak ke arah itu, baik dengan cara melakukan amal salih atau menghindari perbuatan yang tidak diridhai-Nya, karena setiap orang hanya akan mencapai *maqam* yang diperuntukkan baginya. Dalam hubungan ini, Ibn 'Arabi menyinggung juga tentang taubat, rida dan beberapa *maqam* yang tinggi. Tetapi di samping sangat singkat, pembicaraannya mengenai hal ini kelihatannya hanya bertujuan membicarakan masalah ketuhanan, bukan menerangkan tingkatan yang harus ditempuh oleh seorang salik dalam rangka menuju *makrifat* itu. Urutan *maqamat* dan *ahwal* sebagaimana yang dibicarakan oleh para sufi sebelum dia, tidak terdapat di dalam pembahasannya.⁵⁶

Yang lebih dipentingkan oleh Ibn 'Arabi, demikian pula halnya bagi para penulis sufi yang berpaham *wahdat al-wujud* pada umumnya, bukan bagaimana upaya yang harus ditempuh untuk ber-*taqarrub* atau mencapai *makrifah*, tetapi justru persoalan isi *makrifah* itu sendiri yang dibicarakan. Karena itu, seperti terlihat di dalam karya terbesar Ibn 'Arabi, *al-Futuhat al-Makkiyah*, pembicaraan ia pusatkan pada hakikat-hakikat dari segala sesuatu di dalam wujud ini, berbeda dengan al-Ghazali di dalam karya besarnya *Ihya 'Ulum al-Din*, memusatkan pembicaraannya kepada persoalan tentang cara pencapaian *makrifah* itu.

Al-Ghazali dalam kitabnya *Ihya 'Ulum al-Din*, menguraikan secara mendalam tentang sifat-sifat tercela yang disebutkan *al-Muhlikat* (yang merusakkan) bagi upaya seorang *salik* mencapai tujuannya untuk mendekatkan diri (ber-*taqarrub*) kepada Allah. Pada bagian ini al-Ghazali menjelaskan tentang penyucian hati, nafsu, bahaya mencintai hal-hal yang bersifat duniawi, keangkuhan, kemunafikan, penipuan diri yang terkenal dengan istilah 'ujub, riya', thama' dan sebagainya.⁵⁷

Di dalam kitabnya yang lain, *Minhaj al-'Abidin*, al-Ghazali menjelaskan tentang apa-apa yang dapat mengguncangkan

⁵⁶*Ibid*, h.126-151

⁵⁷Al-Ghazali, *op.cit*, Jilid III, h.195

jiwa dan mengganggu hati seseorang, seperti godaan pesona duniawi, godaan manusia yang penuh daya tarik, bisikan setan dan pengaruh hawa nafsu.⁵⁸ Dia juga menerangkan di dalam kitab tersebut tentang perasaan yang kadang-kadang muncul di saat seseorang beribadah, seperti malas, sedih, dungu dan sebagainya, sehingga ia tidak tertarik lagi melakukannya.⁵⁹ Selain itu ia juga memaparkan tentang bahaya-bahaya yang muncul dari diri sendiri yang mengurangi nilai ibadah, seperti riya, ujub, sum'ah dan kemunafikan.⁶⁰ Uraian al-Ghazali di atas, menurut Ahmadi Isa banyak kemiripannya dengan apa yang diuraikan Muhammad Nafiz dalam kitabnya al-Durrun al-Nafis.⁶¹

3. Pengalaman Sufi

Dalam sejarah perkembangan tasawuf, pada awal lahirnya adalah sebuah gerakan *zuhud*, kemudian meningkat menjadi penghayatan *irfani* melalui *mujahadah* dan *riyadah* yang dirintis oleh Ibrahim bin Adham (w. 162 H/ 777 M) dan Rabi'ah al-Adawiyah (w.185 H/801 M). Baru kemudian muncul pemikir-pemikir tasawuf yang besar seperti Husain bin Mansur al-Hallaj, Imam al-Ghazali, Ibnu 'Arabi dan tokoh-tokoh lainnya. Pemikiran falsafi dalam tasawuf muncul sesudah di antara para sufi ahli pikir mencapai puncak pengahayatan *makrifah* mereka. Kemudian berusaha menyoroti aspek-aspek ajaran Islam dari sudut paham kemistikan mereka. Maka muncullah konsep-konsep *ittihad*, *hulul*, *wihdah al-wujud*, *wihdah al-syuhud*, *wushul*, dan sebagainya. Inilah kiranya yang dapat dicapai oleh seorang sufi sebagai puncak pengalaman mereka.⁶²

⁵⁸Al-Ghazali, *Minhaj al-'Abidin*, (Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyah, t.th.), h.13-45

⁵⁹*Ibid*, h.62-71

⁶⁰*Ibid*, h.71-82

⁶¹Ahmadi Isa, *op.cit*, h.109

⁶²Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996), h.140-141

Apabila pengenalan secara langsung atau *makrifah* sudah diraih oleh seseorang, maka diri yang mendapat *makrifah* itu merasa kehilangan wujudnya dalam *Wujud* yang dikenalnya melalui pandangan mata hati tersebut, karena dalam pandangan orang 'arif yang sudah sampai ke sana, yang ada hanya satu saja, yaitu Allah. Tokoh sufi yang mengungkapkan pengalaman kerohaniannya seperti itu adalah Abu Yazid al-Bustami (w.261 H/877 M). Ia adalah tokoh aliran *ittihad*.⁶³ Yang dimaksud dengan *ittihad* adalah satu tingkatan tasawuf yang di dalamnya sufi telah merasa dirinya bersatu dengan Allah: satu tingkatan tempat di mana yang mencintai (sufi) dan yang dicintai (Allah) telah berpadu menjadi satu. Dalam *ittihad* yang dilihat hanya satu wujud, sungguhpun sebenarnya ada dua wujud yang terpisah satu sama lain. Karena yang dilihat dan dirasakan sufi hanya satu wujud, maka dalam *ittihad* bisa terjadi pertukaran peran antara seorang sufi dengan Allah. Dalam *ittihad* identitas telah hilang, identitas telah menjadi satu. Sufi yang bersangkutan karena *fana*-nya telah tidak mempunyai kesadaran lagi, dan berbicara dengan nama Tuhan.⁶⁴

Di antara para sufi lain yang mengungkapkan pengalaman kerohaniannya seperti itu adalah Husain Ibn Mansyur al-Hallaj yang lebih dikenal dengan sebutan al-Hallaj (244-309 H/858 – 922 M). Ia adalah tokoh aliran *hulul*. Yang dimaksud dengan *hulul* adalah Tuhan memilih tubuh-tubuh manusia tertentu untuk mengambil tempat di dalamnya setelah sifat-sifat kemanusiaan yang ada dalam tubuh itu lenyap,⁶⁵ dan ketika itu ruh Tuhan bersatu dalam tubuh manusia.⁶⁶

Dengan cara inilah menurut al-Hallaj seorang sufi dapat bersatu dengan Tuhan. Dalam persatuan ini, diri sufi tampa-

⁶³Abd. Al-Qadir Mahmud, *Al-Falsafah al-Shufiah fi al-Islam*, (Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi, 1967), h.309

⁶⁴Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme*, *op.cit*, h.82-83

⁶⁵*Ibid*, h.88

⁶⁶*Ibid*, h.89

knya tidak hilang sebagaimana halnya dengan diri sufi dalam *ittihad*. Dalam *ittihad* menurut Abu Yazid, diri sufi hancur dan yang ada hanya diri Tuhan. Dalam paham al-Hallaj, diri sufi tidak hancur. Perbedaan antara *ittihad* Abu Yazid dengan *hulul* al-Hallaj, jika dalam *ittihad* yang dilihat satu wujud, sedang dalam *hulul* ada dua wujud, tetapi bersatu dalam satu tubuh.⁶⁷

Dari ucapan Abu Yazid dan al-Hallaj, tampak masing-masing mengaku dirinya Tuhan, tetapi sebenarnya bukan demikian. Ucapan-ucapan seperti, dalam istilah tasawuf disebut *syatahat* (ucapan-ucapan yang terungkap dari perasaan yang sedang meluap) yang tidak boleh dinilai menurut pengertian lahirnya saja.⁶⁸

Kemudian muncul dalam sejarah Islam, Abu Hamid al-Ghazali, dikenal dengan sebutan *Hujjat al-Islam*. Sejak dialah, tasawuf mendapat posisi yang kuat dan terjamin dalam Islam. Ia berhasil menjelaskan bahwa pandangan “yang ada hanya Allah” yang merupakan inti dari *makrifah* dan tauhid tertinggi itu tidak berlawanan dengan prinsip akidah *Ahl al Sunnah wa al-Jamaah* yang memandang Tuhan dan alam itu dua hal yang berbeda, karena pandangan para sufi bahwa “yang ada hanya Allah” itu menurut al-Ghazali hanya mengandung arti terpusatnya seluruh kesadaran batin sufi kepada Allah, bukan suatu konsepsi tentang Tuhan dan hubungan-Nya dengan alam semesta. Menurut dia, kata-kata *syatahat*, seperti “Mahasuci Aku (*Subhani*)”, “Akulah al-Haq (*Ana al-Haqq*)”, dan sebagainya yang membawa pengertian *ittihad* atau *hulul* itu, sebenarnya dikatakan oleh sufi dalam keadaan mabuk, sehingga dia terlihat di dalamnya, atau antara rupa anggur dan rupa gelasnya. Setelah keadaan mabuk itu berkurang, mereka pun menyadari bahwa hal itu bukanlah *ittihad* dalam makna sebenarnya (haki-ki), tetapi hanya menyerupai *ittihad*.⁶⁹

⁶⁷*Ibid*, h.90

⁶⁸Abu Nasr al-Sarraj, *op.cit*, h.534-554

⁶⁹Al-Ghazali, *Misykat al-Anwar*, Edisi Muhammad abu al-‘Ala, (Al-Qush al-‘Awali) (Cairo, 1970), h.19

Dalam *ittihad* dan *hulul* Abu Yazid dan al-Hallaj, kata al-Ghazali, sampai pada peringkat kedekatan yang sangat akrab dengan Tuhan yang tidak mungkin digambarkan dengan ungkapan kata-kata. Di saat itu timbullah khayal dalam diri mereka bahwa mereka bersatu dengan Tuhan, padahal sebenarnya bukan begitu. Dalam hal demikian kaum sufi seharusnya diam dan tidak mengatakan kecuali: "Apa yang terjadi telah terjadi dan aku tidak ingat lagi, anggaplah itu hal yang baik, dan janganlah tanya hakikatnya".⁷⁰

Maka al-Ghazali tidak menyalahkan para sufi yang mengeluarkan *syatahat* itu, bahkan Abu Yazid al-Bustami diikutsertakan dalam sufi-sufi yang ia mohon supaya Allah mensucikan arwah mereka.⁷¹

Menurut Harun Nasution, pendapat al-Ghazali bahwa para sufi adalah orang-orang suci, berakhlak mulia dan menempuh jalan yang benar di jalan Allah, berhasil mengubah pandangan ulama syari'ah dan umat Islam tentang tasawuf dan para sufi. Kalau sebelum al-Ghazali jalan kaum sufi dijauhi para ulama syari'ah, maka setelah tulisan-tulisannya mengenai tasawuf banyak beredar, ulama syari'ah pun mulai menempuh jalan yang selama ini disangka sesat.⁷²

Dalam abad VII H atau abad XIII M, ajaran tasawuf tampaknya mengalami perkembangan yang mendasar. Bertolak dari pandangan bahwa "Yang ada hanya Allah", Ibn 'Arabi lalu memandang alam semesta ini sebagai penampakan lahir (*tajalli*) dari nama-nama (*asma'*) Allah. Menurut dia, Allah itu Esa dari segi esensi-Nya dan berbilang dari segi nama-nama-Nya, tetapi nama-nama Allah itu adalah esensi-Nya, bukan sesuatu

⁷⁰Al-Ghazali, *Al-Munqidz*, h.47

⁷¹*Ibid*, h.42

⁷²Harun Nasution, *Kedudukan Tasawuf dalam Islam*, Harun Nasution (Ed.), *Thoriqot Qadariyyah Naqsabandiyyah Sejarah, Asal Usul dan Perkembangannya*, (IAILM: Tasikmalaya, 1990), h. 17 dalam Ahmadi Isa, *Ajaran Tasawuf Muhammad Nafis dalam Perbandingan*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001), h.53

yang lain, sehingga alam semesta ini merupakan penampakan lahir esensi-Nya yang mutlak itu dalam bentuk wujud terbatas. Karena itu, dari segi penampakan lahir-Nya, Tuhan itu “adalah ‘ain segala sesuatu ... terbatas dengan batas semua yang terbatas”.⁷³

Tetapi hal ini bukan berarti bahwa Ibn ‘Arabi menganggap Tuhan itu alam semesta, atau sebaliknya, alam semesta itu Tuhan, karena wujud yang dipandangnya hakiki hanya wujud Allah dari segi esensi-Nya, bukan dari segi sifat-sifat-Nya.⁷⁴ Menurut Ibn ‘Arabi, sebagai esensi Yang Mutlak, tanpa nama dan sifat, Tuhan tidak mungkin dikenal, bahkan tidak bisa dikatakan Tuhan itu harus ada yang bertuhan kepada-Nya.⁷⁵ Dengan kata lain, bagi Ibn ‘Arabi Tuhan hanya bisa dikenal melalui penampakan lahir-Nya dalam rupa alam semesta yang serba ganda ini, yang menampakkan esensi yang Mutlak itu dalam rupa wujud terbatas, tetapi wujud Yang Hakiki itu tetaplah berada di balik dan di atas alam semesta ini, walaupun hal itu tidak mungkin dikenal oleh siapa pun juga.⁷⁶

4. Perbuatan Luar Biasa Para Sufi

Kaum sufi senantiasa mengatakan bahwa dirinya orang yang dipilih Tuhan. Alquran di berbagai tempat menyatakan mengenai pilihan tersebut. Menurut pengarang *Kitab al-Luma*, yang dikutip oleh R.A.Nicholson menjelaskan bahwa: *Pertama*, pilihan jatuh kepada para Rasul, yang memang dipilih karena kebajikan dan ketidakberdosaannya, inspirasi mereka, juga misi kerasulannya. *Kedua*, kelompok muslim tertentu yang dipilih atas kebajikan dan ketulusannya mengendalikan nafsu, dan kuatnya ikatan dengan kenyataan abadi. Dengan kata lain, mereka yang terpilih itu adalah para wali. Sementara kaum sufi

⁷³Ibn ‘Arabi, *Fushush al-Hikam*, *op.cit*, h.111

⁷⁴*Ibid*, h.104

⁷⁵*Ibid*, h.81 dan 90

⁷⁶M.Chatib Quzwain, *op.cit*, h.37

adalah orang yang terpilih dari masyarakat muslim, maka para wali adalah yang terpilih dari kaum sufi.⁷⁷

Setiap orang yang telah matang (*majdhub*) adalah seorang wali dan bila mereka memperlihatkan keanehan dan keajaiban maka mereka sering disebut orang suci, bukan saja sesudah mereka meninggal (seperti di dunia Nasrani), tetapi selama kehidupan mereka. Tetapi, seringkali mereka hidup hingga wafat dalam ketidakjelasan. Hujwiri berkata: "Diantara para wali ada sekitar empat ribu orang yang tersembunyi dan tidak saling mengenal, juga tidak menyadari keistimewaan derajat dirinya".

Para wali berhubungan dengan kelompok kecil secara pribadi. *Pertama*, sebagai guru dan pemimpin rohani, anggotanya akan mengikuti ajarannya sepanjang kehidupan pemimpin tersebut. *Kedua*, sebagai kepala orde agama, para wali akan menggunakan namanya untuk kelompok yang dipimpinnya. Masa permulaan dari kebapakan tersebut adalah abad ke-12. Sebagai tambahan, anggotanya kerap disebut *Darwish*. Dan masing-masing orde memiliki sejumlah besar anggota persaudaraan, sehingga pengaruh mereka dapat menembus hampir setiap lapisan masyarakat muslim. Mereka adalah "merdeka dan berkembang sendiri, tidak ada persaingan, juga tidak ada aturan yang mengikat mereka. Dalam keimanan dan ibadah, mereka lakukan menurut cara mereka, dibatasi oleh hati nurani universal Islami. Oleh sebab itu, doktrin asing dan moral yang kurang tepat mudah berkembang akan segera tidak diperhatikan, agar kemerdekaannya tetap terselamatkan."⁷⁸

Sebagai orang yang terpilih, banyak fasilitas yang diberikan kepada mereka berupa kejadian luar biasa. Keajaiban yang dilakukan oleh para wali ini biasanya disebut dengan *karamat*. Sedangkan yang muncul dalam diri Rasul disebut *mu'jizat*, yaitu tindakan yang tidak bisa ditiru dan dilakukan oleh orang

⁷⁷R.A.Nicholson, *The Mystics of Islam*, (London: Arkana, 1989), h.121

⁷⁸D.B.Mac Donald, *The Religious Life and Attitude in Islam*, (Chicago, 1909), h.164

biasa.⁷⁹ Dan biasanya hal itu digunakan untuk menjawab mereka yang memperoleh karunia dan keajaiban para wali, yang sebenarnya merupakan hak prerogatif para wali. Apologis kaum sufi, sembari mengaku bahwa kedua jenis keajaiban tersebut pada hakikatnya sama, sehingga akan memusingkan jika ingin membedakan keduanya. Lebih jauh lagi, mereka akan mengatakan bahwa para wali adalah saksi kerasulan dan semua keajaiban yang dimilikinya adalah turunan dari dia.⁸⁰

Meski demikian, tidaklah semua sufi menyenangi dan membenarkan keajaiban (*karamah*) tersebut. Sahl ibn 'Abdallah misalnya pernah mengatakan bahwa keajaiban yang tertinggi itu adalah lahirnya perbuatan baik sebagai ganti perbuatan buruk. Begitu pula pengakuan Bayazid yang mengatakan bahwa selama masa-masa permulaan aku berguru, "Tuhan selalu mengaruniaku dengan kemampuan keajaiban, tetapi aku memang tidak memerlukannya. Namun, ketika ia melihatku demikian, maka Ia mengaruniakan jalan untuk mencapai pengetahuan tentang-Nya". Sufi lain Junaid al-Bagdadi berpendapat, ia meyakini keajaiban itu merupakan salah satu "tabir" yang menutupi rohani manusia yang terpilih dari kebenaran.⁸¹

Para wali Islam tidak pernah mengatakan dirinya mempunyai keajaiban. Mereka berkata, "Keajaiban itu selalu dikaruniakan, atau ditunjukkan kepadaku", sesuai dengan satu pandangan mungkin saja ia sadar sepenuhnya ketika itu, tetapi sebagian besar kaum sufi mengatakan: Keajaiban seperti itu tidak akan pernah muncul, kecuali dalam keadaan *ekstase*, yaitu ketika mereka sendiri lenyap, sehingga barang siapa yang berintervensi dengan mereka akan bertentangan dengan kekuatan Yang Mahakuasa, yang memungkinkannya berbicara dengan lidah-Nya, dan berbuat dengan tangan-Nya, sebagaimana disyaratkan dalam sebuah Hadis Qudsi.⁸²

⁷⁹Yunahar Ilyas, *Kuliah Akidah Islam*, (Yogyakarta: Lembaga Pengkajian dan Pengamalan Islam, 2000), h.140

⁸⁰R.A.Nicholson, *op.cit*, h.129-130

⁸¹*Ibid*, h.130

⁸²*Ibid*, h.132

Memang, menyebutkan keanehan para wali tentu merupakan tugas yang tiada habis-habisnya. Misalnya saja banyak di antara mereka yang mampu berjalan di atas permukaan air, terbang di dalam air, menurunkan hujan, muncul di berbagai tempat pada waktu yang sama, penyembuhan dengan embusan napas, menghidupkan yang mati, mengetahui dan meramalkan masa depan, membaca pikiran, telekinesis (menggerakkan benda dari jauh), mengubah tanah menjadi emas dari batu-batu berharga, dan lain-lain. Bagi umat Islam yang tidak memiliki kepekaan mengenal hukum alam, tentu saja semua kebiasaan yang bertentangan dengan hukum alam dirasakan sebagai hal yang biasa.

BAB III

RIWAYAT HIDUP SYEKH MUHAMMAD ARSYAD AL-BANJARI

A. Situasi Struktural dan Kultural pada Masa Hidup al-Banjari

Nama lengkap al-Banjari adalah Syekh Muhammad Arsyad bin Abdullah al-Banjari. Ia dilahirkan di Desa Lok Gabang (sekarang termasuk wilayah kecamatan Astambul Kabupaten Banjar) pada hari Kamis 15 Shafar 1122 H (17 Maret 1710 M) dan wafat pada tanggal 6 Syawal 1227 H (13 Oktober 1812 M) di kampung Dalam Pagar. Jenazahnya dimakamkan di Kalampanian Martapura.¹

Selama hidupnya, al-Banjari bertempat tinggal di dua tempat yang sangat berpengaruh terhadap jalan hidupnya, yaitu di Martapura sebagai tempat lahir dan dibesarkan hingga dewasa dan sebagai tempat aktivitasnya dalam berdakwah hingga wafatnya, dan di Tanah Suci (Mekkah dan Madinah) sebagai tempat belajar menuntut ilmu hingga ia dapat menjadi guru di Mesjidil al-Haram Mekkah. Situasi kultural dan struktural pada masa hidup al-Banjari, yaitu sekitar abad ke-18 dan awal abad ke-19 M yang melingkari kedua tempat tersebut tentu saja

¹W. Muhd. Shagir Abdullah, *Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari, Matahari Islam*, (Kuala Mempawah: Yayasan Pendidikan dan Dakwah Islamiyah al-Farhanah, 1983), h.6, lihat Yusuf Halidi, *Ulama Besar Kalimantan Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari*, (Banjar-masin: TB. Aulia, 1980), h.28-29

mempengaruhi pemikiran-pemikiran keagamaan al-Banjari di segala bidang.²

Pada masa hidup al-Banjari telah bertahta sebanyak empat orang raja Kerajaan Banjar di Martapura, yaitu Sultan Tahlilullah raja Banjar XIV (1700-1745 M), Sultan Tamjidillah raja Banjar XV (1745-1778 M), sultan inilah yang membiayai al-Banjari ketika menuntut ilmu di tanah suci, Sultan Tahmidillah raja Banjar XVI (1778-1808), Sultan Suleman raja Banjar XVII (1808-1825 M). Pada masa sultan inilah, al-Banjari meninggal dunia pada tanggal 6 Syawal 1227 H/1812 M.³

Situasi politik di keraton kerajaan Banjar selalu bergolak. Pergantian sultan selalu ditandai oleh perebutan dan perampasan mahkota di antara pangeran, yang mengakibatkan terjadinya perang saudara. Stabilitas politik sering terganggu karenanya, sehingga tidak jarang pihak yang sedang berkuasa memita bantuan Belanda (VOC) untuk melestarikan tahtanya, meskipun dengan memberikan imbalan berupa penyerahan sebagian wilayah kerajaan dan sebagian kekuasaan sultan kepada pihak VOC. Seperti yang dilakukan oleh Sultan Tahmidillah (Susuhunan Nata Alam) dalam kontraknya dengan VOC yang ditandatangani pada tahun 1787 M.⁴ Memang pada masa hidup al-Banjari di keraton Kerajaan Banjar selalu terjadi pertarungan antara keturunan Sultan Kuning dan Sultan Tamjidullah dalam memperebutkan mahkota kerajaan. Mulanya kemenangan diperoleh silih berganti, namun akhirnya keturunan Tamjidullah lebih dominan. Hal ini di samping banyak keturunan Sultan Kuning yang dibunuh, juga karena bantuan dari pihak VOC sesuai dengan perjanjian yang ditandatangani bersama.⁵

²Tim Peneliti IAIN Antasari, *Pemikiran-pemikiran Keagamaan Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari*, (Banjarmasin: IAIN Antasari, 1988/1989), h.9

³Yusuf Halidi, *op.cit*, Ahmadi Isa, *Ajaran Tasawuf Muhammad Nafis dalam Perbandingan*, (Jakarta: Raja Grafindo, 2001), h.23

⁴Sutrisno Kutoyo an Sutjaningsing (Ed.), *Sejarah Daerah Kalimantan Selatan*, (Jakarta: Pusat Penelitian Sejarah dan Budaya Departemen P dan K, 1977/1978), h.34

⁵*Ibid*, h.33, Tim Peneliti IAIN, *op.cit*, h.10

Berdirinya kerajaan Islam Banjar pada awal abad XVI M. dengan ibukotanya Banjarmasin mempunyai arti penting dalam perkembangan ekonomi bagi masyarakat di daerah ini. Banjarmasin yang terletak di daerah pesisir dengan cepat menjadi kota dagang yang besar sebagai bandar transit komoditas, baik yang berasal dari dalam maupun dari luar daerah.

Banyak faktor yang menopang ramainya perdagangan di daerah ini, di antaranya: *Pertama*, banyaknya hasil kebun, hutan dan tambang di daerah ini yang menjadi komoditas utama dalam perdagangan internasional pada waktu itu. Komoditas tersebut seperti lada, rotan, lilin, madu, damar, sarang burung, intan emas dan batu permata lainnya. Sedangkan yang dipasok dari luar seperti asam Jawa, bawang merah, bawang putih, garam, terasi, rempah-rempah (*raragi*).⁶ *Kedua*, banyaknya para pedagang dari daerah dan negara lain yang datang ke Banjarmasin, seperti dari Jawa, Makasar dan Cina, ada juga dari Eropa seperti Portugis, Belanda dan Inggris. Ini semua menjadikan perdagangan semakin ramai. *Ketiga*, beralihnya jalur perdagangan Maluku India yang melewati Patani – Banjarmasin – Makasar, setelah adanya politik penghancuran kota pesisir Utara Jawa oleh Kerajaan Mataram.⁷ Ini semua membuat perekonomian masyarakat menjadi lebih baik, dan sedikit banyak telah membentuk jiwa dagang penduduk di daerah ini.

Sistem sosial yang berlaku dalam masyarakat ialah sistem "*bubuhan*". *Bubuhan* adalah kesatuan kelompok darah dan berifat bilateral, kesatuan ekonomis, kesatuan gotong royong, kesatuan tindakan dalam mempertahankan diri terhadap musuh dan sebagainya. Raja adalah kepala atau ketua *bubuhan* raja-raja, sedangkan setiap *bubuhan* dalam masyarakat biasanya dipilih atas dasar tua usia, ilmu dan kharisma yang dimiliki. Kekuasaan kerajaan di asaskan kepada kekuasaan atas kepala-

⁶Alfani Daud, *Islam dan Masyarakat Banjar, Diskripsi dan Analisa Kebudayaan Banjar*, (Jakarta: Raja Grafinso Persada, 1997), h.29

⁷Tim Peneliti IAIN, *op.cit*, h.11-12, Alfani Daud, *op.cit*, h.30, Ramli Nawawi, *Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari*, (Banjarmasin: Tesis, FKG Unlam, 1977), h.20-23

kepala *bubuhan* dari atas ke bawah. Kepala *bubuhan* menentukan kebijaksanaan di dalam dan bertanggung jawab ke luar *bubuhan*-nya. *Bubuhan* raja-raja atau kaum bangsawan menguasai tanah-tanah lungguh tertentu dari wilayah kerajaan yang dipinjamkan raja-raja kepada mereka, yang bertindak sebagai penguasa mutlak terhadap tanah tersebut. sebagian besar rakyat bekerja untuk kepentingan mereka melalui kepala *bubuhan* mereka.⁸ Kesuksesan dakwah al-Banjari banyak disebabkan oleh penggunaan sistem sosial ini dalam karya dakwahnya.

Sejak Kerajaan Banjar berdiri tahun 1540 M. dengan sultan pertamanya Sultan Suriansyah (Suryanullah) yang bergelar Panembahan Batu Habang, agama Islam tersebar luas. Kerajaan ini berhasil menyebarkan Islam ke seluruh wilayah kekuasaan yang sekarang termasuk dalam wilayah Kalimantan Selatan, Kalimantan Timur dan sebagian Kalimantan Tengah, sehingga agama ini dianut oleh mayoritas masyarakat di kawasan tersebut.⁹

Cepatnya perkembangan dan tersiarnya agama Islam di kalangan penduduk, disebabkan Islam masuk dari atas, yaitu dari pihak raja-raja yang memerintah pada masa itu. Karena kepatuhan rakyat kepada rajanya sangat kuat, maka rakyatnya beragama seperti agama rajanya (*al-dien 'ala mulukihim*). Di samping itu memang Islam ditetapkan sebagai agama resmi Kerajaan Banjar. Maka tidak heran jika Islam yang mereka anut hanya menyentuh bagian permukaan dari kehidupan masyarakat selama berabad-abad.

Sebelum al-Banjari melancarkan dakwahnya hampir tidak ditemukan data yang menjelaskan situasi keberagaman masyarakat Islam pada waktu itu. Namun demikian dapat diperkirakan, bahwa di bidang akidah mereka masih dipen-

⁸Alfani Daud, *op.cit*, h.72-73, Sutrisno Kutoyo dan Sri Sutjaningsih (Ed.), *op.cit*, h.39-40

⁹Hafiz Anshari, AZ, *Peranan Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari di dalam Pengembangan Islam di Kalimantan Selatan*, (Banjarmasin: Khazanah Majalah Ilmiah Keagamaan dan Kemasyarakatan, Vol.I, 2002), h.15

garuhi oleh unsur-unsur kepercayaan Kaharingan dan agama Hindu Syiwa yang sudah membudaya dalam masyarakat, baik di kalangan rakyat banyak maupun di kalangan raja-raja dan kaum bangsawan.¹⁰ Hal ini tampak misalnya dalam berbagai upacara keluarga dan masyarakat seperti *mandi badudus* (mandi calon pengantin), *mandi tian man daring* (mandi hamil pertama) pada bulan ketujuh dan *menyanggar banua* (membersihkan kampung tempat tinggal dari gangguan jin atau roh-roh jahat) yang pelaksanaannya bercampur dengan unsur-unsur Islam dan budaya lama.¹¹ Di samping itu masyarakat Banjar juga senang bersahabat dengan jin, untuk memperoleh *ilmu muwakkal*, yaitu ilmu untuk mengetahui hal-hal yang gaib yang disampaikan oleh jin yang menjadi sahabatnya.

Di bidang fikih atau syariah, masyarakat Banjar menganut mazhab Syafi'i. Namun pengamalan ibadah seperti salat, puasa, zakat dan haji tidak banyak data yang menunjukkan hal tersebut, tetapi diperkirakan masih rendah, baik pada masyarakat awam maupun di kalangan para bangsawan. Akan tetapi kalau kita meneliti kuburan raja-raja Banjar semuanya dimakamkan secara Islam. Di samping itu dengan adanya perdagangan di Banjarmasin pada abad ke-17 dan 18 M, maka terbukalah pintu masuk untuk melaksanakan ibadah haji bagi penduduk yang berkemampuan melalui kapal-kapal dagang bangsa Eropa yang singgah di bandar ini.¹²

Di bidang tasawuf, diduga telah berkembang ajaran *wahdat al wujud* sejak lama, karena penyebaran Islam di nusantara ini tidak dapat dipisahkan dengan ajaran tasawuf. Ajaran *wahdat al-wujud* atau sejenisnya diperkirakan sudah ada di Kalimantan Selatan sejak awal Islam masuk ke kawasan ini, baik da-

¹⁰Sutrisno Kutoyo dan Sri Sutjaningsih (Ed.), *op.cit*, h.42-43

¹¹H.M.Asywadie Syukur, *Pemikiran-pemikiran Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari dalam Tauhid dan Tasawuf*, (Banjarmasin: Fakultas Dakwah IAIN Antasari, 1991), h.5

¹²Rasyidah HA, *Ijtihad Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari dalam Bidang Fiqih*,(Tesis, Fakultas Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah, 1990), h.19

tang dari Jawa maupun Aceh, karena hubungan Banjar dengan Jawa dan Aceh sudah terjalin sejak lama, sementara di Jawa dan Aceh sudah berkembang ajaran ini.¹³

Pada abad ke-17 ditemukan sebuah karya tentang *Asal Kejadian Nur Muhammad* yang ditulis dengan bahasa Melayu huruf Arab. Menurut R.O.Winstedt dikarang oleh seorang ulama Banjar pada tahun 1688 M, yang bernama Syamsuddin al-Banjary, tulisan tersebut diberikan Sultanah Taj al-Alam Syafiat al-Din, putri Sultan Iskandar Muda yang memerintah di Aceh pada tahun 1050-1085 H/1641-1675 M. Ratu ini cukup loyal terhadap ajaran-ajaran tasawuf *wujudiyah* yang berkembang di sana, padahal sebelumnya mendapat tekanan keras dari pihak penguasa dan ulama fiqih.¹⁴

Apa yang dikemukakan di atas, memberikan gambaran bahwa dalam masyarakat Banjar, bahasa Melayu sudah lama dikenal dan dipergunakan, termasuk dalam membuat karya tulis. Begitu pula kitab *Shirat al-Mustakim* yang ditulis al-Raniri dari Aceh yang mempergunakan bahasa Melayu Arab diduga juga sudah beredar di daerah ini, meskipun semua itu dalam bentuk salinan.¹⁵ Hal ini tidak mengherankan, karena orang-orang Banjar adalah keturunan campuran antara orang-orang Melayu dan Jawa yang mendesak orang Dayak (penduduk asli Kalimantan) dari arah Selatan, dan ditambah lagi dengan campuran dari pendatang-pendatang lain, seperti orang Bugis, Cina, India dan Arab.¹⁶ Selain itu, bahasa Melayu memang merupakan bahasa pengantar dalam dunia perdagangan di nusantara pada masa itu. Di samping itu dapat dipahami pula bahwa sejak dulu beberapa abad sebelum al-Banjari, di daerah ini sudah mempunyai seorang ulama terkemuka yang menulis

¹³H.M.Asywadie Syukur, *loc.cit*

¹⁴Abdurrahman, *op.cit*, h.19

¹⁵Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari, *Sabil al-Muhtadin*, (Mesir, t.th), Juz I, h.3

¹⁶Ramli Nawawi, *op.cit*, h.28-29

kitab tasawuf *wujudiyah*. Terlepas apakah karya tersebut orisinal atau tidak.

Demikianlah, sebagian dari situasi struktural dan kultural di Martapura dan sekitarnya, yang termasuk wilayah Kerajaan Banjar, yaitu tempat al-Banjari dilahirkan dan dibesarkan serta berkiprah dalam dakwahnya, sesudah dia kembali dari tanah suci. Adapun kota Mekkah dan Medinah, tempat al-Banjari bermukim selama 35 tahun (sekitar 1740-1775 M) pada saat itu belum berada di bawah kekuasaan wahabisme sebagaimana sekarang ini. Dalam gerakan wahabisme I, kota Mekkah baru jatuh ke tangannya pada tahun 1806 M. dan kota Medinah pada tahun 1804 M.¹⁷ Padahal al-Banjari sudah pulang ke Indonesia sekitar tiga puluh tahun sebelumnya, tepatnya pada tahun 1775 M. Pada waktu itu, kedua kota suci umat Islam ini berada di bawah kekuasaan Turki Usmani yang diperintah oleh Sultan Mahmud II, berkedudukan di ibukotanya Istanbul.

Pada bagian lain, suasana keagamaan di tanah suci pada masa itu masih seperti suasana di dunia Islam sebelum timbulnya gerakan modernisme.¹⁸ Di bidang akidah, Asy'ariyah sangat dominan. Aliran ini dalam perkembangannya memang sangat lekat dengan mazhab Syafi'i dan Maliki, sehingga pada umumnya pengikut kedua mazhab itu beraliran Asy'ariyah di bidang akidah dan begitu pula sebaliknya.¹⁹

Di bidang sufisme (tasawuf), perkembangan tarekat-tarekat sufi sangat dominan. Berbarengan dengan itu, penghormatan yang berlebih-lebihan kepada guru-guru tarekat, baik yang masih hidup atau yang sudah meninggal menggejala di mana-mana. Begitu pula di bidang fiqih, *taqlidisme* hampir

¹⁷Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1982), h.25, Tim Peneliti, *op.cit*, h.14

¹⁸Periode modern dalam sejarah Islam menurut Harun Nasution dimulai sejak abad ke-19 M. Lihat Harun Nasution, *op.cit*, h.13

¹⁹Ibrahim Madkour, *Fi al-Falsafat al-Islamiyah: Manhaj wa Tathbiqih*, (Kairo: Dar al-Ma'arif, t.th), Jilid.II, h.48, Tim Peneliti, *loc.cit*

merata. Para ulama hanya mengikuti saja pendapat-pendapat fuqaha masa lalu sebagaimana yang terdapat dalam kitab-kitab yang mereka pelajari.

Dalam hal itu, di Nejd yang terletak di sebelah Utara Hejaz (daerah tanah suci) telah bangkit suatu gerakan reformisme yang kemudian disebut wahabisme yang dipelopori oleh Muhammad bin 'Abd-al-Wahab (1703-1787 M), yang bermazhab Hambali dan beraliran Salaf menurut Ibnu Taimiyah (w.1328 M). Gerakan ini bertujuan untuk mengembalikan Islam sebagaimana yang dipahami dan dipraktikkan pada masa Nabi, Sahabat dan Tabi'in sampai pada abad ketiga Hijri. Mereka berusaha memurnikan akidah umat dari hal-hal yang dianggap syirik dalam segala bentuknya. Mengembalikan ajaran Islam kepada sumber aslinya yaitu Alquran dan Hadis, melarang taklid dan menganjurkan ijtihad, memberantas praktik-praktik ibadah yang tidak ada dasarnya, dan memberantas segala hal yang dianggap bid'ah dan khurafat. Pada tahun 1773 M. gerakan ini berhasil menaklukkan kota Riad di Nejd, yang kemudian dijadikan sebagai pusat gerakan dan ibukota.²⁰ Peristiwa tersebut terjadi sekita dua tahun sebelum al-Banjari pulang ke tanah air.

B. Pendidikan al-Banjari

Al-Banjari dilahirkan dari keluarga Abdullah dan Siti Aminah. Dalam keluarga inilah ia pertama kali memperoleh pendidikan dasar sampai ia berusia 8 tahun. Terutama dari ayahnya dan pada guru setempat, sebab tidak ada data yang menunjukkan bahwa telah ada surau atau pesantren yang berdiri pada masa itu di wilayah ini.²¹ Sejak usia mudanya telah tampak ciri-ciri khas yang berbeda dengan kawan sebayanya terutama terlihat pada ketinggian intelegensinya dan keluhuran akhlaknya.

²⁰Harun Nasution, *op.cit.*, h.24

²¹Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara abad XVII dan XVIII (Melacak Akar Pembaharuan Pemikiran Islam di Indonesia)*, (Bandung: Mizan, 1999), h.250

Pada suatu ketika Sultan Tahlilullah (1700-1745 M.) mengontrol keadaan rakyatnya dan sampailah di desa Lok Gabang, sultan bertemu dengan al-Banjari yang waktu itu berusia sekitar 7-8 tahun dan tertarik oleh kecerdasannya, terutama kemampuannya melukis keindahan alam seperti keadaan aslinya.²² Lalu sultan meminta kepada orang tuanya agar anak tersebut dapat diserahkan kepadanya dan dijadikan "anak angkat" agar dapat disalurkan pendidikan dan bakatnya. Demi masa depannya kedua orang tua al-Banjari dengan ikhlas menyerahkan anaknya kepada sultan. Sejak itu (dalam usia 8 tahun) al-Banjari memasuki pendidikan di Keraton Kerajaan Banjar di Martapura. Dalam lingkungan yang baru itu ia sangat cepat menyesuaikan diri, dengan kepribadian yang simpatik dan sederhana, berbudi pekerti yang mulia dan rajin beribadah, tentunya membuat sultan sangat menyayanginya dengan sepenuh hati sebagaimana menyayangi keluarganya sendiri.²³

Sesuai dengan keinginan sultan untuk mendidik al-Banjari, sultan mendatangkan seorang guru untuk mendidiknya. Ternyata anak yang belum dewasa itu mempunyai kecerdasan yang luar biasa, daya tangkapnya sangat kuat dan segala pelajaran diterimanya dengan mudah. Sehingga dalam waktu yang relatif singkat ia dapat menghatamkan Alquran.²⁴ Melihat kepandaian dan ketekunannya dalam menuntut ilmu, maka sultan berjanji bahwa kelak setelah ia dewasa, akan diberangkatkan ke Tanah Suci Mekkah.

Janji tersebut dipenuhi sultan ketika al-Banjari sekitar 30 tahun. Namun sebelum berangkat, sultan mengawinkannya dengan seorang wanita keluarga istana bernama Bajut. Barang-

²²Yusuf Halidi, *op.cit*, h.22

²³Ahmad Basuni, *Jiwa yang Besar Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari*, (Bandung: Putaka Galunggung, 1971), h.8

²⁴Abu Daudi, *Maulana Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari Tuan Haji Besar*, (Martapura: Sekretariat Madrasah Sullamul Ulum Dalam Pagar, 1996), h.20 Lihat Yusuf Halidi, *op.cit*, h.26

kali perkawinan ini dimaksudkan untuk mengikat al-Banjari agar kembali ke Kerajaan Banjar,²⁵ dan berusaha menyelesaikan studinya secepat mungkin.

Menjelang musim haji, ketika isterinya Bajut sedang hamil, al-Banjari berangkat ke Mekkah. Selama di Haramain, al-Banjari telah belajar dengan banyak guru, di antaranya adalah Athailah bin Ahmad al-Mishry, Muhammad Sulaiman al-Kurdi. Di bidang tasawuf dia berguru dengan Muhammad Abdul Karim Samman al-Madani. Guru-gurunya yang lain adalah:

1. Ahmad Abdul Mun'im al-Damanhuri
2. Muhammad Murtadha az-Zabidi
3. Hasan 'Akisy al-Yamani
4. Salim Sabdullah al-Nashri
5. Shiddiq bin Umar Khan
6. Abdullah Hijazi Asy-Syarkawy
7. Abd. Rahman bin Abd. Aziz al-Maghrabi
8. Sayyid Abd. Rahman bin Sulaiman al-Ahdal
9. Abd. Rahman bin Abd. Mubin al-Fathani
10. Abd. Ghani bin Muhammad Hilal
11. Abid as-Sandi
12. Abd. Wahab at-Thanthawy
13. Maulana Sayyid Abdullah Mirghani
14. Muhammad bin Ahmad al-Jauhari
15. Muhammad Zein bin Faqih Jalaluddin Aceh.²⁶

Selain belajar dengan guru-guru di atas, menurut Azyumardi, ada kemungkinan al-Banjari juga berguru dengan Ibrahim al-Ra'is al-Zamzami di mana dari guru inilah al-Banjari mempelajari ilmu *al-Falak* (astronomi), bidang yang menjadi-

²⁵Hafiz Anshari, *op.cit.*, h.13

²⁶Abu Daudi, *op.cit.*, h.25-26

kannya salah seorang ahli astronomi yang paling menonjol di antara para ulama Melayu-Indonesia.²⁷

Kurang lebih 30 tahun ia bermukim di Mekkah dengan tekun menuntut ilmu, tidak kenal jemu dan lelah.²⁸ Dengan kecerdasan yang dimiliki, tidak sedikit ilmu yang diperolehnya. Berkat ketinggian hikmah, kejernihan hati dan kekuatan daya tangkap serta kecerdasan otaknya, akhirnya ia berhasil menampung sejumlah 35 macam ilmu pengetahuan yang meliputi pengetahuan agama dan pengetahuan umum.²⁹ Al-Banjari berpendapat bahwa ulama Islam itu bukan saja dadanya penuh dengan pengetahuan agama, tetapi otaknya pun harus diisi dan dilengkapi dengan pengetahuan umum.

Diceritakan bahwa setelah menyelesaikan studinya di Mekkah, al-Banjari beserta teman-temannya bertekad untuk melanjutkan studi ke Mesir. Mesir pada waktu itu merupakan pusat ilmu pengetahuan. Suatu tekad yang teguh untuk menuntut ilmu sebagai yang dicita-citakannya sejak meninggalkan tanah air. Sebelum ia meninggalkan Mekkah, ia diberi kesempatan untuk mengajar di Mesjid al-Haram oleh gurunya Syekh Athailah.³⁰ Dalam perjalanannya ke Mesir, ia mampir di kota Madinah. Di Madinah ia tinggal ditempat seorang ulama besar yaitu Syekh Abd al-Karim Samman al-Madani.³¹ Pada waktu itu kota Madinah kedatangan ulama besar dari Mesir yaitu Syekh Sulaiman Kurdi (w.1194 H) yang akan mengajar di Mesjid Madinah.³² Mendengar berita tersebut, al-Banjari be-

²⁷Azyumardi Azra, *loc.cit*

²⁸Badan Pengelola Mesjid Raya Sabibal Muhtadin, *Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari Riwayat Singkat Kehidupan dan Perjuangannya*, (Banjarmasin: 1984), h.4

²⁹Yusuf Halidi, *op.cit*, h.29

³⁰Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), h.19

³¹Rasyidah, H.A, *op.cit*, h.27

³²Abu Daudi, *op.cit*, h.28

serta teman-temannya yang haus akan ilmu, langsung minta izin untuk dapat belajar pada beliau dan mereka membatalkan niatnya untuk pergi ke Mesir dan pada akhirnya mereka memutuskan untuk belajar pada Syekh Sulaiman Kurdi atas bantuan Syekh Samman tadi.

Kurang lebih lima tahun lamanya al-Banjari belajar di Madinah. Sesuai dengan maksud dan tujuan semula, ia akan melanjutkan studinya ke Mesir. Hal ini ia bicarakan dengan gurunya *Syekh al-Islam* (Sulaiman Kurdi). Atas saran gurunya, ia dan teman-temannya tidak jadi melanjutkan studinya ke Mesir. Gurunya sudah tahu akan kealiman murid-muridnya ini, karena telah sekian lama bergaul. Dengan Syekh Sulaiman Kurdi, al-Banjari banyak mengadakan tanya jawab antara lain masalah yang terjadi di Kerajaan Banjar, memungut pajak dan hukuman denda (bayar uang) bagi pelanggar hukum yang meninggalkan sembahyang Jumat dengan sengaja dan tentang berbagai masalah penting lainnya. Ini semua ditulis dan dikumpulkan oleh al-Banjari dalam sebuah karya yang berjudul *Fatawa Syekh Sulaiman Kurdi*.³³

Atas saran guru dan juga mengingat keadaan anak negeri yang sangat membutuhkan pendidikan agama, tergugahlah hati al-Banjari dan teman-temannya untuk segera pulang. Ilmu sudah didapat, tinggal mengamalkannya. Sebelum meninggalkan kota suci, al-Banjari dan teman-temannya menyempatkan diri belajar ilmu suluk kepada Syekh Samman. Al-Banjari mengambil ijazah *Tharekat al-Khalwatiyah* sebagaimana temannya Syekh Abd. Al-Samman al-Palimbani.³⁴ Di samping *Tarikat al-Khalwatiyah*, al-Banjari juga memperoleh ijazah *khalifah* yang membuatnya berhak mengajarkan ilmu tasawuf dan tarekat yang didapatnya dari guru tersebut. malah al-Banjari diang-

³³Karel A. Steenbrink, *op.cit*, h.92 Abu Daudi, *op.cit*, h.29

³⁴M. Chatib Quzwain, *Mengenal Allah Suatu Studi Mengenal Ajaran Tasawuf Syekh 'Abdus Samad al-Palimbani*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1985), h.29

gap sebagai ulama yang bertanggung jawab atas tersebarnya tarekat Sammaniyah di Kalimantan.³⁵ Konon, pada saat itu yang mendapatkan ijazah sebagai khalifah yang berasal dari Indonesia hanya ada empat orang,³⁶ yang dikenal dengan empat serangkai.

Dalam usia yang terbilang sudah tua yaitu kurang lebih 65 tahun, al-Banjari pulang ke kampung halaman bersama teman-temannya. Sebelumnya mereka berziarah ke kubur Nabi dan berdoa agar segala usahanya mengembangkan ilmu agama Islam mendapat perlindungan dari Allah SWT. Pada tahun 1186 H/ 1771 M, mereka kembali ke kampung halaman dengan terlebih dahulu mampir di Betawi (Jakarta).³⁷

Pada bulan Ramadhan 1186 H (Desember 1772 M) al-Banjari tiba di Martapura ibukota pemerintahan Kerajaan Banjar setelah lebih kurang 35 tahun ditinggalkannya.³⁸ Sejak itulah ia berusaha dengan gigih membina masyarakat, berdakwah dan mengembangkan Islam di daerah ini, sampai ia wafat pada hari Selasa 6 Syawal 1227 H (13 Oktober 1812 M) pukul 18.30.³⁹ Menjelang wafatnya sempat berwasiat: Apabila ia wafat pada musim kemarau beliau minta dimakamkan di Karang Tengah dekat makam Syekh Abd. Wahab Bugis dan isteri-isteri beliau yang bernama Tuan Bajut dan Tuan Bidur. Tetapi apabila di musim penghujan (banjir), maka beliau minta dimakamkan di Kalampayan. Di mana di Kalampayan itu terdapat kebun dan balai tempat beliau beristirahat serta mushalla tempat berkhalwat.

Tatkala sampai pada hari duka (wafatnya al-Banjari) ketika itu masih musim kemarau, dan jalanan untuk ke Kalampayan

³⁵Azyumardi Azra, *op.cit*, h.253

³⁶Abu Daudi, *op.cit*, h.30

³⁷Rasyidah H.A, *op.cit*, h.30 Lihat Zafri Zamzam, *loc.cit*

³⁸Yusuf Halidi, *op.cit*, h.36

³⁹Hafiz Anshari, *op.cit*, h.15

tidak bisa ditempuh dengan perahu. Namun apa yang terjadi, setelah Isya malam Selasa 6 Syawal 1227 H, hujan turun dengan derasnya sehingga membanjiri sungai-sungai untuk menuju jalan ke Kalampayan, sehingga dapatlah terlaksana wasiat al-Banjari minta dimakamkan di Kalampayan.⁴⁰ Sesuai dengan wasiatnya, ia dimakamkan di desa Kalampayan yang sekarang termasuk dalam wilayah Kecamatan Astambul Kabupaten Banjar Kalimantan Selatan.

C. Aktivitas dan Karya al-Banjari

Setibanya al-Banjari di tanah air pada tahun 1186 H/1772 M, al-Banjari mulai aktif membangun masyarakat, terutama di bidang keagamaan. Hal ini adalah sebagai pengamalan ilmu yang telah diperolehnya selama di tanah suci. Di antara aktivitasnya yang menonjol adalah sebagai berikut:

1. Membetulkan Arah Kiblat beberapa Mesjid di Jakarta

Sebelum sampai di kampung halaman, al-Banjari terlebih dahulu singgah di Betawi. Selama di sana al-Banjari menyempatkan diri mengunjungi beberapa mesjid untuk melakukan sembahyang Jumat. Sambil mengadakan silaturahmi dengan masyarakat Betawi, beliau juga memeriksa arah kiblat mesjid yang dikunjunginya. Ternyata ada beberapa mesjid yang arah kiblatnya kurang tepat, yaitu Mesjid Pekojan, Mesjid Jembatan Lima dan Mesjid Luar Batang. Kiblat shalat di mesjid itu bergeser beberapa derajat dari kiblat asli.

Ketika al-Banjari meyakinkan kepada jamaah mesjid Jembatan Lima bahwa arah kiblat tersebut terlalu miring ke kiri sekitar 25 derajat, maka ia berdiri di hadapan para jamaah kemudian mengangkat tangannya, maka tampaklah dari celah lengan baju jubahnya Ka'bah atau Baitullah yang menjadi kiblat umat Islam itu. Jamaah pun menjadi yakin dan percaya

⁴⁰Abu Daudi, *op.cit.*, h.67-68

dengan pendapat al-Banjari tersebut.⁴¹ Sampai sekarang di mihrab mesjid tersebut didapatkan tulisan dalam bahasa Arab yang menyatakan bahwa arah kiblat mesjid itu dipalingkan ke kanan kurang lebih 25 derajat oleh Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari pada tanggal 4 bulan 2 tahun 1186 H/ 1772 M.⁴² Peristiwa ini menunjukkan keahlian al-Banjari di bidang Ilmu Falak (astronomi) yang dipelajarinya di tanah suci.

Mendengar peristiwa yang menggegerkan masyarakat itu, Gubernur Jenderal Pemerintah Hindia Belanda Petrus Albertus Van Der Parra (berkuasa 1761-1775 M) mengadakan pertemuan yang dihadiri oleh para ulama Islam di sebelah kanan dan para pendeta Kristen di sebelah kiri. Kemudian gubernur menanyakan kepada al-Banjari, "Apakah isi yang ada di dalam buah kelapa ini? Al-Banjari menjawab bahwa isi di dalam kelapa itu ada air dan di dalam air itu ada ikan". Mendengar jawaban itu sangatlah terkejut gubernur dan hadirin kala itu, sehingga timbul rasa mencemoohnya. Tetapi setelah buah kelapa itu dibelah ternyata terdapat di dalamnya air kelapa dan ikan yang masih hidup.

Setelah peristiwa itu, al-Banjari diajak lagi naik kapal dan sesampainya di tengah laut, gubernur menanyakan berapa dalam laut ini, kemudian ia menjawab bahwa dalamnya laut itu sekian kaki. Setelah diadakan pengelotan (pengukuran) ternyata benar. Semenjak itulah al-Banjari diberi gelar oleh gubernur sebagai *Tuan Haji Besar*. Peristiwa buah kelapa, mengukur laut dan melihat Ka'bah di celah lengan jubahnya ini, dianggap oleh masyarakat adalah sebagian dari karamah al-Banjari.⁴³ Khususnya bagi mereka yang mempercayai adanya karamah.

⁴¹Abu Daudi, *op.cit*, h.67

⁴²Tim Peneliti IAIN Antasari, *op.cit*, h.19 Bandingkan dengan Sutrisno Kutoyo, *op.cit*, h.39-40

⁴³Yusuf Halidi, *op.cit*, h.35 Lihat Abu Daudi, *loc.cit*

2. Kaderisasi Ulama dan Juru Dakwah

Bertepatan dengan bulan Ramadhan 1186 H, al-Banjari sampai di kampung halaman. Kedatangan al-Banjari disambut gembira oleh semua lapisan masyarakat. Bahkan Sultan Tahmidullah (Susuhunan Nata Alam) yang naik tahta di Kerajaan Banjar pada tahun 1761 M. memberikan sebidang tanah kepadanya yang terletak di tepi sungai Martapura, tidak jauh dari istana kerajaan untuk dijadikan sebagai perkampungan baru bagi anak cucunya dan pusat kegiatan dakwahnya menyiarkan agama Islam.⁴⁴ Tindakan sultan ini mungkin karena waktu itu al-Banjari sudah termasuk dalam "bubuhan" raja-raja (kaum bangsawan) karena perkawinannya dengan Ratu Aminah binti Muhammad Thaha bin Sultan Tahmidullah, sehingga dia berhak mendapatkan "tanah lungguh" sebagaimana anak-anak bangsawan lainnya, sesuai dengan sistem kekuasaan yang berlaku.⁴⁵

Al-Banjari bersama sejumlah pengikut dan keluarganya segera menggarap tanah itu. Di sini dibangun rumah-rumah untuk tempat tinggal, ruang pengajian, perpustakaan dan asrama untuk tempat tinggal para santri, juga dibuka lahan pertanian (sawah). Di tempat inilah al-Banjari dengan dibantu oleh sahabat akrabnya yang juga telah menjadi menantunya, Syekh Abd. Al-Wahab Bugis mendidik para santri untuk dipersiapkan agar menjadi ulama besar/ juru dakwah yang kuat dan tangguh mengembangkan Islam. Pendidikan ini terutama sekali ditekankan kepada anak, cucu dan keluarga al-Banjari sendiri. Namun dalam perkembangannya, santrinya semakin banyak berdatangan dari berbagai pelosok kerajaan dan santri yang jauh diasramakan pada rumah-rumah yang sudah disediakan.⁴⁶

⁴⁴*Ibid*, h.37 Tim Peneliti IAIN, *loc.cit*

⁴⁵Pengelompokkan penduduk dalam sistem bubuhan lihat Alfani Daud, *op.cit*, h.94-95 Abu Daudi, *op.cit*, h.46

⁴⁶Hafiz Anshari, *op.cit*, h.17 Zafri Zamzam, *op.cit*, h.9

Dalam perkembangan selanjutnya, kompleks pengajian ini makin bertambah ramai, sehingga menjadi sebuah kampung dan diberi nama kampung "Dalam Pagar". Zafri Zamzam memberikan istilah kepada kampung ini sebagai "Kawah Candradimuka tempat menempa para ulama".⁴⁷

Dilihat dari aspek pendidikan, bentuk pengajian di dalam satu kompleks yang ada mushalla, tempat belajar dan asrama untuk para santri dimana dalam terminologi modern disebut dengan pesantren, ketika itu, merupakan hal baru di Kerajaan Banjar. Sebelumnya, pengajian-pengajian dilaksanakan di rumah-rumah saja. Di samping itu, hal yang juga menarik, para santri tidak hanya diberi pelajaran agama, tetapi mereka juga dibekali dengan keterampilan bertani dari sawah yang dicetak sebelumnya. Dengan demikian para santri diharapkan dapat hidup mandiri.⁴⁸

Dilihat dari sudut pembinaan kader ulama, tempat ini telah melahirkan banyak ulama besar setelah al-Banjari. Ulama-ulama inilah belakangan yang banyak mewarnai kehidupan keagamaan di Kalimantan Selatan, sehingga daerah ini juga dikenal sebagai salah satu wilayah yang komunitas masyarakatnya adalah masyarakat agamis.

Kalau dianalisis lebih jauh, langkah dan strategi al-Banjari ini merupakan langkah dan strategi yang tepat. Hasilnya pun tampak sekali, bukan saja sesudah ia wafat, tetapi juga di saat ia masih hidup. Banyak ulama besar yang dilahirkan, di antaranya Syekh Muhammad As'ad dan Syekh Abu Zu'ud, masing-masing sebagai mufti dan qadi pertama Kerajaan Banjar. Di kalangan wanita juga muncul seorang ulama, yaitu Fatimah binti Usman, penulis *Kitab Parukunan* yang sampai sekarang banyak beredar dan dipakai di Kalimantan Selatan.⁴⁹

⁴⁷Zafri Zamzam, *op.cit*, h.10

⁴⁸Hafiz Anshari, *op.cit*, h.18

⁴⁹Alfani Daud, *op.cit*, h.56-57, Hafiz Anshari, *loc.cit*, Yusuf Halidi, *op.cit*, h.40

Menurut Hafiz Anshari, langkah al-Banjari ini sangat tepat. Hal ini didasarkan atas beberapa alasan: *Pertama*, langkah awal yang dilakukannya adalah penyiapan kader penerus perjuangannya, karena pada saat tiba di Martapura ia sudah berumur sekitar 64 tahun (menurut hitungan Hijriah). *Kedua*, di Kerajaan Banjar ketika itu tidak ada tokoh yang benar-benar alim, terutama di bidang fiqih. *Ketiga*, tenaga dai tidak banyak, padahal wilayah kekuasaan Kerajaan Banjar cukup luas.⁵⁰

3. Meluruskan Akidah Umat

Meskipun al-Banjari terbilang sebagai seorang murid tarekat yang mengamalkan tasawuf, namun kegiatan dakwahnya terfokus pada peneguhan akidah umat dan pemurniannya, dan pengamalan syari'ah Islam dalam kehidupan mereka sehari-hari. Oleh karena itu, jika ada ajaran yang dapat melemahkan kedua fokus dakwahnya itu berkembang dalam masyarakat, maka wajar kalau ia bersikap tegas untuk memberantasnya.

Sebagaimana dikemukakan sebelumnya, bahwa keberagaman masyarakat Banjar pada masa hidup al-Banjari dapat dikatakan masih sangat rendah. Di bidang akidah, diperkirakan masyarakat Banjar ketika itu masih sangat dipengaruhi oleh kepercayaan lama, yaitu Kaharingan dan agama Hindu Budha. Hal ini terlihat dari pelaksanaan upacara adat yang bermacam baur antara unsur Islam dan unsur lain, seperti upacara *manyanggar banua*, yaitu sebuah acara adat yang diselenggarakan oleh keluarga Datuk Taruna di desa Barikin. Sebab menurut mereka, kalau upacara itu tidak dilaksanakan, maka akan mendatangkan malapetaka dalam keluarga. Ada pula upacara *mambuang pasilih* atau *mandi badudus* yaitu upacara mandi-mandi yang dilaksanakan dalam rangka penobatan raja-raja Banjar di zaman Hindu. Namun setelah berdirinya kerajaan Islam Banjar, upacara tersebut dihapuskan. Kemudian upacara *badudus* atau *mambuang pasilih* dijadikan acara mandi-mandi calon pengantin dan *mandi-mandi tian mandaring* (mandi hamil

⁵⁰Hafiz Anshari, *loc.cit.*

pertama) pada bulan ketujuh. Di samping itu, masyarakat di daerah ini juga senang bersahabat dengan jin untuk memperoleh ilmu *muwakkal*, yaitu mengetahui hal-hal yang gaib yang diberitahukan oleh jin sahabatnya.⁵¹

Melihat kenyataan rusaknya akidah umat pada saat itu, al-Banjari merasa sangat prihatin dan dia berusaha sekuat tenaga untuk meluruskannya. Dengan alasan untuk menjaga akidah umat di samping ada permintaan dari sultan yang berkuasa saat itu, maka al-Banjari mengarah sebuah risalah yang berjudul *Tuhfah al-Raghibin*. Di dalam kitab tersebut diuraikan secara rinci dan lengkap mengenai prosesi upacara-upacara tersebut dan hukum melaksanakannya.

Dalam sejarah perjalanan hidupnya, al-Banjari juga pernah menangani masalah rumit yang terjadi pada masyarakat Kalimantan Selatan saat itu, yaitu berkembangnya tasawuf *wujudi* (*wihdah al-wujud*), sebuah paham tasawuf yang bercorak falsafi yang diajarkan dan dikembangkan oleh H. Abdul Hamid. Kalau al-Banjari mengajarkan bahwa Allah itu Khalik, selainnya adalah makhluk sesuai dengan aliran Ahlu Sunnah, maka H. Abdul Hamid mengajarkan bahwa yang ada hanya satu. Pencipta dan yang dicipta hanya satu. Aku adalah Dia dan Dia adalah Aku. Katanya, orang selama ini hanya sampai kepada kulit (syariat) belum sampai kepada isi (hakikat). Masyarakat Islam setempat geger setelah mendengar ajaran tasawuf H. Abdul Hamid, dan penilaiannya terhadap ajaran yang diajarkan oleh al-Banjari selama ini kepada murid-muridnya. Kemudian tumbul di kalangan masyarakat pendapat yang pro dan kontra, disamping banyak yang menentang terdapat pula yang menyetujuinya.⁵²

Kemudian Sultan Tahmidillah II segera mengambil kebijaksanaan. Ia perintahkan kepada utussannya untuk memanggil H. Abdul Hamid supaya datang menghadap sultan di

⁵¹Al-Banjari, op.cit, h.30-35

⁵²Ahmadi Isa, op.cit, h.5

istana. H. Abdul Hamid menyatakan: "Di sini tidak ada Haji Abdul Hamid, yang ada Allah".

Sultan mengirim utusan lagi untuk memanggil agar Allah datang menghadap ke istana. Terhadap panggilan itu, H. Abdul Hamid mengatakan: "Allah tidak bisa diperintah". Menurut riwayat lain, H. Abdul Hamid menjawab: "Allah tidak ada, yang ada Haji Abdul Hamid". Untuk ketiga kalinya, Sultan Tahmidillah II mengirim lagi utusan dengan perintah: "Allah bersama Haji Abdul Hamid diminta datang ke istana". Barulah H. Abdul Hamid bersedia datang memenuhi panggilan sultan.⁵³

Al-Banjari tidak mungkin hanya berdiam diri. Demikian pula Sultan /tahmidillah II (1187-1223 H/ 1773-1808 M) yang memerintah saat itu. Ia meminta pendapat/fatwa tentang masalah tersebut. Setelah al-Banjari mempelajari ajaran tersebut dan mengkaji dampak yang ditimbulkannya dalam masyarakat, maka ia mengeluarkan fatwa bahwa paham yang seperti itu termasuk paham *wujudiyah mulhid*, mereka juga disebut golongan zindik. Terhadap golongan *mulhid* dan *zindik* ini, al-Banjari mengeluarkan fatwa. Isi fatwa itu direkamnya dalam *Risalah Tuhfah al-Raghibin* berbunyi, "tiada syak pada wajib membunuh dia karena murtadnya, dan membunuh seumpama orang itu terlebih baik daripada membunuh seratus kafir asli".⁵⁴ Maka berdasarkan fatwanya ini, sultan menjatuhkan hukuman mati atas H. Abdul Hamid yang kuburannya terdapat di Desa Abulung Sungai Batang, tidak jauh dari Desa Dalam Pagar.⁵⁵

4. Membentuk Mahkamah Syar'iyah

Sejalan dengan keberhasilan dakwah al-Banjari dalam menanamkan kesadaran pengamalan ajaran agama di masyarakat, menggugah hati Sultan Tahmidullah untuk memantapkannya

⁵³Taufik Abdullah, *Islam di Indonesia*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1974), h.50 Ahmadi Isa, *op.cit*, h.5-6

⁵⁴Al-Banjari, *op.cit*, h.28 Asywadie Syukur, *op.cit*, h.6

⁵⁵Zafri Zamzam, *op.cit*, h.9 Asywadie Syukur, *loc.cit*

dengan aparat kekuasaan kerajaan. Untuk itu sultan pun minta nasehat kepada gurunya, al-Banjari yang memang mempunyai ide yang serupa. Al-Banjari menyarankan agar dibentuk suatu lembaga baru dalam struktur Kerajaan Banjar yang dipimpin oleh seorang mufti.⁵⁶

Dalam struktur baru itu, sultan dianggap sebagai kepala seluruh pejabat agama Islam. Di bawah sultan ada mufti, yang kewibawaannya meliputi seluruh pejabat agama dalam wilayah kesultanan dan dianggap sebagai hakim tertinggi. Sebagai hakim tertinggi,⁵⁷ mufti melakukan pengawasan atas seluruh pengadilan di wilayah kesultanan.⁵⁸ Mufti juga bertugas memberikan fatwa dan nasehat kepada sultan dalam masalah-masalah keagamaan (mungkin semacam Mahkamah Agung sekarang ini).

Sebagai hakim sehari-hari di ibukota, ditunjuk seorang qadhi yang mengurus dan menyelesaikan masalah-masalah perdata, pernikahan dan waris yang timbul dalam masyarakat menurut hukum Islam.⁵⁹ Inilah lembaga semacam Mahkamah Syar'iyah yang pertama di Kerajaan Banjar. Untuk menjabat sebagai mufti kerajaan yang pertama diangkat sultan seorang cucu al-Banjari bernama Muhammad As'ad dan sebagai qadhi dijabat pertama kali oleh H. Su'ud anak al-Banjari sendiri.⁶⁰ Terbentuknya lembaga ini makin memantapkan pelaksanaan hukum Islam di Kerajaan Banjar, apalagi pada periode ini pelaksanaannya adalah orang-orang yang betul-betul alim dan berada di bawah bimbingan al-Banjari.⁶¹ Meskipun demikian, al-Banjari tidak pernah menjabat jabatan struktural dalam Kerajaan Banjar. Ini menunjukkan kezuhudan dan keseder-

⁵⁶Tim Peneliti, *op.cit*, h.22

⁵⁷Amir Hasan Bondan, *op.cit*, h.150

⁵⁸Alfani Daud, *loc.cit*

⁵⁹Abu Daudi, *op.cit*, h.57-58

⁶⁰Tim Peneliti, *op.cit*, h.23 Abu Daudi, *loc.cit* Yusuf Halidi, *op.cit*, h.40

⁶¹Hafiz Anshari, *op.cit*, h.21

hanaan dalam kehidupannya, walaupun ia mempunyai ilmu yang dalam dan dekat dengan pihak penguasa, tetapi ia tidak pernah mau apalagi minta jabatan kepada pihak istana.

Sebagai tindak lanjut dari keberadaan lembaga ini, atas usul al-Banjari, sultan juga memberlakukan hukum pidana Islam di wilayah Kerajaan Banjar. Hukum pidana tersebut meliputi hukuman mati bagi orang Islam yang murtad, hukuman mati bagi pembunuh, potong tangan bagi pencuri, hukuman dera bagi pezina dan sebagainya.⁶² Dengan diberlakukannya hukum pidana tersebut, maka lengkaplah pemberlakuan hukum Islam di kerajaan ini, yaitu perdata dan pidana. Ini semua mempunyai arti penting bagi perkembangan Islam selanjutnya di kawasan ini. Hal tersebut terlihat jelas pada masa pemerintah Sultan Adam al-Wasiqbillah (1825-1857). Ketika itu dikukuhkan sebuah undang-undang yang dikenal dengan nama Undang-Undang Sultan Adam yang dikeluarkan pada tahun 1835 M.⁶³

5. Membuat Karya Tulis

Al-Banjari semasa hidupnya banyak sekali meninggalkan warisan berharga pada masyarakat Islam. Di antaranya yang paling bernilai ialah beberapa buah karya tulis yang sempat disusunnya untuk kepentingan dakwah. Dilihat dari segi isinya, maka karya tulis tersebut dapat dikategorikan ke dalam tiga bidang ilmu agama Islam, yaitu bidang tasawuf, akidah dan syariah. Karya-karya al-Banjari itu adalah:

- a. *Kanz al-Ma'rifah* yang berbicara tentang amalan-amalan dalam *thariqat* seperti *maqamat* dan zikir. Buku ini hanya berupa naskah dan belum pernah dicetak.
- b. *Tuhfah ar-Raghibin fi Bayani Haqiqat al-Iman al-Mu'min wama Yufsidu min raddat al-Murtadin*. Risalah berbicara tentang

⁶²Zafri Zamzam, *op.cit*, h.12

⁶³Amir Hasan Bondan, *op.cit*, h.151-152 Hafiz Anshari, *loc.cit*, Tim Peneliti, *op.cit*, h.23

firqah-firqah yang tersesat dalam Islam, hal-hal yang menyebabkan orang menjadi murtad atau kafir, kemudian upacara-upacara adat yang dianggap bertentangan dengan agama, seperti adat yang *manyanggar banua* dan *mambuang pasilih*. Risalah ini ditulis pada tahun 1188 H/1774 M, bersamaan dengan waktu penulisan Risalah *Ushul al-Dien*. Kedua risalah ini memang berbeda sarasannya, meski sama-sama membahas akidah. Kalau *Ushul al-Dien* bertujuan memberikan dasar keimanan kepada Allah bagi masyarakat awam pada umumnya, sedangkan *Tuhfah ar-Raghibin* menjelaskan hakekat iman dan hal-hal yang dapat merusaknya yang tampaknya lebih banyak ditujukan kepada kalangan raja-raja dan para ulama untuk menegakkan akidah yang benar menurut Ahlusunnah wal Jamaah dan memurnikan akidah umat.⁶⁴ Buku ini sudah diterbitkan beberapa kali, diantaranya di Mekkah, Mesir dan Indonesia.

- c. *Fath al-Rahman*. Risalah ini sebenarnya adalah karya Syaikh al-Islam Zakariya al-Anshari berjudul *Fath al-Rahman bi Syarh Risalat al-Waliy al-Raslan*, yaitu komentar terhadap sebuah risalah tentang ilmu tauhid yang ditulis oleh Raslan al-Dimasyqi. Al-Banjari menerjemahkan risalah tersebut ke dalam bahasa Melayu dan huruf Arab yang ditulis miring di bawah teks aslinya. Risalah ini diterbitkan oleh Toko Buku Hasanu Banjarmasin, cetakan kedua tahun 1405 H/1985 M, setebal 91 halaman dengan keterangan bahwa teks aslinya berasal dari tulisan Haji Muhammad Sa'id Mufti Ahmad bin Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari.⁶⁵
- d. *Majmu'*, kitab ini berbicara tentang dasar-dasar ajaran Islam, meliputi masalah akidah dengan mazhab Asy'ariyah pola Sanusiyah, berbicara tentang sifat-sifat yang wajib, harus dan mustahil bagi Allah dan Rasul-Nya. Lazimnya di masyarakat dikenal dengan istilah sifat dua puluh. Dalam

⁶⁴Al-Banjari, *Tuhfah al-Rafhibin*, *op.cit*, h.30-35 Tim Peneliti, *op.cit*, h.25

⁶⁵*Ibid*

- masalah syari'ah dibicarakan tentang ibadah-ibadah mahdah meliputi rukun Islam yang lima. Dalam masalah tasawuf dibicarakan pula tentang roh, sifat-sifat terpuji dan amalan-amalan untuk mendekatkan diri kepada Allah. Kitab ini masih dalam bentuk salinan dan belum pernah diterbitkan.
- e. *Ushul al-Din*, risalah ini berbicara tentang ilmu-ilmu dasar dalam akidah yang juga dikenal oleh masyarakat Banjar dengan nama *Pelajaran Sifat Dua Puluh*. Menurut Abu Daudi, risalah ini ditulis al-Banjari pada tahun 1188 H /1174 M. Sayangnya buku ini belum ditemukan naskahnya, kemungkinan isinya sudah dimasukkan ke dalam Kitab Parukunan.
 - f. *Qaul al-Mukhtashar fi 'Alamat al-Mahd al-Muntazhar*. Buku ini berbicara tentang tanda-tanda hari kiamat dan datangnya Imam al-Mahdi. Risalah ini ditulis al-Banjari pada tahun 1196 H/1782 M. Buku ini sudah pernah diterbitkan di Singapura pada tahun 1356 H/1937 M.
 - g. *Kitab Parukunan*, buku ini berbicara tentang dasar-dasar ibadah dan akidah yang dibawakan dengan cara yang sederhana karena memang diperuntukkan bagi orang yang baru belajar agama.⁶⁶ Kitab ini ditulis oleh Fatimah binti Usman, cucu al-Banjari, hasil catatan pelajaran yang telah diterima dari kakeknya, al-Banjari. Walaupun sebagai pengarangnya disebut nama Jamaluddin, anak al-Banjari yang menjabat sebagai mufti Kesultanan Banjar waktu itu.⁶⁷ Namun bila ditelusuri lebih jauh, sebenarnya karya tersebut adalah hasil pemikiran al-Banjari sendiri. Buku ini sudah diterbitkan beberapa kali, baik di Singapura maupun di Indonesia.
 - h. *Luqthah al-Ajlan*, ialah buku yang berbicara tentang hukum-hukum yang menyangkut kehidupan kaum wanita seperti haidh, nifas dan istihadhah. Risalah ini ditulis al-Banjari pada tahun 1192 H/1778 M untuk kepentingan dakwahnya

⁶⁶H.M.Asywadie Syukur, *Pemikiran-pemikiran al-Banjari*, *op.cit*, h.6

⁶⁷Alfani Daud, *op.cit*, h.54-55 Yusuf Halidi, *op.cit*, h.42

di kalangan wanita. Risalah ini masih berupa naskah belum pernah diterbitkan.

- i. *Kitab Sabil al-Muhtadin lit-Tafaqquh fi Amr al-Din*, yang berbicara tentang ilmu fiqh yang terdiri dari dua jilid. Buku ini adalah karya tulis al-Banjari yang terbesar dan cukup populer di kalangan umat Islam di Asia Tenggara. Kitab ini selesai ditulis pada tanggal 27 Rabiul Akhir 1195 H/22 April 1781 M, atas permintaan Sultan Tahmidullah bin Sultan Tamjidillah.⁶⁸ Diterbitkan di beberapa negara seperti di Mesir, Singapura, Mekkah, Turki dan juga di Indonesia.
- j. *Mushaf al-Qur'anul Karim*. Al-Banjari menulis tangan sebuah mushaf Alquran dengan tulisan yang sangat indah, yang dapat disaksikan di kubah tempat dia dimakamkan di Kalampayan hingga sekarang ini. Mushaf tersebut ditulis pada tahun 1779 M.
- k. *Kitab al-Nikah*, buku yang membahas tentang hukum perkawinan, talak dan rujuk. Buku ini untuk pertama kali diterbitkan di Istanbul pada tahun 1304 H/1887 M dalam bahasa Melayu sebanyak 40 halaman. Risalah ini juga kemudian diterbitkan di Singapura dan Indonesia.
- l. *Kitab al-Faraidh*, kitab ini mengemukakan tentang hukum warisan yang menyangkut ahli waris, harta warisan, besar bagian yang akan diterima masing-masing ahli waris. Buku ini belum ditemukan naskahnya.
- m. *Khasiyah Fath al-Jawad*, adalah terjemahan dari Kitab Fathul al-Jawad, kitab fiqh karya Ibnu Hajar al-Haitami yang diberi komentar-komentar oleh al-Banjari agar dapat dipahami dengan mudah oleh para muridnya dan masyarakat Banjar.⁶⁹
- n. *Fatawa Sulaiman Kurdi*. Risalah ini berisi tentang fatwa-fatwa Syeikhul Islam Imamul Haramain Syeikh Muhammad bin Sulaiman al-Kurdi, sehubungan dengan adanya pertanyaan-

⁶⁸Al-Banjari, *Sabil al-Muhtadin*, *op.cit.*, Juz I, h.3, Juz II, h.267

⁶⁹Tim Peneliti, *op.cit.*, h.29

pertanyaan al-Banjari kepada beliau tentang keadaan atau tindakan raja/sultan memungut pajak dan hukuman denda bagi pelanggar hukum (meninggalkan shalat Jumat dengan sengaja), dan berbagai masalah penting lainnya. Risalah ini ditulis dalam bahasa Arab dan belum pernah diterbitkan. Naskah aslinya tulisan al-Banjari sampai sekarang masih ada.⁷⁰

- o. *Ilmu Falaq*. Risalah ini ditulis dalam bahasa Arab, yang isinya menerangkan tentang cara menghitung kapan terjadinya gerhana matahari dan bulan. Risalah ini belum pernah dicetak/ diterbitkan, namun naskah aslinya yang ditulis oleh anak beliau sendiri masih ada dalam bentuk manuskrip yang sudah berusia hampir dua abad, dalam pemeliharaan salah seorang zuriat al-Banjari di Dalam Pagar.⁷¹ Dua karya al-Banjari yang terakhir ini (*Fatawa Sulaiman Kurdi dan Ilmu Falaq*) ditulis dalam bahasa Arab. Sedangkan karya-karya lainnya selalu ditulis dalam bahasa Melayu.

⁷⁰Abu Daudi, *op.cit*, h.54

⁷¹*Ibid*, h.53

BAB IV

PEMIKIRAN TASAWUF AL-BANJARI

A. Pemikiran al-Banjari Tentang Tuhan

Pembicaraan tentang Tuhan sudah menjadi topik penting dalam sejarah pemikiran umat manusia, dan dalam hal ini agama banyak memberikan petunjuk-petunjuknya, sebab agama merupakan cara tertentu untuk menghayati kepercayaan kepada Yang Mahaagung itu. Dalam filsafat agama, para filosof banyak menggunakan argumen-argumen tertentu untuk membuktikan keberadaan-Nya, seperti argumen ontologis, kosmologis, teleologis, moral dan sebagainya.¹

Sejak abad III H atau abad IX M, tasawuf mulai mendapat bentuknya yang jelas sebagai mistik Islam.² Pada waktu itu para sufi membicarakan *makrifah*, yaitu mengenal Tuhan secara langsung dengan pandangan batin atau mata hati yang telah mendapat sinar-Nya, dan tenggelam dalam keesaan-Nya Yang Mutlak itu sedemikian rupa. Sehingga yang dilihat sufi ketika itu hanya Dia (Allah).³ Dalam perkembangan berikutnya muncullah konsep *ittihad*, *hulul* dan *wahdah al-wujud*.

¹Harun Nasution, *Filsafat Agama*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1985), h.51-67

²Ibrahim Basyuni, *Nasy'at al-Tasawuf al-Islami*, (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1969), h.2-25

³Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), h.76; M.Chatib Quzwain, *Mengenal Allah Suatu Studi Mengenai Ajaran Tasawuf Syekh 'Abdus Samad al-Palimbani, Ulama Palembang Abad ke-18 Masehi*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1985), h.32

Pada masa al-Banjari (1710-1812 M) nampaknya sudah ada tiga macam ajaran mengenai ketuhanan yang semuanya dianggap benar, meskipun secara sepintas kelihatan sangat berbeda satu dengan yang lain. *Pertama*, ajaran ketuhanan dalam ilmu Ushuluddin yang tidak mengakui adanya Tuhan selain Allah dan selalu menjadi prinsip dualisme yaitu pemisahan antara makhluk dengan khalik. *Kedua*, ajaran *fana* dalam tauhid yang memandang bahwa yang ada pada hakekatnya hanya Allah. *Ketiga*, ajaran *wihdah al-wujud* yang menganggap bahwa alam semesta ini merupakan penampakan lahir atau *mazhar* dari Tuhan.

Dalam pandangan al-Banjari nampaknya ketiga ajaran ini tidak berlawanan satu sama lain. Al-Banjari mencoba menguraikan ketiga pemikiran tentang ketuhanan tersebut dalam beberapa karyanya, walaupun mengenai *wihdah al-wujud* dia membaginya kepada dua macam, yaitu *wujudiyah mulhid* dan *wujudiyah muwahhid*.

Mengenai ajaran yang pertama, ia menganut paham Asy'ariyah yang beraliran Ahlusunnah yang menganggap bahwa Tuhan itu adalah Zat wajibul wujud dan bersifat qadim dan kekal. Sebagaimana ia jelaskan:

*Allah Ta'ala Zat yang wajib adanya lagi Mahasuci ia daripada sifat kekurangan, maka tiada berpermulaan ia, dan tiada berkesudahan adanya. Dan bersalahan Zat-Nya bagi segala zat yang baharu dan bersalahan sifat-Nya bagi segala sifat yang baharu dan bersalahan perbuatan-Nya bagi segala perbuatan yang baharu.*⁴

Ringkasnya, Tuhan menurut al-Banjari adalah Zat yang wajib adanya bersifat qadim dan abadi dan tidak ada satu makhluk pun yang menyerupai-Nya dan Dia pun tidak serupa dengan sesuai, baik dari segi zat, sifat maupun perbuatan. Dalam arti yang hampir sama dengan hal ini, al-Banjari menjelaskan pula sifat *tanzih*, yang menafikan persamaan antara Tu-

⁴Al-Banjari, *Majmuk*, (Kayu Tangi Dalam Pagar Martapura: tp., 1355 H), h.1

han dengan yang lain, yaitu antara lain: Bahwa Tuhan itu bukan substansi (*jauhar*) atau aksiden (*'aradh*) dan tidak ditempati oleh substansi atau aksiden, karena Ia tidak menyerupai dan tidak diserupai oleh sesuatu. Ia tidak terikat dengan ruang dan waktu karena ruang dan waktu itu semua ciptaan-Nya yang baharu. Di dalam esensinya tidak ada yang lain dari Dia dan dalam yang lain tidak ada esensi-Nya. Hal ini dijelaskan oleh al-Banjari sebagai berikut:

*Tiada ia jirim yang mengambil tempat daripada lapang seluas bagi dirinya dan tiada ia 'aradh yang berdiri kepada jirim dan tiada pada sesuatu pihak dari segala pihak jirim yang enam, maka tiada Dia di atas sesuatu dan tiada di bawah sesuatu dan di kanan sesuatu dan tiada di kiri sesuatu dan tiada di hadapan sesuatu dan tiada di belakang sesuatu. Dan tiada bagi-Nya pihak dari segala pihak daripada segala pihak yang enam (tersebut di atas). Maka tiada bagi-Nya anggota dan tiada bertempat dan tiada bermasa dan tiada bersifat dengan segala sifat yang baharu.*⁵

*Dan asa Ia pada zat-Nya, artinya tiada tersusun zat-Nya dan tiada bagi-Nya banding dan asa Ia pada sifat-Nya, artinya tiada berbilang qudrat-Nya, tiada berbilang iradat-Nya dan tiada berbilang ilmu-Nya dan tiada berbilang hayat-Nya dan tiada berbilang sama'-Nya dan tiada berbilang bashar-Nya dan tiada berbilang kalam-Nya dan bagi-Nya tiada banding. Dan asa Ia pada segala perbuatan-Nya tiada bagi-Nya banding yang memberi bekas pada satu perbuatan dari segala perbuatan-Nya dan tiada yang menjadikan alam hanya Allah Ta'ala.*⁶

Di samping sifat-sifat *salbiyah* dan *tanzih* ini, al-Banjari menerangkan juga tujuh sifat *ma'ani* (positif) yang secara logis melahirkan pula tujuh sifat maknawiyah yang bertalian dengan sifat-sifat *ma'ani*, yaitu:

- 1) Wajib bagi-Nya bersifat qudrat, artinya kuasa.
- 2) Wajib bagi-Nya bersifat iradat, artinya berkehendak
- 3) Wajib bagi-Nya bersifat ilmu, artinya tahu.

⁵*Ibid*, h.1-2

⁶*Ibid*, h.3-4

- 4) Wajib bagi-Nya bersifat hayat, artinya hidup
- 5) Wajib bagi-Nya bersifat sama', artinya mendengar
- 6) Wajib bagi-Nya bersifat bashar, artinya melihat
- 7) Wajib bagi-Nya bersifat kalam, artinya berkata-kata.

Karena Allah memiliki sifat-sifat *ma'ani* tersebut, maka Ia tentu bersifat:

- 1) Wajib bagi Allah bersifat Qadirun, artinya Yang Kuasa
- 2) Wajib bagi Allah bersifat Muridun, artinya Yang Berkehendak
- 3) Wajib bagi Allah bersifat 'alimun, artinya Yang Tahu
- 4) Wajib bagi Allah bersifat Hayyyun, artinya Yang Hidup
- 5) Wajib bagi Allah bersifat Sami'un, artinya Yang Mendengar
- 6) Wajib bagi Allah bersifat Bashirun, artinya Yang Melihat
- 7) Wajib bagi Allah bersifat Mutakallimun, artinya Yang Berkata-kata⁷

Dari uraian di atas dapatlah dipahami bahwa Allah itu mempunyai sifat-sifat yang qadim dan wajib diketahui oleh kaum muslimin minimal dua puluh sifat. Dengan demikian berarti al-Banjari tidak sependapat dengan kaum Mu'tazilah yang menganggap bahwa Allah itu tidak mempunyai sifat. Sebab menurut mereka kalau Tuhan mempunyai sifat, dan sifat Allah itu qadim, berarti ada dua yang qadim, yaitu Zat Allah dan sifat-Nya. Kalau ada dua qadim, maka hal itu mustahil bagi Allah. Meski demikian tidak berarti Tuhan itu tidak kuasa, tidak berkehendak, tidak mendengar, melihat dan sebagainya. Tetapi Allah berkuasa, berkehendak, mengetahui, melihat, mendengar dan berkata-kata dengan Zat-Nya yang merupakan esensi Tuhan.⁸

Berbeda dengan golongan Mu'tazilah, golongan Asy'ariyah berpendapat bahwa Allah itu wajib mempunyai sifat, dan sifat

⁷*Ibid*, h.5-6

⁸Harun Nasution, *Teologi Islam*, (Jakarta: UI Press, 1986), h.44

Allah itu qadim seperti Zat-Nya. Qadimnya sifat disebabkan qadimnya zat, adanya sifat karena adanya zat. Addanya sifat dan zat tidak bisa dipisahkan, dengan kata lain sifat adalah makna yang melekat pada zat, atau sifat adalah tambahan pada zat menurut makna. Sehingga aliran Asy'ariyah berpendapat bahwa Allah Maha kuasa dengan kekuasaan-Nya, Maha Berkehendak dengan kehenda-Nya, Mahatahu dengan pengetahuannya, dan seterusnya. Sifat-sifat ini menurut al-Ghazali tidaklah sama dengan esensi Tuhan, tetapi berwujud dalam esensi itu sendiri.⁹ Uraian-uraian ini juga membawa faham banyak yang kekal. Untuk mengatasinya kaum Asy'ariyah mengatakan bahwa sifat-sifat itu bukanlah Tuhan, tetapi tidak pula lain dari Tuhan. Karena sifat-sifat tidak lain dari Tuhan, maka adanya sifat-sifat tersebut tidak membawa kepada faham banyak kekal.¹⁰

Dalam hal sifat Tuhan ini, nampaknya al-Banjari penganut faham Asy'ariyah yang mengakui adanya sifat bagi Tuhan. Tetapi kalau dicermati lebih jauh, ternyata al-Banjari mengambil pola yang dikembangkan oleh Imam Sanusi yang dikenal dengan istilah *Sifat Dua Puluh*. Sebab kendatipun Muhammad Sanusi terhitung salah seorang penganut mazhab Ahlusunnah namun dalam pemikiran tauhidnya ada perbedaan dengan pemikiran teolog pendahulunya seperti Abul Hasan al-Asy'ari (330 H), dan juga berbeda dengan pemikiran Abu Manshur al-Maturidi (332 H), sehingga pemikirannya dalam tauhid mempunyai ciri khas tersendiri yang berbeda dengan pemikiran pendahulunya dalam mazhab Ahlussunnah.

Muhammad Sanusi berbeda pendapat dengan Abul Hasan al-Asy'ari tentang jumlah sifat yang wajib bagi Allah, dimana al-Asy'ari berpendapat hanya dua belas sifat. Abu Mansur al-Maturidi menghitung sifat wajib bagi Allah duapuluh satu

⁹Al-Ghazali, *Al-Iqtisad fi al-I'tiqad*, Ibrahim Agah Cubukcu dan Husseyin Atay, (ed.), (Ankara: Ankara University, 1962), h.138-139

¹⁰Harun Nasution, *op.cit.*, h.136

sifat. Sedang Muhammad Sanusi menghitung sifat yang wajib bagi Allah dua puluh sifat.

Muhammad Sanusi sependapat dengan Abu Mansur al-Maturidi dan al-Banjari nampaknya mempunyai kesamaan pendapat. Mereka menganggap wujud termasuk sifat yang wajib bagi Allah, tetapi sebaliknya Abu Hasan al-Asy'ari menolak wujud sebagai sifat dengan alasan wujud itu sendiri adalah zat-Nya.¹¹ Demikian penjelasan al-Banjari tentang Tuhan sesuai dengan konsep para teolog.

Kemudian al-Banjari berbicara tentang Tuhan dalam pandangan fana yang menganggap manusia dan alam di dunia ini hanyalah bersifat semu atau majazi, sedangkan wujud yang hakiki menurutnya hanyalah Allah:

Wujud dirinya hanya wujud majazi, sedang wujud Allah adalah wujud yang hakiki, karena wujud selain Allah didahului oleh tiada atau kembali menjadi tiada. Oleh karena itulah seolah-olah tidak ada wujudnya. Karena hanya pada angan-angan dan khayalan saja ada wujud selain Allah ... Bahkan selain dari zat Allah adalah ciptaan Allah. Karena itu wujud yang hakiki hanya wujud Allah.¹²

Berdasarkan penjelasan al-Banjari ini, dapat dipahami bahwa tidak ada yang maujud (ada), kecuali wujud Allah. Fana' (sirna) segala zat apapun termasuk zat kita sendiri di bawah zat Allah. Tiada yang maujud (ada) melainkan hanya Allah, sedangkan wujud yang selain Allah adalah tidak ada karena wujudnya diadakan oleh Allah. Wujud makhluk tidak mandiri, wujud selain Allah keberadaannya diwujudkan oleh Allah. Pada hakikatnya wujud selain Allah adalah khayal dan *wahm* (ilusi) bila dibandingkan dengan wujud Allah. Tegasnya, bahwa wujud

¹¹Asywadie Syukur, *Pemikiran-pemikiran Tauhid Syekh Muhammad Sanusi*, (Surabaya: Bina Ilmu, 1994), h.vii

¹²Al-Banjari, *Risalah Fath al-Rahman bi Syarh Risalah al-Waliyu al-Ruslan*, (Banjarasin: Hasanu, 1405 H), h.3

selain Allah adalah fana' (sirna) di bawah wujud Allah, maka tidak ada yang maujud (ada) pada hakikatnya, kecuali wujud Allah.

Sebagaimana halnya al-Ghazali, nampaknya al-Banjari juga memandang Tuhan dan alam itu dua hal yang berbeda dan berlainan, yang satunya tidak berada dalam yang lain. Tuhan adalah Pencipta yang qadim, menciptakan alam ini, baik yang berbentuk benda maupun bukan, dari tidak ada (*creatio ex nihilo*), menurut ilmu-Nya yang qadim dan dengan qudrat serta iradat-Nya yang qadim, sedangkan alam semesta ini adalah ciptaan-Nya yang baharu, yang sama sekali tidak serupa dengan – dan lain dari – wujud diri-Nya.

Di samping itu, sebagaimana halnya al-Ghazali, al-Banjari juga tidak menganggap bahwa pengenalan langsung akan Tuhan itu tidak mungkin dicapai sama sekali di dunia ini, meskipun Ia hanya akan dipandang dengan mata di akhirat nanti. Menurut dia, pengenalan langsung atau makrifah akan Tuhan itu dicapai dengan "nur yang ditaruhkan Allah Ta'ala di dalam hati, yaitu ilmu ladunni namanya, yang diilhamkan Allah Ta'ala bagi para nabi-Nya dan para wali-Nya",¹³ dan makrifah akan Allah Ta'ala itu", katanya, adalah surga di dunia ini, "barang siapa masuk akan dia niscaya tiada ingat (ia) akan surga yang di dalam akhirat".¹⁴ Sedangkan inti terdalam dari apa yang disebutnya makrifah itu, nampaknya substansinya sama dengan tauhid tingkat tertinggi yang dijelaskan oleh al-Ghazali dan para sufi abad ketiga Hijri.

Tauhid tertinggi ialah tauhid orang shiddiqin – yang percaya penuh – yang karena seluruh kesadaran batin mereka telah terpusat kepada Tuhan, tidak lagi memandang wujud yang lain, sehingga mereka tidak menyadari lagi wujud diri mereka sendiri, karena menyadari wujud diri menurut para sufi adalah

¹³*Ibid*, h.16

¹⁴*Ibid*, h.10

“tabir terbesar antara Tuhan dan manusia”. Orang yang sudah mencapai tingkat tauhid yang tertinggi ini, menurut penjelasan di atas, tidak lagi memandang sesuatu selain esensi Tuhan Yang Esa. Tetapi hal ini agaknya tidak berarti bahwa yang dimaksudkan dengan puncak ketauhidan ini sama dengan pandangan yang menganggap bahwa Tuhan itu ialah alam semesta dan alam semesta ini ialah *tajalli* dari Tuhan, karena pandangan seperti itu sama dengan ajaran *wujudiyah* yang *mulhid* yang menurut al-Banjari adalah ajaran tersesat.

Menurut al-Banjari, ada tiga belas aliran yang semuanya termasuk “kaum yang bersufi-sufi dirinya”, antara lain ialah kaum *hululiyah* (penganut-penganut paham *hulul*) dan kaum *wujudiyah* yang *mulhid*. Kaum *hululiyah* menganggap al-Haq Ta’ala masuk kepada mereka itu dan demikian lagi kepada segala jisim”, dan kaum *wujudiyah* yang *mulhid* mengartikan *la ilaha illallah*, “tiada wujudku, hanya wujud Allah, yakni bahwa aku wujud Allah”.¹⁵ Selanjutnya ajaran kaum *wujudiyah* yang *mulhid* ini dijelaskannya sebagai berikut:

*Lagi pula kata mereka itu inna al-haqq subhanahu wa-ta’ala laisa bi maujudin illa fi dlimni wujudil-ka’inat, yakni bahwa sesungguhnya Haq Ta’ala tiada wujud melainkan di dalam kandungan wujud segala makhluk. Maka adalah mereka itu mengisbatkan keesaan Haq Ta’ala di dalam wujud makhluk ... dan lagi pula kata mereka itu, “Kami dengan Allah sebangsa (dan) seujud”, dan lagi pula kata mereka itu “bahwa Allah Ta’ala ketahuan zat (esensi)-Nya dan nyata kaifiat-Nya daripada pihak ada ia maujud pada kharij (luar) dan pada zaman dan makan (tempat) maka sekalian itikad itu kafir”.*¹⁶

Menurut al-Banjari, yang dimaksudkan dengan kaum *wujudiyah* yang *mulhid* itu nampaknya adalah suatu aliran faham yang karena menganggap alam semesta ini penampakan lahir

¹⁵Al-Banjari, *Tuhfah al-Raghibin*, (Yayasan Pendidikan Islam Dalam Pagar Martapura, 1420 H/1999 M), h.19-26

¹⁶*Ibid*

Allah lalu menganggap Allah itu ialah alam semesta dan yang terakhir ini ialah Allah, suatu aliran yang mendekati *pantheisme* yang berbentuk *pankosmisme* – yang menganggap Tuhan hanya nama bagi kesatuan alam semesta ini.¹⁷

Menurut al-Banjari, kaum wujudiyah itu ada dua golongan yaitu: *wujudiyah mulhid* dan *wujudiyah muwahhid*. *Wujudiyah mulhid* termasuk golongan yang sesat lagi *zindiq*. Sedangkan *wujudiyah muwahhid*, menurut dia, "yaitu segala ahli sufi yang sebenarnya", mereka dinamakan kaum *wujudiyah*, "karena adalah bicaranya dan perkataannya dan itikadnya mereka itu pada wujud Allah".¹⁸ Ia tidak menjelaskan isi ajaran mereka, tetapi sebagai lawan dari *wujudiyah* yang *mulhid* tadi, *wujudiyah muwahhid* tentu tidak menganggap bahwa Allah "tiada maujud melainkan di dalam kandungan wujud segala makhluk", atau "bahwa Allah itu ketahuan zat (esensi)-Nya dan nyata kaifiat-Nya daripada pihak ada, Ia maujud pada *kharij* dan pada *zaman* dan *makan*", dan tidak pula membenarkan pernyataan-pernyataan seumpama "tiada wujudku, hanya wujud Allah", dan sebagainya yang mencerminkan pandangan *wujudiyah* yang *mulhid* itu.

Keterangan al-Banjari mengenai ajaran kaum *wujudiyah* yang *mulhid* itu kelihatan sangat mirip dengan keterangan ar-Raniri, yang dalam abad sebelumnya menyanggah penganut-penganut ajaran itu di Aceh.¹⁹ Demikian pula keterangan singkatnya mengenai *wujudiyah* yang *muwahhid* tadi. Mengenai ajaran kaum *wujudiyah* yang tersebut terakhir ini, ar-Raniri antara lain menjelaskan sebagai berikut:

¹⁷*Encyclopaedia of Religion and Ethics*, (Edinburg: 1974), Jlid. IX, h.609 Lihat Chatib, *op.cit*, h.44

¹⁸Al-Banjari, *Tuhfah al-Raghibin*, *op.cit*, h.26

¹⁹M. Chatib Quzwain, *loc.cit*

Bahwa wujud itu esa jua, yaitu wujud Allah yang tiada kelihatan dengan mata kepala dalam darud-dunya (negeri dunia) ini, dan yang kelihatan dengan mata kepala itu yaitu alam, yang tiada berujud seperti wujud Allah, maka wujud Allah itu wujud Hakiki lagi mutlak dan wujud alam itu wujud majazi lagi muqayyad (terbatas), dhill (bayang-bayang) dan milik bagi wujud Allah ... madh-har (manifestasi) wujud Haq Ta'ala ... nisbat antara wujud Allah dan alam itu bersatu pun tiada dan berlainan pun tiada.²⁰

Berdasarkan penjelasan ini, ajaran kaum *wujudiyyah* yang *muwahhid* itu, pada dasarnya sama dengan ajaran *wahdatul wujud* Ibnu 'Arabi yang telah disebutkan tadi. Ajaran ini juga memandang alam semesta ini sebagai penampakan lahir Allah dalam arti bahwa wujud yang hakiki hanya Allah saja – alam semesta ini hanya bayang-bayang-Nya. Dari satu segi, ajaran ini kelihatan sama dengan ajaran tauhid tingkat tertinggi tadi. Kedua ajaran itu memandang bahwa wujud yang hakiki hanya satu yaitu Allah, tetapi dari lain segi *wujudiyyah muwahhid* atau *wahdatul wujud* ini tidak sama dengan pandangan tauhid tingkat tertinggi itu, karena pandangan "bahwa yang ada hanya Allah" dalam ajaran yang terakhir ini hanya tercapai dalam keadaan yang disebut fana, yakni terhapusnya kesadaran akan wujud yang lain. Sedangkan dalam ajaran *wahdatul wujud*, pandangan tersebut kelihatan sebagai hasil penafsiran atas fenomena alam yang serba majemuk ini. Di samping itu, pandangan tauhid tingkat tertinggi itu, nampaknya didasarkan atas asumsi bahwa esensi Tuhan yang mutlak itu dapat dikenal secara langsung, tanpa melalui penampakan lahir-Nya. Asumsi ini seperti telah diterangkan, dibantah oleh Ibnu 'Arabi, karena menurut dia Tuhan hanya dapat dikenal melalui nama-nama dan sifat-sifatnya.

B. Pemikiran al-Banjari Tentang Manusia

Sebagaimana diketahui bahwa tujuan akhir yang ingin dicapai oleh seorang sufi adalah makrifah dan tauhid dalam

²⁰*Ibid*, h.6

arti mengenal Tuhan secara langsung dan tenggelam di dalam keesaan-Nya yang mutlak itu melalui pengalaman sendiri, sehingga Tuhan itu bukan hanya dikenal melalui dalil-dalil akal atau pemberitaan para Nabi. Tetapi apakah mungkin makhluk terbatas yang disebut manusia itu berhubungan langsung dengan Tuhan dalam arti tersebut? Sedangkan Alquran menegaskan bahwa Allah hanya berbicara kepadanya melalui wahyu atau dari balik tabir (QS.42:51) dan bahwa Nabi Musa AS. jatuh pingsan ketika melihat gunung berantakan setelah Tuhan menyatakan diri kepadanya? (QS.7:142).

Sebagaimana lazimnya dalam ajaran-ajaran mistik pada agama-agama lain, di dalam mistik Islam yang lazim disebut tasawuf pun terdapat ajaran-ajaran mengenai hakikat manusia dan tabiat kerohaniannya yang unik, yang memberikan landasan bagi kemungkinan tercapainya apa yang disebut makrifah dan tauhid itu. Ajaran-ajaran seperti itu sudah muncul juga dalam pembicaraan para sufi abad ketiga Hijri, ketika makrifah dan tauhid itu mulai menjadi pembicaraan mereka.

Dalam karya-karya al-Banjari tidak ditemukan penjelasan secara terperinci tentang konsep manusia, sebab pembahasannya banyak diarahkan kepada metode untuk ber-*taqarrub* (mendekatkan diri) kepada Allah. Namun begitu, masih juga ditemukan ide-ide tersirat tentang konsep manusia.

Menurut al-Banjari dalam kitabnya *Kanz al-Ma'rifah* disebutkan bahwa "bermula hakikat mengenal diri itu dimulai dengan mengenal hakikat asal kejadian diri yaitu dari Nur Muhammad".²¹ Namun sayangnya, tidak ada penjelasan lebih lanjut dari al-Banjari dalam karya-karyanya mengenai konsep Nur Muhammad tersebut. sehingga kita tidak dapat mengetahui apakah al-Banjari lebih cenderung pada pendapat para tokoh tasawuf falsafi, seperti Abdul Karim al-Jilli dan Ibn 'Arabi, atau lebih pada pandangan para filosof Islam seperti Ibn Sina dan al-Farabi.

²¹Al-Banjari, *Kanz al-Ma'rifah*, *op.cit*, h.i

Teori tentang Nur Muhammad seperti kalau dilihat lebih jauh bukanlah hal yang baru dalam karya-karyanya filsafat dan tasawuf. Teori tentang Nur Muhammad ini pertama kali ternyata dikemukakan oleh Husein Ibn Mansur al-Hallaj di dalam teori filsafat tasawufnya.²² Kalau diteliti lebih jauh teori Nur Muhammad itu ternyata sudah ada aliran Syi'ah mengalami masa kemajuannya.²³ Husein Ibn Mansur al-Hallaj sendiri adalah keturunan Zoroaster dan erat hubungannya dengan kaum Syi'ah Qaramithah.²⁴

Menurut Abd. Kadir Mahmud, riwayat tentang Nur Muhammad itu untuk pertama kali tersebar di masa Imam Ja'far al-Shadiq (148 H), kemudian berkembang luas di kalangan kaum Syiah Ghullat. Menurut mereka Nur Muhammad itu adalah qadim.²⁵

Al-Hallaj menyatakan Nur Muhammad itu ada dalam konsepsi filsafat tasawuf, kemudian dikembangkan oleh Ibn 'Arabi, berikutnya oleh Abd.al-Karim al-Jilli, dan sejumlah tokoh tasawuf lainnya.²⁶

Menurut penelitian Abd. Kadir Mahmud, konsepsi Nur Muhammad yang berdasarkan nash bersumber dari kaum Syi'ah. Nash tersebut berasal dari Imam Ja'far al-Shadiq. Di dalam nash itu dijelaskan bahwa Nur tersebut berada di sisi Tuhan. Tidak terdapat seorang pun di sana, juga malaikat dan yang lainnya, kecuali Nur. Kemudian Tuhan menciptakan langit dan bumi serta semua isinya, sedangkan Nur selalu beserta-Nya. Tuhan menjadikan makhluk dari debu sebelum menjadi tanah, kemudian diangkat-Nya langit, sedangkan Tuhan tetap sendiri

²²Hamka, *Tasawuf Perkembangan dan Pemurniannya*, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1984), h.120

²³Ali Syami al-Nasyr, *Nas'at al-Fikr al-Islami*, (Kairo, 1963), Jld.II, h.110

²⁴De Lacy O'Leary, *Arabic Thought and Its Place in History*, (London: 1954), h.192
Lihat Ahmadi Isa, *op.cit*, h.90

²⁵Abd.a-Qadir Mahmud, *Al-Falsafah al-Shufiah*, (Kairo, 1969), h.578

²⁶*Ibid*, h.579

di dalam *malakut*-Nya, dan tinggal di dalam *jabarut*-Nya. Pada suatu kesempatan memancarkan Nur dari Nur-Nya, lalu Nur itu berkilauan. Ia ambil sebagian Nur itu sehingga terpancarlah sinarnya, kemudian berpadulah Nur itu di dalam bentuk sederhana sesuai dengan gambaran bentuk Nabi Muhammad.

Sebelum Tuhan memandang kepada seluruh makhluk, Tuhan telah memilih Muhammad dan Nur baginya, sedangkan bagi para Imam sebagai keluarganya lebih utama dari sunnah-Nya yang adil tanpa cacat, kemudian Tuhan menyembunyikan *khaliqah* di dalam kegaiban dan kegaiban *khaliqah* itu berada di dalam ilmu-Nya.²⁷

Berikutnya Ia jadikan alam dan zaman menjadi kenyataan, sedangkan para malaikat Dia jadikan dari Nur-nur yang sangat indah. Semua ruh Ia jadikan dari Nur Muhammad, sehingga Nur Muhammad itu menjadi masyhur di langit dan di bumi sebelum Nur itu menjadi Rasul.²⁸

Kemudian Tuhan menciptakan Adam, dan menyatakan kelebihanannya kepada para malaikat, serta memperingatkan Adam tentang Nur yang dititipkan kepadanya. Setelah itu Allah selalu menyembunyikan Nur itu sampai Nabi Muhammad dilahirkan. Selanjutnya Nur itu memancar pada para Imam sehingga semuanya merupakan cahaya-cahaya langit (*anwar al-sama'*) dan cahaya-cahaya bumi (*anwar al-ardh*), pada mereka terdapat sumber keselamatan dan sumber berbagai ilmu.²⁹

Dari nash kaum Syi'ah tersebut tampaklah bahwa teori Nur Muhammad itu erat sekali hubungannya dengan kepercayaan kaum Syi'ah. Hal ini terlihat pada pernyataan yang menunjukkan keterkaitan Nur dengan Nabi Muhammad dan para Imam sebagai keluarga (*ahl bait*) Nabi, dan pernyataan bahwa Allah menyembunyikan Nur dan *khaliqah*. Di samping itu tampak

²⁷Muhammad Muhyi al-Din 'Abd. Al-Hamid, *Muruj al-Dzahab*, (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1403 H/1983 M). Jld.I, h.32-33 Ahmadi Isa, *op.cit*, h.91

²⁸*Ibid*

²⁹*Ibid*

pula pengagungan terhadap para Imam seperti terlihat pada pernyataan bahwa dari Nur itu memancar cahaya pada Imam-imam, karenanya pada Imam bisa menjadi cahaya langit dan bumi, menjadi sumber keselamatan dan ilmu.

Teori Nur Muhammad sebagai awal kejadian dengan marabat-martabat di bawahnya, kalau dibandingkan dengan teori kejadian dari kalangan kaum filosof Islam, seperti al-Farabi dan Ibn. Sina yang menyatakan bahwa awal kejadian adalah Akal Pertama, maka jelas sekali persamaan kedua teori ini dalam prinsip.³⁰

Mengenai eksistensi manusia dan alam di dunia ini, menurut al-Banjari hanyalah bersifat semu atau *majazi* sedangkan wujud yang hakiki menurutnya hanyalah Allah:

Wujudnya itu wujudnya majazi dan wujud dhill (bayang-bayang) karena wujud ma siwallah diliputi oleh Adam (tiada) maka serasa tiada, tiada berwujud jua yakni segala ghairullah (selain Allah) itu dijadikan tiada berwujud setelah dirinya.³¹

Sesuai dengan keterangan di atas dapat diketahui bahwa orang yang mampu melenyapkan perbuatan, sifat dan zatnya, dan ia beranggapan bahwa semua perbuatan, sifat dan dan zat yang hakiki hanya milik Allah. Keadaan orang yang demikian adalah orang yang telah mantap tauhidnya dan dia berada dalam kondisi fana.

Sejalan dengan pandangan ini al-Banjari membagi fana itu pada tingkatan, yaitu fana pada perbuatan, fana sifat dan fana pada zat. Ia menyebutkan: Barang siapa yang memandangi semua makhluk tidak ada berisi perbuatan maka dipandanginya didalam hatinya semua perbuatan itu adalah perbuatan Allah. Itulah yang dinamakan *fana fi al-af'al*. Dan barang siapa yang memandangi semua makhluk tiada hidup melainkan yang hidup itu hanya Allah, itulah yang dinamakan *fana fi al-shifat*.

³⁰Majid al-Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, (New York: 1970), h.125

³¹Al-Banjari, *Fath al-Rahman*, op.cit, h. 6 dan 7

Dan barang siapa yang memandang makhluk ini semata-mata tiada, maka dipandangnya Allah yang maujud, itulah yang dinamakan *fana fi al-Zat*, tingkatan fana yang tertinggi dan inilah yang terkandung dalam makna zikir *la ilaha illallah* yang memandang semata-mata 'adam (tiada) yang maujud selain Allah. Maka sesungguhnya sampailah (pengenalannya) kepada Allah.³² Mungkin fana tingkat ketiga inilah yang dimaksudkan oleh al-Ghazali sebagai tauhid tingkat tertinggi. Ia menyebutkan bahwa fana itu adalah fana'nya segala sesuatu selain Allah sehingga yang dipandang hanya Dia. Inilah tauhid tertinggi.³³

Menurut al-Banjari: Kalau kau telah mampu menghilangkan pandangan dan pengakuan terhadap keberadaan dirimu, perbuatan dan sifatmu, niscaya Allah akan membukakan ilmu tauhid bagimu, baik *tauhid al-zat*, yaitu tiada yang mempunyai wujud hakiki kecuali Allah, *tauhidul al-shifat* yaitu tiada yang sebenarnya hidup kecuali hanya Allah dan *tauhid al-af'al* yaitu tiada yang sebenarnya berbuat melainkan hanya Allah.³⁴

Sesuai dengan tingkatan tauhid di atas, maka al-Banjari membagi orang mukmin itu menjadi tiga tingkat, yaitu tingkatan awam, *khawash* dan *khawash al-khawash*. Sebagaimana ia terangkan:

Pertama, tingkatan awam adalah orang yang melakukan amal ibadah 'ubad, mereka masih merasa amal perbuatan yang lahir dari dirinya adalah hasil usahanya sendiri. Karenanya mereka menuntut upah atas perbuatannya (baik upah yang bersifat duniawi seperti rizki, kesehatan, dan kenikmatan dunia lainnya, maupun upah ukhrawi berupa pahala dan surga). Orang seperti ini dalam jiwanya masih bercampur antara nafsu keinginan dan semangat pengabdian kepada Allah. Karena itulah mereka masih menuntut upah, dan kalau tidak diberi upah mereka tidak akan berbuat.³⁵

³²Ibid, h.47-48

³³Al-Ghazali, Ihya, Jld.IV, h.240

³⁴Al-Banjari, op.cit, h.27

³⁵Ibid, h.86

Kedua, tingkatan *khawash* ialah orang yang fana dari nafsu keinginannya, segala amal perbuatannya dianggapnya semata *qurbah* (alat untuk mendekatkan diri kepada Allah), ia tidak menginginkan upah atas amal perbuatannya, diperbuatnya hanya semata untuk mendekatkan diri kepada Allah.³⁶

Ketiga, tingkatan *khawash al-khawash* adalah orang yang sudah fana pada Allah, dengan Allah dan bagi Allah dan baqa bagi Allah (yang mencapai derajat ini hanya para Nabi), amal perbuatannya merupakan derajat (peningkatan) yang menaikkan derajatnya, ia tidak lagi memandang kepada amal perbuatan dan *qurbah* (ibadah), bahkan Allah telah memfanakan semua itu dari dirinya dan dikekalkan (baqa) bagi Allah untuk menunaikan hak Allah.³⁷

Selanjutnya al-Banjari menjelaskan bahwa yang pertama *tauhid al-af'al* adalah tauhidnya orang awam, yang kedua *tauhid al-shifat* adalah tauhidnya orang *khawas*. Ketiga *tauhid al-zat* adalah tauhidnya orang *khawashul khawash*.³⁸

Sedangkan orang yang tidak mampu mencapai tiga tingkatan tauhid tersebut, al-Banjari menyebutnya dengan istilah makhluk sebagaimana dijelaskannya: "Makhluk itu tiada beroleh tauhid salah satu daripada tiga perkara itu. Adalah ia terhenti dan terdinding dari memandang *al-Haq Ta'ala* sebab memandirinya berwujud dan memandang dirinya ada mempunyai perbuatan".³⁹

Mengenai *tauhid al-af'al*, yaitu pandangan yang menganggap semua perbuatan pada hakekatnya adalah perbuatan Allah, sedangkan manusia hanyalah mengusahakan.⁴⁰ Al-Banjari

³⁶*Ibid*, h.87

³⁷*Ibid*, h.86-87

³⁸*Ibid*, h.89

³⁹*Ibid*

⁴⁰*Ibid*, h.7v

menguatkan pendapatnya ini dengan mengutip firman Allah dalam Alquran surah al-Shaffat 96 yang berbunyi:

وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾

Artinya: Dan Allah yang menciptakan kamu dan apa yang kamu perbuat.

Lebih jauh, al-Banjari menjelaskan bahwa hubungan semua bentuk perbuatan manusia kepada dirinya hanyalah merupakan hubungan *Nisbah Kasabiyah* (penyandaran usaha). Sedangkan hubungan kepada Allah adalah hubungan *Nisbah Khalqiyah* (penyandaran penciptaan). Karena itulah menurut al-Banjari hanya Allah yang menciptakan sedangkan manusia hanya mengusahakan.⁴¹

Pembahasan di atas berhubungan dengan *free will* dan *predestination* yang lazim dibicarakan oleh para teolog. Al-Banjari dalam kitabnya *Tuhfah al-Raghibin* membandingkan pendapat beberapa aliran teologi tentang af'alul ibad atau perbuatan hamba antara aliran Jabbariyah, Qadariyah dan Asy'ariyah, yaitu:

1. Bermula i'tikad kaum Jabariyah bahwasannya barang yang berlaku di dalam aliran ini daripada segala perbuatan dan perkataan hamba, seperti gerak, dan diam, dan berdiri, dan duduk, dan makan, dan minum, dan barang sebagainya daripada amal kebajikan iman dan taat, dan kejahatan kufur dan maksiat sekaliannya itu dengan ditakdirkan Allah Ta'ala pada azal dan dijadikan-Nya dan dikehendaki-Nya dengan qudrat-Nya dan iradat-Nya yang qadim, dan tiada sekali-sekali pada hamba usaha dan ikhtiar pada perbuatannya, hanya adalah hamba itu teragah pada barang perbuatan, seumpama benang yang tergantung pada hawa ditiup angin cenderung ke kanan dan ke kiri, dan umpama wayang diper-

⁴¹*Ibid*, h.7-8

lakukan oleh dalang barang sekehendaknya daripada warna bagai kelakuan dan perbuatan. Maka tiada bagi wayang itu usaha dan ikhtiar pada kelakuan dan barang perbuatan perusahaan, maka yaitu perbuatan dan usaha Allah Ta'ala, bukan usaha hamba.⁴² Maka lazimlah atas mazhab yang sesat ini bahwa guru taklif syara' atas hamba, maka tiada wajib atas hamba mengerjakan yang diwajibkan Allah Ta'ala dan tiada haram atas hamba mengerjakan yang diharamkan Allah Ta'ala, maka orang itu jadi kafir.⁴³

2. Bermula i'tikad kaum Qadariyah bahwasannya barang yang berlaku di dalam alam daripada segala perbuatan dan perkataan hamba seperti gerak, dan diam, dan berdiri, dan duduk, dan makan, dan minum, dan barang sebagainya pada amal kebajikan dan kejahatan, iman dan taat, dan kufur dan maksiat dan lainnya daripada yang demikian itu sekalian dengan qudrat hamba yang baharu dan ikhtiar hamba tiada dengan qudrat Allah Ta'ala yang qadim. Maka *qudrat* hamba yang baharu atas mazhab yang sesat ini memberi bekas pada segala perbuatan hamba yang ikhtiarayah sama ada perbuatan yang *mubasyarah* atau dengan *tawallud*.
3. Aliran Ahlussunnah wal jamaah yang beranggapan bahwasannya barang yang berlaku di dalam alam ini daripada segala perbuatan dan perkataan hamba seperti gerak dan diam, dan berdiri, dan duduk, dan makan, dan minum, dan barang sebagainya daripada amal kebajikan dan kejahatan, dan iman, dan taat, dan kufur, dan maksiat, dan lain daripada yang demikian itu sekaliannya dengan dijadikan Allah Ta'ala, dan ditakdirkan Allah Ta'ala pada azal dan dikehendaki-Nya, adanya dengan qudrat-Nya dan iradat-Nya yang qadim, tiada dengan qudrat hamba yang baharu, karena tiada memberi bekas qudrat hamba yang baharu dari-

⁴²*Ibid*, h.54-55

⁴³*Ibid*

pada segala perbuatan. Tetapi apa lagi hamba itu kasab dan ikhtiar.⁴⁴

Arti kasab itu usaha, dan arti ikhtiar itu memilih antara berbuat suatu perbuatan dan antara meninggalkan ia. Maka Allah Ta'ala yang menjadikan segala perbuatan dan hamba yang mengusahakan dia dengan ikhtiarnya. Maka menjadilah itulah yang disandarkan kepada Allah Ta'ala dan usaha itu disandarkan kepada hamba dan tiada sah usaha itu kepada Allah Ta'ala. Maka dengan usaha dan ikhtiar itulah diberati sekalian hamba mengerjakan segala yang difardukan Allah dan menjauhi segala yang diharamkan Allah SWT. Inilah i'tikad Ahlussunnah waljamaah yang sahih sempurna daripada i'tikad kaum yang tujuh puluh tiga golongan.

Pandangan al-Banjari tentang *af'al* (perbuatan) makhluk ini terasa unik dan musykil. Karena ia kritik paham aliran Jabariyah, sedangkan dia sendiri dalam pandangan hakikatnya (tasawufnya) yang tergambar pada pandangan *ahl al-kasyaf* sama dengan paham Jabariyah. Buktinya dia memandang perbuatan pada hakikatnya adalah perbuatan (*af'al*) Allah yang disandarkan kepada makhluk atau manusia, seperti ia katakan para uraian sebelum ini adalah bahwa perbandingan perbuatan manusia dengan perbuatan Tuhan adalah bagaikan wayang yang dimainkan/ digelarkan oleh dalang. Perbuatan manusia merupakan perwujudan dari perbuatan Tuhan. Yang tampak berbuat adalah manusia, tetapi pada hakikatnya yang berbuat adalah Tuhan. Bedanya dengan aliran Jabariyah hanyalah, yang disebut terakhir ini tidak memandang adanya perbuatan manusia. Al-Banjari selalu memperhatikan syariat, sedangkan aliran Jabariyah mengabaikannya.

Al-Banjari selalu berangkat dari pandangan syariat menuju pandangan hakikat. Dengan demikian, maka pandangan Qadariyah ia salahkan karena hanya berada pada syariat dan tidak mencapai hakikat. Pandangan Jabariyah ia salahkan kare-

⁴⁴*Ibid*, h.52

na berpegang pada hakikat, tetapi mengabaikan hakikat. Pandangan Asy'ariyah dianggapnya belum sampai pada sasaran, karena sudah berada pada syariat dan menuju hakikat, namun belum mencapai hakikat yang sebenarnya.

Kaum Asy'ariyah dalam hal perbuatan manusia lebih dekat dengan paham Jabariyah yang teosentris daripada paham Qadariyah yang anthroposentris. Manusia dalam kelemahannya banyak bergantung kepada kehendak dan kekuasaan Tuhan. Untuk menggambarkan hubungan perbuatan manusia dengan kemauan dan kekuasaan mutlak Tuhan, al'Asy'ari memakai kata *al-kasb* (*acquisition*, peroleh). Paham *al-kasb* sulit untuk dapat ditangkap dan demikian sulitnya, sehingga ucapan *lebih sulit dari kasb al-Asy'ari*, menurut Abu 'Uzbah, telah menjadi perumpamaan.⁴⁵

Sejalan dengan aliran Asy'ariyah yang dianut al-Banjari, maka dalam memandang perbuatan manusia, tidak hanya dengan pandangan hakikat seperti Jabariyah. Tetapi tidak pula hanya dengan pandangan syariat, seperti Qadariyah. Namun menggabungkan keduanya. Selanjutnya ia menegaskan, walaupun segala perbuatan, peristiwa, kejadian dan sebagainya dilihat dari pandangan hakikat adalah *af'al* Allah (perbuatan Allah), tidak berarti kita terlepas dari kewajiban melaksanakan ketentuan hukum Tuhan atau syariat. Apabila dengan pandangan *wahdat al-af'al* atau memandang hakikat perbuatan hanya satu, yakni perbuatan Allah, lalu ia tinggalkan kewajiban syariat atau hukum Islam, maka ia tergolong kafir zindiq. Tegasnya, pandangan hakikat tidak boleh merusak pandangan syariat. Pandangan *wahdat al-af'al*, tidak bermakna terlepas dari kewajiban melaksanakan syariat.

Menurut al-Banjari, syariat dan hakikat itu harus ditempuh bersama-sama di dalam upaya mendekatkan diri (*ber-taqarrub*) kepada Tuhan, sebagaimana ia jelaskan: "Syariat dan hakikat itu berlazim-laziman keduanya, yakni tidak ada kebilangan

⁴⁵Abu 'Uzbah, *Al-Rawdah al-Bahiah fima Bayn al-Asy'ariyah wa al-Maturidiyah*, (Heyderabad, 1322 H), h.26 dalam Harun Nasution, *Teologi Islam, op.cit*, h.106-107

zahir syariat itu melainkan dengan batin hakikat, dan tiada di kebilangan batin hakikat itu melainkan dengan zahir syariat".⁴⁶

Lebih lanjut, al-Banjari melukiskan antara hakikat dan syariat itu seperti aspek lahir dan aspek batin. Sebagaimana diungkapkannya:

*Dan bahwa tiap-tiap batin itu ada baginya zahir dan dibaliknya. Dan bermula syariat itu zahir hakikat dan hakikat itu batinnya dan keduanya itu berlazim-laziman, berkekalan keduanya pada makna (syariat dan hakikat keduanya bersifat maknawi bukan wujud). Maka syariat dengan tiada hakikat itu hampa. Dan hakikat dengan tiada syariat itu sia-sia.*⁴⁷

Pada bagian lain al-Banjari memberikan perumpamaan antara syariat, tarikat dan hakikat seperti buah kelapa. Syariat adalah kulit luar, tarikat isi yang tersembunyi di dalam sedangkan hakikat seperti minyak yang didapat dalam isi. Isi tidak akan diperoleh melainkan dengan mengupas kulitnya. Dan orang tidak akan mendapatkan minyak kecuali dengan memarut isinya.⁴⁸

Pendapat al-Banjari di atas sejalan dengan tokoh tasawuf yang hidup sezaman dengannya dan sama-sama berasal dari daerah ini yaitu Syekh Muhammad Nafis. Dia mengemukakan bahwa melalui ilmu syariat dan ilmu hakikat, hubungan antara manusia dan Tuhan itu lebih mesra dan tidak ada dinding pemisah antara manusia yang 'arif dengan Tuhannya, serta ia akan dapat melihat Tuhan dengan Tuhannya.⁴⁹

Pendapat di atas sesuai dengan yang dikemukakan oleh Imam Malik pendiri mazhab fiqh yang terkenal itu. Ia mengatakan:

⁴⁶Al-Banjari, *Fath, op.cit*, h.19

⁴⁷*Ibid*

⁴⁸*Ibid*, h.20

⁴⁹Muhammad Nafiz al-Banjari dalam *Ensiklopedi Islam*, (Jakarta: Depag RI, 1988), h.27

*Barang siapa mengetahui ilmu fiqih (syariat) tanpa tasawuf adalah fasik. Barang siapa yang hanya mengetahui tasawuf tanpa memahami fiqih adalah zindiq. Dan barang siapa yang menggabungkan antara keduanya adalah benar.*⁵⁰

Syekh 'Abd.Qadir Jailani mengatakan:

*"Setiap hakikat yang tidak dikuatkan dengan syariat adalah kezindiqan."*⁵¹

Apa yang dikemukakan oleh al-Banjari itu tampaknya sama dengan apa yang dikemukakan oleh para sufi terdahulu pada umumnya. Al-Qusyairi umpamanya, mengatakan bahwa syariat adalah perintah menyembah Allah, sedangkan hakikat penyaksian yang disembah. Setiap syariat yang tidak diperkuat oleh hakikat tidak dapat diterima, dan setiap hakikat yang tidak terjalin dengan syariat tiak akan berhasil.⁵²

Kemudian al-Banjari menegaskan bahwa hakikat bagi Allah, sehingga kamu menuntut atau mencari Allah dengan Allah, menurut al-Banjari adalah mencari Allah dengan karunia Allah dan pertolongan-Nya. Sedangkan yang dimaksudkan dengan mencari Allah bagi Allah yaitu mencari Allah bukan dari dirimu sendiri. Karena kamu mempunyai sifat-sifat serba kekurangan. Kecuali dengan karunia dan pertolongan Allah bukan karena usahamu.

Kemudian al-Banjari menyebutkan bahwa mencari Allah tidak dibatasi oleh waktu, bentuk dan tempat sebagaimana yang berlaku pada syariat. Karena syariat itu merupakan perbuatan yang mempunyai bentuk, tempat dan waktu seperti shalat lima waktu, puasa bulan Ramadhan dan sebagainya. Shalat umpamanya, dalam pelaksanaannya harus menghadap ke satu arah

⁵⁰M.Bambang Pranowo, *Pandangan Kesufian tentang Diri Manusia dalam Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, (Ed. Budhy Munawar Rahman), (Jakarta, Paramadina, 1995), h.196

⁵¹Muhammad Nafiz al-Banjari, *op.cit*, h.29

⁵²Al-Qusyairi, *op.cit*, h.43

yaitu Kiblat. Ada kesatuan rakaat, mempunyai bentuk fardu atau sunat, mempunyai waktu seperti Zuhur, Ashar, Maghrib, Isya dan Subuh. Dan dilaksanakan pada tempat yang suci oleh orang yang sudah bersuci dari hadas besar dan hadas kecil.⁵³

Sedangkan hakikat tidak mempunyai bentuk, karena mengingat Allah selalu sepanjang waktu, kapan dan di manapun mereka berada. Tidak menghadap ke arah tertentu karena hakikat adalah suatu rahasia maknawi yaitu rahasia yang tersembunyi di dalam hati orang yang 'arif. Adapun orang yang sudah sampai ke tingkatan 'arifin, mereka mendengar bukan lagi dengan telinga, dan melihat bukan hanya dengan mata kepala karena semua itu tidak dapat dirasakan oleh indera, namun hanya bisa dirasakan oleh hati.⁵⁴

Menurut al-Banjari untuk mengenal Allah tidak cukup hanya dengan akal dan indera yang disebutnya dengan istilah akal jasmani. Tetapi untuk mengenal Allah itu harus dengan akal rohani, sebagaimana dijelaskannya:

Manusia itu hayawan. Mereka itu artinya tercengang daripada al-Haqq Ta'ala. Sebab tuntutan mereka itu baginya dengan akal yang tabi'i lagi jasmani karena bahwasannya ia dengan ketinggalannya terdinding, ia tabi'i dari segala tajalli zahir Tuhan Ilahiyah dan segala makrifah rabbani. Karena singkatnya ia tabi'i atas yang di dalam segala rupa yang zahir pula. Daripada baik dan jahat, salah dan benar. Bersalahan dengan akal rohani lagi nurani maka bahwasannya ia jenis malaikat tiada lali ia sertanya dan khairan (bingung) mereka itu.⁵⁵

Dengan demikian jelaslah bahwa menurut al-Banjari manusia itu adalah bagaikan hewan yang bingung terhadap Allah, karena manusia belum sampai pengenalannya terhadap Allah disebabkan ia masih memandang dengan pandangan akal jasmani. Karena itu tidak heran ia menjadi bingung. Na-

⁵³Al-Banjari, *Fath ar-Rahman*, op.cit, h.21-22

⁵⁴*Ibid*, h.22

⁵⁵Al-Banjari, *Fath*, op.cit, h.32-33

mun kalau ia memandang dengan akal rohani ia tidak bingung karena akal rohani adalah anugerah Allah kepada orang yang dikehendaknya. Kalau orang hanya memandang dengan akal jasmani yang memang tabiatnya menjadi pendinding dan menerima tajalli, karunia Allah dan makrifah, karena daya tanggapnya lemah tidak dapat mencapai gambaran yang sebenarnya. Akal jasmani tidak mampu memikirkan hal-hal yang gaib, ia hanya memandang yang lahir dan bersifat materi. Akal jasmani tidak mampu membedakan mana yang benar dan yang salah, dan mana yang baik dan mana yang buruk.

Pendapat al-Banjari di atas yang menyebutkan bahwa untuk mengenal Allah itu tidak cukup hanya dengan akal dan indera (akal jasmani), tetapi harus dengan akal rohani. Akal rohani inilah yang mungkin disebut oleh para sufi dengan istilah potensi jiwa berupa *qalb*, *ruh* dan *sirr* sebagaimana yang dijelaskan oleh al-Qusyairi bahwa ada tiga alat dalam tubuh manusia yang dipergunakan oleh para sufi dalam hubungannya dengan Allah. Ketiga alat itu ialah *qalb* yang berfungsi untuk mengetahui sifat-sifat Allah, *ruh* berfungsi untuk mencintai Allah, dan *sirr* berfungsi untuk melihat Allah.⁵⁶ Dengan demikian proses makrifah dan melihat Allah dalam teori al-Qusyairi tersebut dapat digambarkan sebagai berikut:

Qalb → roh → sirr → Allah

Menurut al-Qusyairi, *sirr* lebih halus dari *ruh*, dan *ruh* lebih halus dari *qalb* karena *qalb* selain merupakan alat untuk merasa juga alat untuk berpikir.⁵⁷

Menurut al-Qusyairi, perbedaan *qalb* dengan akal yaitu akal tidak dapat memperoleh pengetahuan yang sebenarnya tentang Allah, sedangkan *qalb* dapat mengetahui hakikat segala yang ada; jika dilimpahi cahaya Allah, *qalb* dapat mengetahui rahasia Allah. Kelihatannya *sirr* bertempat di *ruh* dan *ruh*

⁵⁶Abu Qasim ‘Abd. Al-Karim ibn Hawazin al-Qusyairi, *Al-Risalah al-Qusyairiyyah fi ilm al-Tasawuf*, (Beirut: Dar al-Jilli, 1990), h.317, Harun Nasution, *op.cit*, h.77

⁵⁷Al-Qusyairi, *loc.cit*

itu bertempat di qalb. Sirr itu timbul dan dapat menerima iluminasi dari Allah, kalau qalb dan ruh telah suci sesuci-sucinya dan kosong sekosong-kosongnya, dan tidak berisi apa pun, Allah ketika itu menurunkan cahaya-Nya kepada suci dan yang dilihat oleh sufi itu pun hanyalah Allah. Di sini sampailah ia ke tingkat makrifah. Memperoleh makrifah merupakan proses yang tidak bersifat kontinu. Makin banyak seorang sufi memperoleh makrifah dari Allah, semakin banyak yang diketahuinya tentang rahasia-rahasia Allah dan semakin dekatlah ia kepada-Nya. Akan tetapi tidak mungkin manusia memperoleh makrifah penuh tentang Allah karena manusia bersifat finit, sedangkan Allah bersifat *infinis*.⁵⁸

C. Jalan Menuju Allah

Dalam mendekati diri kepada Tuhan (*taqarrub ila Allah*) para sufi menempuh suatu jalan (*thariq*) yang terdiri dari beberapa peringkat (*maqamat*) yang harus mereka daki secara berjenjang satu demi satu dan di dalam perjalanan panjang mendaki itu mereka mengalami sejumlah keadaan rohaniah (*ahwal*).⁵⁹ Istilah *maqamat* (bentuk mufradnya: *maqam*) dan *ahwal* (bentuk mufradnya: *hal*) telah ada sejak abad III Hijriah.

Maqam-maqam perjalanan untuk mendekati diri (*bertaqarrub*) kepada Allah dengan orientasi makrifah dan tauhid merupakan ciri yang dominan di dalam pembahasan tasawuf al-Banjari. Menurutnya, ilmu laduni adalah jalan makrifah kepada Allah, karena makrifah diperoleh dengan anugerah dari Allah untuk mengenal-Nya. Allah ingin agar hamba-Nya mengenal-Nya sesuai dengan kadar ilmu laduni yang diterimanya. Barangsiapa yang diperkenalkan Allah kepada-Nya niscaya dikenalnya dirinya, barangsiapa yang kenal kepada dirinya

⁵⁸*Ibid*, h.78 Al-Ghazali, *Ihya*, Jld.III, h.22-23

⁵⁹Ali bin 'Utsman al-Jullabi al-Hujwiri, *Kasyful Mahjub*, terj. Suwarjo Muthary dan Abdul Hadi, (Bandung: Mizan, 1992), h.110

kenal juga ia kepada Tuhannya dan barang siapa yang kenal dengan Tuhannya jadilah ia kepada dirinya.⁶⁰

Menurut al-Banjari, untuk mengenal Allah harus terlebih dahulu mengenal dirinya. Ia mengutip hadis Nabi yang mengatakan bahwa *man 'arafa nafsahu faqad 'arafa robbahu*.⁶¹ Siapa yang mengenal dirinya berarti dia mengenal Tuhannya. Demikian al-Banjari memulai bahasannya dalam karyanya *Kanz al-Ma'rifah*. Selanjutnya ia mengatakan:

*Bermula hakikat mengenal diri itu ada tiga perkara: Pertama, mengenal kejadian diri, yaitu dari Nur Muhammad. Kedua, dimatikannya dirinya dahulu daripada mati (yang sebenarnya). Ketiga, fana sekalian dari itu di dalam Qudrat Allah, Iradat Allah dan Ilmu Allah Ta'ala.*⁶²

Dari penjelasan di atas dapat dipahami bahwa untuk mengenal diri itu, menurut al-Banjari seseorang harus terlebih dahulu mengenal asal kejadiannya yaitu dari Nur Muhammad. Dari penjelasan ini dapat diketahui bahwa ia juga mengakui adanya konsep Nur Muhammad. Namun demikian tidak ada penjelasan lebih lanjut apa yang dimaksudkannya dengan Nur Muhammad tersebut, apakah dia bersifat *qadim* sebagaimana yang dikemukakan oleh sebagian kaum filosof atau bersifat *ba-haru* sebagaimana yang dikemukakan oleh kaum sufi.

Pada masa al-Banjari, perkembangan pemikiran tentang Nur Muhammad di nusantara ternyata cukup beragam, ada yang menganggapnya *qadim* tapi ada juga yang berpendapat *ba-haru*. Menurut Muhammad Nafis, Nur Muhammad itu adalah awal dari segala kejadian, ia muncul pada *martabat wahdat*. Ini bermakna bahwa Nur Muhammad itu *qadim*. Pandangan Muhammad Nafis demikian, berbeda dengan pandangan Syekh Abd. Al-Samad al-Palimbani yang menyatakan bahwa

⁶⁰Al-Banjari, Fath al-Rahman, op.cit, h.45-46

⁶¹Al-Banjari, Kanz al-Ma'rifah, op.cit, h.1

⁶²Ibid

Nur Muhammad itu muncul pada martabat alam arwah. Ini berarti bahwa Nur Muhammad itu *baharu* (*hadits*).⁶³

Cara yang kedua untuk mengenal diri itu menurut al-Banjari ialah mematkan diri sebelum mati yang sebenarnya (*mautuu qabla an tammutuu*). Ia membagi mati itu kepada dua macam, yaitu mati suri dan mati maknawi. Mati suri adalah mati karena berpisahannya roh dari raga sebagaimana lazimnya orang meninggal dunia. Sedangkan mati maknawi adalah mati kiasan, dengan cara meyakini dengan sepenuh hatinya bahwa tidak ada yang kuasa, berkehendak, mengetahui, hidup, mendengar, melihat dan berkata-kata yang sebenarnya melainkan Allah. Ini berarti bahwa bagi manusia pada hakikatnya tidaklah ada daya dan upaya yang mampu memberikan bekas dan kekuatan dalam menjalankan aktivitas hidupnya, kecuali dengan izin Allah. Dengan demikian, tanpa memiliki sifat-sifat di atas, manusia walaupun secara lahiriah kelihatannya masih hidup, tetapi secara maknawi dia sudah mati.

Pendapat al-Banjari di atas sesuai dengan apa yang dikemukakan Ibnu 'Allah,⁶⁴ yang menjelaskan dalam kitabnya *Al-Hikam* bahwa mati dapat dibagi menjadi dua macam: Pertama, mati *idtirari* yaitu mati yang biasa dikenal, dan kedua mati *ikhtiyari* yaitu mati melalui fana'. Orang yang telah mengalami mati jenis kedua ini, berarti telah keluar dari sifat-sifat kemanusiaan. Ia meninggalkan keinginan, kehendak, dan hawa nafsunya, sebagaimana halnya mayat yang sudah tidak memiliki keinginan, kehendak dan hawa nafsu. Jika ia telah mampu keluar dari keinginan, kehendak serta dari daya kekuatannya, maka

⁶³Ahmadi Isa, *op.cit*, h.92

⁶⁴Nama lengkapnya adalah Ahmad ibn Ibrahim ibn 'Allah al-Makkiyy (w.1624), seorang sufi, Syaikh Naqsyabandiyah dan ahli hadis terpandang di Makkah. Karya-karyanya terutama membahas tentang doktrin Naqsyabandiyah dan tauhid seperti Tariqah Nasyaband (lihat Oman Fathurrahman, *Tanbih al-Masyi Menyoal Wahdatul Wujud Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh Abad 17*, Bandung: Mizan, 1999, h.85) dan *Syarh Risalah asy-Syaikh Ruslan fi Tauhid*. Ibnu 'Allan termasuk di antara ulama yang memiliki posisi penting dalam jaringan ulama Timur Tengah dan Ulama Melayu-Indonesia, (lihat Azra, 1995, terutama h.95 dan 173)

ia pun keluar dari dirinya menjadi makhluk yang paling dekat dengan Tuhannya dan masuk dalam keinginan, kehendak serta daya dan kekuatan-Nya.

Sedangkan cara terakhir (ketiga) untuk mengenal diri adalah dengan cara mem-fana-kan diri dalam Qudrah Allah, Iradah Allah dan Ilmu-Nya, sehingga manusia tidak lagi merasakan eksistensi dirinya. Untuk menguatkan pendapatnya, al-Banjari mengutip ayat Alquran yang menyatakan bahwa: *Setiap sesuatu pasti binasa, kecuali (zat) Allah.* (QS. Al-Qashash: 88), juga pada ayat lain: *Sesungguhnya Aku adalah Allah, tidak ada Tuhan selain Aku, maka sembahlah Aku, dan dirikanlah salat untuk mengingat-Ku.* (Thaha:14)

Selanjutnya, untuk mendekatkan diri kepada Allah menurut al-Banjari, seorang mukmin wajib mengikuti segala perintah Nabi Saw. dan menjauhi segala larangannya, supaya termasuk ke dalam kandungan makna abdullah (hamba Allah), yakni hamba Allah yang kamil (sempurna) pada sifat kehambaannya. Setelah itu hendaklah ia memantapkan *musyahadah* (pandangan) terhadap keesaan Allah, kemudian *muraqabah* (merasa melihat dengan mata hati kepada Allah), *muhadharah* (hadir hati selalu mengingat Allah), serta selalu mengucapkan zikir *La Ilaha illa Allah*, sambil menghadirkan ingatan dan maknanya di dalam hati akan keesaan Zat-Nya dan selalu berusaha untuk berkhidmat dan mentaati-Nya.

Kemudian al-Banjari menjelaskan tentang tata cara (adab) berzikir sebagai berikut:

1. Seyogianya ketika hendak mengerjakan zikir, lebih dahulu mandi, bersuci dari segala kotoran yang zahir.
2. Mengambil air sembahyang (berwudhu) dan membersihkan batin dengan banyak-banyak mengucapkan istighfar, minta ampun kepada hadirat Tuhan Azza wa Jalla.
3. Memakai pakaian yang putih dan *khalwat* pada tempat yang sunyi.
4. Mengerjakan sembahyang dua rakaat salam dan memohon taufik dan hidayah kepada hadirat-Nya.

5. Duduk bersila dengan sopan dan merendahkan diri kepada-Nya dengan menghadap kiblat muslimin (Ka'bah), maka dihantarkan kedua tapak tangannya kepada kedua lututnya, lalu mengucap *La Ilaha Illa Allah*, serta mengingatkan maknanya di dalam hati dengan *iktikad* yang putus, bahwa keadaanku dan semesta sekalian alam ini wujudnya bukan wujud hakiki.
6. Pada saat lidah mengucapkan kalimat *illa Allah*, mata dipejamkan dan hati mengingat makna dan maksud yang terkandung dalam kalimat tauhid, sampai masuk ke dalam hati bahwa hanya Allah jualah wujud hakiki dengan sehabis-habis *iktikad* (keyakinan yang penuh) dan perasaan, sekadar dua tiga kali.
7. Setelah sebutan itu mantap, lalu tinggalkanlah kalimat nafi dan *itsbat*, sehingga zikirnya hanya *Allah-Allah-Allah*, dan resapkan di dalam hati.⁶⁵

Zikir seperti ini menurut al-Banjari hendaknya selalu dibiasakan sehingga menjadi kebiasaan, baik pada waktu bangun maupun pada waktu tidur, baik pada waktu duduk maupun saat berdiri, saat berkata-kata dan diam, saat berhenti maupun berjalan. Sehingga setiap nafas yang keluar dan masuk diisi dengan zikir kalimat tauhid.⁶⁶

Selanjutnya al-Banjari menyebutkan bahwa pada saat menyebut kata "*hu*" pada akhir kalimat tauhid hendaknya dipanjangkan sedikit sambil merasakan seakan dirinya lenyap dalam pandangan batinnya, maka dengan demikian lenyap pula ingatannya kepada *ma siwa Allah* (segala yang lain daripada Allah) termasuk jati dirinya sendiri. Karena berada di dalam keesaan Zat Allah yang *wajib al-wujud*. Dengan cara seperti ini seorang *salik* diharapkan memperoleh *jazbah* (tarikan) dari Allah.⁶⁷

⁶⁵Al-Banjari, *Kanz*, *op.cit.*, h.2-3

⁶⁶*Ibid.*, h.3

⁶⁷*Ibid.*, h.4

Kalau dilihat lebih jauh mengenai tingkatan zikir dan tata cara pelaksanaannya, sebagaimana yang dikemukakan al-Banjari di atas, jelaslah bahwa al-Banjari kemungkinan bukanlah penganut tarekat Sammaniyah, sebagaimana yang disebutkan oleh Abu Daudi bahwa ia adalah penganut bahkan menjadi *Khalifah* Tarekat Sammaniyah.⁶⁸ Hal ini didasarkan atas argumentasi bahwa zikir dalam tarekat Sammaniyah sebagaimana yang disebutkan oleh pendirinya Muhammad bin Abd. Al-Karim al-Samman al-Madani (w.1162/1749 M) dalam kitabnya *al-Nafahat al-Ilahiyah* mengajarkan tujuh macam zikir sesuai dengan tujuh tingkatan jiwa yang dapat dicapai oleh manusia, yaitu sebagai berikut:

Untuk Tingkat:	Zikirnya:
Nafs al-Ammarah	La ilaha illaa Allah
Nafs al-Lawwamah	Allah, Allah
Nafs al-Mulhamah	Hu, hu
Nafs al-Muthmainnah	Haqq, Haqq
Nafs al-Radiyah	Hay, Hay
Nafs al-Mardhiyyah	Qayyum, Qayyum
Nafs al-Kamilah	Qahhar, Qahhar ⁶⁹

Menurut H.M. Asywadie Syukur bentuk zikir yang tercantum dalam risalah *Kanz al-Ma'rifah* tersebut, lebih dekat dengan bentuk zikir dalam tarekat Sazaliyah, yang dimulai dengan bentuk zikir nafi itsbat, *La Ilaha Illa Allah*, kalau sudah mantap beralih kepada zikir ismu zat, *Allah-Allah, Allah*, kemudian zikir *fana* hanya, *huwa, huwa, huwa* atau *hu, hu, hu*.⁷⁰ Ke-

⁶⁸Abu Daudi, *Maulana Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari, Tuan Haji Besar*, (Sekretariat Madrasah Sulum al-Ulum, Dalam Pagar Martapura, 1980), h.30

⁶⁹Abdus Samad al-Palimbani, *Sair al-Salikin ila Ibadat ar-Rabbi al-'Alamin*, (Cairo: 1953), Jld.III, h.12-13 dalam Chatib Quzwain, *op.cit*, h.121

⁷⁰Ibnu Atha'illah, *Qashdu al-Mujarrad fi Ma'rifati al-Ismi al-Mufrad*, (Jundi: Cairo, t.th), h.20 dan *Miftahu al-Falah wa misbahu al-Arwah*, (Jundi, Cairo, t.th), h.30 dalam Asywadie Syukur, Syekh Muhammad Abdul Karim al-Samman al-Madani, (Banjarmasin: LK3, 2002), h.3-4

mungkinan lain adalah bahwa al-Banjari bukanlah pengamal tarekat. Hal ini didukung oleh kenyataan bahwa seluruh karyanya tidak ada satu pun yang menyebutkan bahwa dia penganut sebuah tarekat. Di samping itu memang keahliannya yang paling menonjol adalah dalam bidang syariah atau fiqh bukan tasawuf.

Setelah zikir itu dihayati dan diamalkan sampai menjadi kebiasaan, maka dirinya pun fana dalam makrifah kepada Allah. Kemudian al-Banjari melanjutnya penjelasannya bahwa puncak penghayatan makrifah kepada *al-Haq* akan dapat dicapai ketika seseorang sudah sampai pada tingkat *hairan* (kebingungan) dan *fana*, yaitu hilangnya kesadaran terhadap semua *ma siwa Allah* (apa saja selain Allah). Hal ini dijelaskannya sebagai berikut:

Demikian itu hingga hairan (kebingungan) dan lemahlah ia dengan musyahadah-nya serta lali dan fana-lah ia daripada ma siwallah dan kulliyah (jati) dirinya, hingga daripada fana-nya pun fana-lah ia. Sebab menerimalah tajalli Nur Jamal Allah dan Jalal-Nya atas abdi diri karena sekali-kali tiada diperoleh lali dan fana yang tersebut itu melainkan dengan jazbah haq Ta'ala jua, maka inilah pendapat yang terlebih utama dan wali daripada segala karamat dan maqamat yaitulah atsar kasyaf (hasil tersingkapnya hijab) daripada haq Subhanahu wa ta'ala akan hambanya.⁷¹

Bila dilihat lebih jauh pendapat al-Banjari di atas dapatlah diketahui bahwa ada dua momen penting ketika seseorang berada pada maqam makrifah, yaitu mereka berada dalam keadaan *hairan* dan *fana*. Istilah *hairan* dalam dunia tasawuf diartikan sebagai sebuah momen yang sangat membingungkan ketika pikiran berhenti bekerja dan tidak mampu memecahkan atau menemukan jawaban atas kebuntuan spiritual. Keadaan *hairan* ini hanya dapat dicapai atas rahmat Allah saja. Puncak

⁷¹Al-Banjari, *Kanz, op.cit.*, h.3-4

kebingungan dimiliki oleh kaum 'arif dan para pencinta Allah. Mereka benar-benar Mahagaib dan tak bisa diketahui orang.⁷²

Sedangkan mengenai fana, al-Banjari membaginya pada tiga macam, yaitu fana pada perbuatan, fana pada sifat dan fana pada zat. Ia menyebutkan: Barang siapa yang memandang semua makhluk tidak ada berisi perbuatan maka dipandangnya di dalam hatinya semua perbuatan itu adalah perbuatan Allah. Itulah yang dinamakan *fana' fi af'al*. Dan barangsiapa yang memandang semua makhluk tiada hidup melainkan yang hidup itu hanya Allah itulah yang dinamakan *fana fis-shifat*. Dan barang siapa yang memandang makhluk ini semata-mata tiada maka dipandangnya Allah yang maujud itulah yang dinamakan *fana fi-Zat*, tingkatan fana yang Tertinggi dan inilah yang terkandung dalam makna zikir *la ilaha illallah* yang memandang semata-mata 'adam (tiada) yang maujud selain Allah. Maka sesungguhnya sampailah (pengenalannya) kepada Allah.⁷³

Dalam kondisi seperti ini, menurut al-Banjari dua macam yang diistilahkan dengan *qarb al-Nawafil* dan *qarb al-faraidh*, sebagaimana dijelaskannya dalam kitab *Kanz al-Ma'rifah*:

Adalah hal yang demikian itu dibagi dua: Pertama, fana abdu (hamba) daripada segala sifat basyariyah-nya sebab karam musyahadah-nya kepada segala sifat Allah Ta'ala yaitu qarb al-Nawafil namanya. Kedua, fana abdu daripada segala ma siwallah dan kulliyat dirinya sebab karam-nya di dalam musyahadah wujud Allah hingga daripada hal fana-nya pun fanalah ia, maka itu qarb al-Faraidh namanya ialah yang berdiri maqam jama' al-jama' padahal fana' fillah dan baqa billah.⁷⁴

Kalau seorang mampu mem-fana-kan apa yang ada pada dirinya maka *baqa*-lah Tuhannya pada saat itu menurut al-Banjari

⁷²Amanatullah Amstrong, *Kunci Memasuki Dunia Tasawuf, diterjemahkan dari Sufi Terminology* (Al-Qamus al-Sufi), oleh M.A.Nasrullah dan A.Baiquni, (Bandung: Mizan, 1996), h.94

⁷³Al-Banjari, *Fath, op.cit*, h.47-48

⁷⁴Al-Banjari, *Kanz al-Ma'rifah, op.cit*, h.4-5

pendengarannya, penglihatannya dan seluruh gerak-geriknya tunduk kepada hukum Allah, seperti yang diterangkan dalam hadis Qudsi yang artinya: "Akulah yang menjadi pendengarannya yang mendengar ia dengannya".⁷⁵

Hadis Qudsi tersebut diriwayatkan oleh Bukhari dari Abu Hurairah yang artinya:

*Hamba-Ku senantiasa mendekatkan diri kepada-Ku dengan melaksanakan amal-amal sunat, maka Aku pun mencintainya. Bila Aku telah mencintainya, jadilah Aku pendengarannya yang dengannya ia mendengar, Aku penglihatannya yang dengannya ia melihat, Aku tangannya yang dengannya ia memukul dan Aku kakinya yang dengannya ia berjalan.*⁷⁶

Pada saat itu menurut al-Banjari jadilah hatimu sebagai tempat rahasia Tuhan yaitu suatu yang tidak dapat dijangkau oleh akal dan tidak dapat diuraikan oleh lidah. Tidak ada yang layak menjadi tempat rahasia-Nya, melainkan orang yang sudah di-fanakan-Nya dan baqa-lah ia dalam Allah. Dengan demikian jadilah ia orang yang merdeka dari perbudakan segala makhluk selain Allah.⁷⁷

Pendapat al-Banjari di atas sesuai dengan apa yang dikemukakan oleh al-Ghazali bahwa puncak dari sufisme adalah situasi yang disebutnya *al-qarb* (dekat) kepada Allah, suatu terminologi yang diambilnya dari Alquran surah al-Baqarah: 187. Dalam *al-Munqidz*, al-Ghazali menulis: "Kesimpulannya, sufisme berakhir pada situasi *al-qurb* (dekat). Dia juga menyangkal dan menganggapnya keliru pendapat yang mengatakan bahwa puncak dari sufisme itu sampai pada tingkat menyatunya hamba dengan *al-Haq* sebagaimana yang dikemukakan dalam konsep *al-hulul*, *al-ittihad* dan *al-wushul*."⁷⁸ Dengan

⁷⁵Al-Banjari, *Fath*, *op.cit*, h.44-45

⁷⁶Muhammad Ibn Isma'il al-Bukhari, *Shahih Bukhari*, (Dar al-Mathabi' al-Sya'b,t.th), Jld.III, h.131

⁷⁷*Ibid*, h.51

⁷⁸H.M.Zurkani Jahja, *Teologi Al-Ghazali Pendekatan Metodologi*, (Yogyakarta: Pustaka

demikian jelaslah bahwa puncak sufisme menurut al-Ghazali sama saja, perbedaannya terletak pada persepsi para sufi terhadap situasi akhir yang dapat dicapai oleh *salik*. Hal ini menimbulkan kekeliruan pada sementara golongan yang pada dasarnya tidak melihat lagi ada jarak antara si hamba dengan Tuhan, sebagaimana pada ketiga paham yang dianggapnya keliru tersebut. al-Ghazali sendiri tetap mempertahankan konsep dualisme yaitu adanya "jarak" antara manusia dengan Tuhannya, sehingga terminologi yang dipergunakannya ialah *al-qurb*.⁷⁹

Tetapi di tempat lain, al-Ghazali menulis bahwa ujung sufisme ialah *al-fana bi al-kulliyat fi Allah* (fana secara totalitas di hadirat Allah),⁸⁰ yaitu terfokusnya pandangan batin pada sifat wujud Yang Mahaesa, sehingga wujud selain Allah sudah tak tampak lagi dalam *syuhud* para *shiddiqin*, meskipun wujudnya beragam. Inilah yang disebutnya dengan tauhid tingkat tertinggi. Jadi, *fana* di sini tidak berarti si hamba lebur wujudnya dan menyatu dengan wujud Tuhan sebagaimana dalam konsepsi al-Busthami. Tetapi dalam arti bahwa si hamba merasa hilang kesadaran terhadap wujud dirinya dari segala wujud makhluk, sehingga yang tampak dalam *syuhud*-nya hanya wujud Tuhan Yang Mahaesa.

Dengan demikian, pengertian *al-fana* dalam konsepsi al-Ghazali tidak bertentangan dengan pengertian *al-qurb*, yang dianggapnya sebagai puncak sufisme, karena keduanya masih mempertahankan adanya jarak dan eksistensi hamba dan Tuhan, hanya karena lenyapnya kesadaran terhadap eksistensi hamba dan Tuhan; hanya karena lenyapnya kesadaran eksistensi diri pada si hamba, maka *syuhud*-nya hanya menangkap satu wujud, yaitu wujud Allah Ta'ala saja. Inilah yang lazim dinamakan dengan *wihdah al-syuhud*.

Pelajar, 1996), h.219 lihat Al-Ghazali, *Al-Munqiz*, *op.cit*, h.378-379

⁷⁹Zurkani Jahja, *op.cit*, h.219, lihat Abd. Qadir

⁸⁰Zurkani Jahja, *op.cit*, h.220, Lihat Al-Ghazali, *Al-Munqiz*, *op.cit*, h.379

Dari uraian di atas dapat dipahami bahwa pendapat-pendapat al-Banjari mengenai tasawuf sesuai dengan pendapat al-Ghazali. Hal ini dapat dilihat dari penjelasan yang dikemukakan dan terminologi yang digunakan keduanya. Dengan demikian kalau al-Ghazali dianggap sebagai pelopor tasawuf sunni, maka al-Banjari dapat disebut sebagai tokoh tasawuf sunni.

Di antara ciri-ciri dan karakteristik tasawuf sunni itu menurut Abu Wafa al-Taftazani adalah selalu berlandaskan pada Alquran dan as-Sunnah. Tidak menggunakan terminologi-terminologi filsafat sebagaimana terdapat pada ungkapan-ungkapan *syathahat*. Lebih bersifat mengajarkan dualisme dalam hubungan antara Tuhan dan manusia.⁸¹

Di dalam tasawuf khususnya konsep tentang *fana'*, pengakuan terhadap eksistensi diri dan merasa bahwa dialah yang berbuat menurut al-Banjari adalah termasuk dosa besar. Karena menurut orang sufi sebagian dari dosa besar bahwa engkau lihat ada bagimu wujud beserta wujud Allah. Demikianlah yang diisyaratkan oleh Junaidi dalam ucapannya wujudmu adalah dosa yang tidak ada tolok bandingnya dengan dosa lain.⁸²

Dengan demikian dapat dikatakan bahwa dekatmu kepada Allah bergantung kepada kemampuanmu mem-*fana*-kan apa yang ada pada pandanganmu. Jauhmu menurut pandangan Allah bergantung pula kepada pandanganmu terhadap wujudmu. Ini berarti bahwa dekat jauhnya seorang *salik* kepada Tuhannya tergantung pada kemampuannya melenyapkan eksistensi dirinya di hadapan Allah SWT. Inilah yang dimaksudkan al-Banjari dengan *fana fi-dzat*.

Apabila kau masih ingat kepada dirimu yang berbuat karena kau belum mampu menghilangkannya, maka dituntut kepadamu untuk banyak beribadah (kalau masih ingat kepada dirimu terlebih baik engkau berbuat ibadah dengan sungguh-

⁸¹ Abu al-Wafa' al-Taftazani, *Madkhal Ila al-Tasawwuf al-Islam*, terj. Ahmad Rofi' Usmani, *Sufi dari Zaman ke Zaman*, (Bandung: Pustaka, 1985), h.188-193

⁸² Al-Banjari, *Fath*, *op.cit*, h.49

sebenarnya).⁸³ Menurutnya, mujahadah adalah melaksanakan dengan sungguh-sungguh, dilaksanakan sesuai dengan yang diperintahkan tanpa mengurangi atau menambah, dengan demikian ia akan memperoleh anugerah Allah ialah dengan terhapusnya sifat ujub, riya, sum'ah dan minnah,⁸⁴ yang disebutnya sebagai syirik khafi. Sifat-sifat tersebut merupakan sifat-sifat penghalang yang menjadi dinding antara Allah dengan hambanya.

Pendapat al-Banjari di atas sejalan dengan apa yang dikemukakan dengan al-Ghazali dalam kitabnya *Ihya Ulum al-Dien*. Ia menguraikan secara mendalam tentang sifat-sifat tercela yang disebutnya *al-Muhlikat* (yang merusak) bagi upaya seorang salik mencapai tujuannya untuk mendekatkan diri (*ber-taqarrub*) kepada Allah. Pada bagian ini al-Ghazali menjelaskan tentang penyucian hati, nafsu, bahaya mencintai hal-hal yang bersifat duniawi, keangkuhan, kemunafikan, penipuan diri yang terkenal dengan istilah 'ujub, riya', thama' dan sebagainya.⁸⁵

Kemudian al-Banjari melanjutkan bahwa kalau seseorang selalu menyibukkan dirinya dalam pengabdian kepada Allah, niscaya Allah membukakan pandangannya untuk mengenal-Nya. Pada saat itulah akan disingkapkan hijab segala makhluk baginya, maka hilanglah keinginannya terhadap dunia, pada gilirannya akan dibukakan baginya pintu hakekat rabbaniyah. Dan kalau hatinya telah dikuasai oleh hakekat rabbaniyah, maka fana-lah iradatmu (tidak mempunyai iradat sendiri). Kemudian Allah membukakan baginya wahdaniyah yang dengannya ia memandang wujud yang hakiki, yaitu hanya bagi Allah dengan pandangan cahaya yang ditaruh ke dalam hatimu, mungkin berupa ilmu laduni.

Dalam keadaan yang demikian menurut al-Banjari seorang *salik* berada dalam kondisi stabil, dimana kalau ia termasuk orang yang menderita ia selalu sabar karena ia berkeyakinan di

⁸³*Ibid*, h.18

⁸⁴Al-Banjari, *Fath*, *op.cit*, h.23

⁸⁵Al-Ghazali, *Ihya*, Jld.III, h.195

balik itu adalah pahala. Sebab setiap penderitaan ada hikmah yang terkandung di dalamnya. Orang yang merasa bergembira karena memperoleh nikmat, hal itu disebabkan ia masih merasa ada wujud dirinya. Tetapi kalau ia sudah tidak lagi memandang adanya wujud dirinya, karena sudah di-fana-kannya (*fana fi zat*), maka ia tidak lagi merasa gembira karena memperoleh nikmat dan tidak juga merasa bersedih karena menderita. Hal itu disebabkan telah hilang rasa menderita dan senang. Karena dalam *musyahadah*-nya kepada Allah, dia sadar bahwa baik senang maupun derita semua itu adalah dari yang dikasihinya Allah SWT. Inilah yang disebut oleh al-Banjari *maqam murad*. Pada saat itu seorang *salik* tidak lagi membedakan antara penderitaan dan kesenangan.⁸⁶

Mereka inilah menurut al-Banjari yang dibicarakan didalam hadis Qudsi⁸⁷ :

Artinya: Kusediakan bagi segala hamba-Ku yang saleh dan mereka itu segala arifbillah yang tiada pernah mata melihat dan tiada pernah telinga mendengar dan tiada pernah tergerak atas hati manusia. (HR.Bukhari dan Muslim dari Abi Hurairah)

Menurut al-Banjari mereka itu tergolong hamba bagi pemberi nikmat bukan hamba nikmat. Jumlah mereka hanya sedikit dan karena sedikitnya Allah berfirman dalam Surah al-'Ashr ayat 3 yang artinya: *Terkecuali mereka yang beriman dan mengerjakan amal saleh.*⁸⁸

Kemudian al-Banjari melanjutkan penjelasannya bahwa apabila Allah telah menganugerahkannya ilmu laduni, maka Allah akan menyingkapkan hijab yang melindungi hatinya, sehingga ia berpaling dan tidak tertarik dari segala macam yang sifatnya fana (makhluk). Bahkan pada saat itu dia sudah tidak menginginkan lagi kelezatan surga.⁸⁹

⁸⁶Al-Banjari, *Fath*, *op.cit*, h.64

⁸⁷*Ibid*, h.68

⁸⁸*Ibid*, h.67

⁸⁹*Ibid*, h.25

Kalau kau telah menyerahkan urusanmu kepada-Nya niscaya Allah mendekatkan kau dalam pandangan-Nya (pemeliharaan-Nya) dengan penuh rahmat dan inayah-Nya. Seperti yang dikatakan oleh Nabi Ibrahim AS ketika malaikat Jibril bertanya pada saat ia akan dilemparkan ke dalam api. Menurut para sufi kisah ini dapat dijadikan ibarat orang yang akan dicampakkan ke dalam neraka. Pada saat itu Jibril berkata, apakah engkau memerlukan pertolonganku? Nabi Ibrahim AS menjawab: kepadamu (Jibril) aku tidak memerlukan pertolongan, namun kepada Allah aku memohon pertolongan-Nya. Jibril berkata, mintalah apa yang kau perlukan. Nabi Ibrahim berkata, aku cukupkan permintaanku ini dengan menyerahkan keadaanku ini kepada pengetahuan Allah. Karena itu kalau kau menentang Allah dengan tidak ridha menerima qadha Allah, umpamanya kau katakan karena aku telah memperbuat ini maka jadilah begini atau karena aku telah memperbuat begitu tidak terjadi begitu. Maka kau dijauhkan yakni didinding karena mengakui bahwa dirimulah yang berbuat dan menentukan, bukan Allah.⁹⁰

Makrifah kepada Allah selalu mendatangkan kegembiraan bagi yang mengenal-Nya. Orang yang telah mengenal Tuhannya selalu merasa bahagia dan gembira seperti kebahagiaan dan kegembiraan isteri terhadap suami yang dicintainya. Maka isteri tidak akan melakukan perbuatan yang tidak disenangi oleh suami yang dicintainya. Sebab kalau ia memperbuatnya, maka perbuatan itu merupakan suatu kekeliruan terhadap suami, sedang suami tidak akan senang terhadap isterinya. Ini semua menurut al-Banjari berkat kemurahan dan anugerah Allah semata, bukan atas usaha dan kehendak manusia, tetapi merupakan kurnia Allah kepadanya.⁹¹

⁹⁰Al-Banjari, *Fath, op.cit*, h.80-81

⁹¹*Ibid*, h.73

BAB IV PENUTUP

Sebagai penutup dari pembicaraan mengenai Pemikiran Sufistik Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari, penulis merangkum suatu simpulan yang merupakan tinjauan secara selintas dari hal-hal yang sudah dibahas sebelumnya, yaitu sebagai berikut:

Pada masa al-Banjari nampaknya sudah ada tiga macam ajaran tentang ketuhanan. *Pertama*, ajaran ketuhanan dalam ilmu Ushuluddin yang tidak mengakui adanya Tuhan selain Allah dan selalu menjaga prinsip dualisme, yaitu pemisahan antara makhluk dengan Khalik. *Kedua*, ajaran *fana* dan tauhid yang memandang bahwa yang ada pada hakikatnya hanya Allah. *Ketiga*, ajaran *wihdah al-wujud*, yang menganggap bahwa alam semesta ini merupakan penampakan lahir atau *mazhar* dari Tuhan. Dalam pandangan al-Banjari ketiga ajaran ini nampaknya tidak berlawanan satu sama lain, dan telah diuraikannya dalam beberapa karyanya.

Mengenai ajaran yang pertama, al-Banjari menganut paham Asy'ariyah yang beraliran *Ahl al-Sunnah* yang menganggap bahwa Tuhan itu adalah Zat *al-wajib al-wujud* yang bersifat qadim dan kekal serta sifat kesempurnaan lainnya. Ia juga menjelaskan sifat *salbiyah* dan *tanzih* yang menafikan persamaan antara Tuhan dengan yang lain, baik dari segi perbuatan, sifat dan zat-Nya. Disamping itu, al-Banjari juga menjelaskan tujuh sifat *ma'ani* dan tujuh sifat *ma'nawiyah*. Dengan demikian mengenai sifat Tuhan ia menganut paham Asy'ariyah yang

mengakui adanya sifat bagi Tuhan. Namun ia memakai pola Sanusiyah yang menganggap bahwa sifat bagi Tuhan yang wajib diketahui kaum muslimin adalah dua puluh sifat yang lebih dikenal dengan *Sifat Dua Puluh*.

Mengenai manusia, al-Banjari menyebutkan bahwa asal kejadiannya dari Nur Muhammad. Tetapi tidak ada penjelasan lebih lanjut apakah Nur itu bersifat *qadim* atau baharu. Kemudian ia menyebutkan bahwa untuk mengenal Allah, manusia harus menggunakan akal rohani, berupa potensi rohaniyah manusia sejenis malaikat. Sedangkan akal jasmani dan indera tidaklah mampu mengenal Allah. Dalam hal *af'al al-'ibad* (perbuatan hamba), ia menolak paham Jabariyah yang teosentris sehingga manusia dianggap terlalu lemah dibandingkan dengan kehendak dan kekuatan Tuhan. Sebaliknya ia juga menolak paham Qadariyah karena terlalu antroposentris, sehingga menganggap manusia memiliki daya dan kehendak yang mandiri. Ia sependapat dengan paham Asy'ariyah yang dianggapnya termasuk *ahl al-sunnah wa al-jamaah*. Paham ini menggabungkan keduanya, karena walaupun manusia dianggap lemah, namun tetap wajib berusaha dan berikhtiar.

Pada sisi lain, al-Banjari mengajarkan adanya *tauhid al-af'al*, yang menganggap semua perbuatan pada hakikatnya adalah perbuatan Allah. Namun demikian tidak berarti manusia terlepas dari kewajiban *taklif* syariat. Ia menggabungkan antara pandangan syariat dengan pandangan hakikat. Sebab menurutnya syariat yang tidak diperkuat hakikat tidak dapat diterima, sedangkan hakikat yang tidak terjalin dengan syariat tidak akan berhasil.

Menurut al-Banjari, untuk mendekatkan diri kepada Allah, orang harus terlebih dahulu mengenal-Nya. Untuk mengenal Allah seseorang harus terlebih dahulu mengenal dirinya sendiri, dengan cara mengenal asal kejadiannya dari Nur Muhammad, mematikan diri sebelum mati yang sebenarnya. Kemudian mem-*fana*-kan diri ke dalam *qudrah* dan *iradah* Allah Swt. Hal itu bisa ditempuh dengan jalan *musyahadah*, *muraqabah*, *muhadharah* dan zikir pada Allah SWT. sampai seseorang berada pada tingkat *fana*, baik *fana fi al-af'al*, yang memandang

bahwa semua perbuatan pada hakikatnya adalah perbuatan Allah, *fana fi-al-shifat*, yang memandang bahwa tidak ada yang hidup pada hakikatnya kecuali Allah maupun *fana fi al-zat* yang menganggap bahwa tidak ada yang maujud pada hakikatnya kecuali Allah. Fana pertama disebutnya tingkatan awam, kedua disebutnya tingkatan *khawash*, dan yang ketiga disebutnya dengan *khawash al-khawash*. Tingkatan terakhir ini menurutnya hanya dapat dicapai oleh Nabi.

Dari simpulan di atas dapat diketahui bahwa dalam bidang tasawuf al-Banjari adalah pengikut Junaid al-Bagdadi dan al-Ghazali, mereka adalah tokoh sufi pelopor tasawuf sunni. Dengan demikian dapat diketahui bahwa corak pemikiran tasawuf al-Banjari adalah tasawuf sunni. Namun demikian dalam penjelasannya, ia juga menggunakan term-term tasawuf falsafi, seperti Nur Muhammad, *fana'*, *dhill* dan istilah-istilah lainnya. Ia juga memadukan antara pandangan syariat dengan pandangan hakikat dan selalu aktif melibatkan diri dalam rekonstruksi sosio moral masyarakatnya. Sikap ini merupakan ciri utama dari *neo sufisme* yang puritan dan aktivis, sehingga tidak berlebihan kiranya kalau dikatakan bahwa ia adalah salah seorang tokoh yang mengembangkan *neo sufisme* di daerah ini.

DAFTAR PUSTAKA

- A.E.Afifi, *The Mystical Philosophy of Muhyi al-Din Ibn 'Arabi*, Cambrigde, 1939
- Abd. Al-Qadir Mahmud, *Al-Falsafah al-Shufiah fi al-Islam*, Dar al-Fikr al-Arabi, Kairo, 1967
- Abd. Karim al-Jilli, *Al-Insan al-Kamil, Vol.II*, Syirkah Maktabah wa Mathba'ah Musthafa al-Babi al-Halabi, Kairo, 1956
- Abdurrahman Siddiq, *Syajarah al-Arsyadiyah*, Maktabah al-Ahmadiyah, Singapura, 1356 H/1937 M
- Abdurrahman, *Menguak Tabir Sisi-sisi Gelap dai Sejarah Perkembangan Agama Islam di Kalimantan Selatan*, (Makalah disampaikan pada Seminar Sejarah Banjar, Masyarakat Sejarawan Indonesia (MSI) di Banjarmasin tanggal 4 Maret 1992
- Abdus Samad al-Palimbani, *Sair al-Salikin ila Ibadat ar-Rabbi al-'Alamin*, Jilid III, Cairo 1953
- Abu 'Uzbah, *Al-Rawdah al-Bahiah fima Bayn al-Asy'ariyah wa al-Maturidiyah*, Heyderabad, 1322 H
- Abu Daudi, *Maulana Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari Tuan Haji Besar*, Sekretariat Madrasah Sullamul Ulum Dalam Pagar, Martapura, 1996
- Abu Nash al-Sarraj, *Al-Luma'*, Edisi A.H.Makmur, Cairo, Mesir, 1960

- Abu Qasim 'Abd. Al-Karim ibn Hawazin al-Qusyairi al-Naisabury, *Al-Risalah al-Qusyairiyyah fi ilm al-Tasawuf*, Dar al-Jilli, Beirut, 1990
- Abu Thalib al-Makki, *Quth al-Qulub fi Mu'amalat al-Mahbub wa Wasfi Tharif al-Murid ila Maqam al-Tawhid*, Jld. II, Cairo-Mesir, 1962
- Abu Wafa al-Ghanimi al-Taftazani, *Madkhal ila al-Tasawwuf al-Islam*, terj. Ahmad Rofi' Utsmani, *Sufi dari Zaman ke Zaman*, Pustaka, Bandung, 1985
- Abuddin Nata, *Akhlaq Tasawuf*, Rajawali Pres, Jakarta, 1997
- Ahmad Basuni, *Jiwa yang Besar Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari*, Putaka Galunggung, Bandung, 1971
- Ahmad Basuni, *Nur Islam di Kalimantan Selatan Sejarah Masuknya Islam di Kalimantan Selatan*, Bina Ilmu, Surabaya, 1985
- Ahmadi Isa, *Ajaran Tasawuf Muhammad Nafis dalam Perbandingan*, Srigunting, Jakarta, 2001
- Alfani Daud, *Islam dan Masyarakat Banjar, Diskripsi dan Analisa*, Raja Grafindo Persada, Jakarta, 1997
- Al-Ghazali, *Al-Iqtisad fi al-I'tiqad*, Ibrahim Agah Cubukcu dan Husseyin Atay, (ed.), Ankara University, Ankara, 1962
- Al-Ghazali, *Minhaj al-'Abidin*, Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyah, t.th.
- Al-Ghazali, *Misykat al-Anwar*, Edisi Muhammad abu al-'Ala, Al-Qush al-'Awali, Cairo, 1970
- Al-Husain bin Mansur al-Hallaj, *Kitab at-Tawasin*, Edisi L.Missignon, Paris, 1913
- Ali bin 'Utsman al-Jullabi al-Hujwiri, *Kasyful Mahjub*, terj. Suwarjo Muthary dan Abdul Hadi, Mizan, Bandung, 1992
- Ali Syami al-Nasyr, *Nas'at al-Fikr al-Islami*, Jilid II, Kairo, 1963
- Amanatullah Amstrong, *Kunci Memasuki Dunia Tasawuf, diterjemahkan dari Sufi Terminology (Al-Qamus al-Sufi)*, oleh M.A.Nasrullah dan A.Baiquni, Mizan, Bandung, 1996

- Amir Hasan Bondan, *Suluh Sejarah Kalimantan*, Fajar, Banjarmasin, 1954
- Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara abad XVII dan XVIII (Melacak Akar Pembaharuan Pemikiran Islam di Indonesia)*, Mizan, Bandung, 1999
- Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam, Tradisi dan Modernisasi Menuju Milenium Baru*, Logos, Jakarta, 1999
- Badan Pengelola Masjid Raya Sabilal Muhtadin, *Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari Riwayat Singkat Kehidupan dan Perjuangannya*, Banjarmasin, 1984
- D.B.Mac Donald, *The Religious Life and Attitude in Islam*, Chicago, 1909
- De Lacy O'Leary, *Arabic Thought and Its Place in History*, London: 195
- G.J.Pijper, *Fragmenta Islamica, Beberapa Studi Mengenai Islam di Indonesia Awal abad ke-XX*, UI Press, Jakarta, 1987
- H.A. Rivay Siregar, *Tasawuf dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme*, Rajawali, Jakarta, 1999
- H.M. Asywadie Syukur, *Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari, Kitab Sabilal Muhtadin (Ed.Latin)*, Bina Ilmu, Surabaya, 1987
- H.M. Asywadie Syukur, *Ilmu Tasawuf*, Bina Ilmu, Surabaya, 1978
- H.M. Asywadie Syukur, *Pemikiran-pemikiran Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari dalam Tauhid dan Tasawuf*, Fakultas Dakwah IAIN Antasari, Banjarmasin, 1991
- H.M. Asywadie Syukur, *Pemikiran-pemikiran Tauhid Syekh Muhammad Sanusi*, Bina Ilmu, Surabaya, 1994
- H.M. Asywadie Syukur, *Syekh Muhammad Abdul Karim al-Samman al-Madani*, LK3, Banjarmasin, 2002
- H.M.Zurkani Jahja, *Teologi Al-Ghazali Pendekatan Metodologi*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 1996

- Hafiz Anshari, AZ, *Peranan Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari di dalam Pengembangan Islam di Kalimantan Selatan*, Khazanah Majalah Ilmiah Keagamaan dan Kemasyarakatan, Banjarmasin, Vol.I, 2002
- Hamka, *Tasawuf Perkembangan dan Pemurniannya*, Pustaka Panjimas, Jakarta, 1984
- Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme*, Bulan Bintang, Jakarta, 1978
- Harun Nasution, *Filsafat Agama*, Bulan Bintang, Jakarta, 1985
- Harun Nasution, *Kedudukan Tasawuf dalam Islam*, Harun Nasution (Ed.), *Thoriqot Qadariyyah Naqsabandiyah Sejarah, Asal Usul dan Perkembangannya*, IAILM: Tasikmalaya, 1990
- Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam*, Bulan Bintang, Jakarta, 1982
- Harun Nasution, *Teologi Islam*, UI Press, Jakarta, 1986
- Ibn 'Arabi, *Al-Futuh al-Makkiyyah*, Jld, II, Edisi 'Utsman Yahya, Kairo, 1972
- Ibn 'Arabi, *Fushush al-Hikam*, Tahqiq Afifi, Abu al-'ala, Musthafa al Babi al-Halabi, Cairo, t.th.
- Ibn Qayyim al-Jauziyah, *Madarij al-Salikin Bayan Manazil Iyyak Na'mud wa Iyyak Nasta'in*, Dar al-Kuttab, Mesir, 1956
- Ibnu Atha'illah, *Qashdu al-Mujarrad fi Ma'rifati al-Ismi al-Mufrad*, Jundi, Cairo, t.th
- Ibrahim Basyuni, *Nasy'at al-Tasawuf al-Islami*, Dar al-Ma'arif, Kairo, 1969
- Ibrahim Madkour, *Fi al-Falsafah al-Islamiyah Manhaj wa Tathbiq*, Juz II, terj. Yudian Wahyudi Asmin, *Aliran dan Teori Filsafat Islam*, Bumi aksara, Jakarta, 1995
- J.S.Trimingham, *The Sufi Order*, terj. Luqman Hakim, *Mazhab Sufi*, Pustaka, Bandung, 1999

- K.H.Syaifuddin Zuhri, *Sejarah Kebangkitan Islam dan Perkembangannya di Indonesia*, Al-Ma'arif, Bandung, 1979
- Karel A.Steenbrink, *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*, Bulan Bintang, Jakarta, 1984
- M. Bambang Pranowo, *Pandangan Kesufian tentang Diri Manusia dalam Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, (Ed. Budhy Munawar Rahman), Paramadina, Jakarta, 1995
- M. Chatib Quzwain, *Mengenal Allah Suatu Studi Mengenai Ajaran Tasawuf Syeikh 'Abdus Samad al-Palimbani Ulama Palembang Abad ke-18 Masehi*, Bulan Bintang, Jakarta, 1985
- Majid al-Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, New York: 1970
- Margareth Smith, *An Introduction to Mysticism*, London, 1977
- Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning Pesantren dan Tarekat (Tradisi-tradisi Islam di Indonesia)*, Mizan, Bandung, 1999
- Muhammad Ibn Isma'il al-Bukhari, *Shahih Bukhari*, Jilid III, Dar al-Mathabi' al-Sya'b,t.th
- Muhammad Jalal Syaraf, *Al-Tasawuf al-Islam wa Madarisuh*, Dar al-Makbu'at al-Jami', Iskandariyah, t.th
- Muhammad Muhyi al-Din 'Abd. Al-Hamid, *Muruj al-Dzahab*, Jilid I, Dar al-Ma'rifah, Beirut, 1403 H/1983 M
- Muhammad Nafiz al-Banjari dalam *Ensiklopedi Islam*, Depag RI, Jakarta, 1988
- Oman Fathurrahman, *Tanbih al-Masyi Menyoal Wahdatul Wujud Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh Abad 17*, Mizan, Bandung, 1999
- R.A.Nicholson, *The Mystics of Islam*, Arkana, London, 1989
- Ramli Nawawi, *Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari*, Tesis, FKG Unlam, Banjarmasin, 1977
- Rasyidah HA, *Ijtihad Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari dalam Bidang Fiqih*,Tesis, Fakultas Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 1990

- Rosihon Anwar dan Mukhtar Solihin, *Ilmu Tasawuf*, Pustaka Setia, Bandung, 2000
- Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*, Raja Grafindo Persada, Jakarta, 1996
- Sutrisno Kutoyo an Sutjaningsing (Ed.), *Sejarah Daerah Kalimantan Selatan*, Pusat Penelitian Sejarah dan Budaya Departemen P dan K, Jakarta, 1977/1978
- Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari, *Majmuk*, Kayu Tangi Dalam Pagar, Martapura, 1355 H
- Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari, *Risalah Fath al-Rahman bi Syarh Risalah al-Waliyu al-Ruslan*, Banjarmasin: Hasanu, 1405 H
- Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari, *Sabil al-Muhtadin*, Juz I, Mesir, t.th,
- Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari, *Tuhfah al-Raghibin*, Yayasan Pendidikan Islam Dalam Pagar Martapura, 1420 H/1999 M
- Syihab al-Din Abu Hafs Umar Suhrawardi, *Awarif al-Ma'arif*, Dar al-Fikri, Beirut-Libanon, 1995)
- Taufik Abdullah, *Islam di Indonesia*, Bulan Bintang, Jakarta, 1974
- Tim Peneliti IAIN Antasari, *Pemikiran-pemikiran Keagamaan Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari*, IAIN Antasari, Banjarmasin, 1988/1989
- W. Muhd. Shagir Abdullah, *Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari, Matahari Islam*, Yayasan Pendidikan dan Dakwah Islamiyah al-Farhanah, Kuala Mempawah, 1983
- Wahib, *Tasawuf dan Transformasi Sosial, Studi atas Pemikiran Tasawuf Hamka*, IAIN Sunan Ampel, Surabaya, 1997
- Yahya ibn Syarf al-Din al-Nawawi, *Shahih Muslim bi Syarh al-Nawawi*, Jilid VI, Dar Ihya' al-Turis alArabi, Beirut, 1984
- Yunahar Ilyas, *Kuliah Akidah Islam*, Lembaga Pengkajian dan Pengamalan Islam, Yogyakarta, 2000

Yusuf Halidi, *Ulama Besar Kalimantan Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari*, TB. Aulia, Banjarmasin, 1980

Zafri Zamzam, *Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari Sebagai Ulama Juru Dakwah*, Karya, Banjarmasin, 1974

