

The Study of Methodology of Book *Tuhfah ar-Ragibin Fi Bayan Haqiqah al-Iman al-Mu'minin wa Ma Yufsiduhu Min Riddah al-Murtaddin* *(Telaah Atas Metodologi Kitab *Tuhfah ar-Ragibin Fi Bayan Haqiqah al-Iman al-Mu'minin wa Ma Yufsiduhu Min Riddah al-Murtaddin*)*

Ahmad Tamyiz¹, Subandi², Kharis Fadillah³, Santi Hendrayani⁴

^{1,3}*Institut Agama Islam Ma'arif NU Metro Lampung, Indonesia*

²*Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung, Indonesia*

⁴*Universitas Nurdin Hamzah Jambi, Indonesia*

 subandi@radenintan.ac.id

Abstract

Muhammad Arsyad al-Banjari adalah tokoh fenomenal di masyarakat Banjar sehingga segala jasa-jasanya selalu dikenang masyarakat ini. Jasa besar al-Banjari adalah menyebarkan Islam dengan intensif pada masyarakat Banjar. Demi usahanya ini akhirnya dia melakukan berbagai aktivitas, salah satunya adalah menulis berbagai pemikiran yang dimiliki. Dalam bidang akidah ia pertama kali menuliskan pemikirannya dan memberi judul bukunya *Tuhfah ar-Ar-Ragibin* Berdasarkan hal di atas, penulis merasa tertarik untuk mengkaji kitab ini terutama dengan memfokuskan masalah pada; *Pertama*, kecenderungan metodologi kitab *Tuhfah ar-Ar-Ragibin* *Kedua*, upaya menganalisa relevansi pemikiran Arsyad Al-banjari dengan pendidikan agama islam. Dengan ini diharapkan dapat mengembangkan dan menghindarkan “tenggelamnya” salah satu khazanah intelektual Indonesia yang ada di tanah Banjar, sekaligus memunculkan kesadaran perlunya melakukan aktualisasi terhadap pemikiran kalam Al-Banjari dengan kondisi kekinian pendidikan agama islam. Untuk menjawab persoalan di atas, penulis akan menggunakan teori dialektika historis dan pendekatan filosofis dengan metode hermeneutik. Adapun unsur-unsur hermeneutik yang digunakan adalah teknik deskripsi yang akan digunakan untuk menguraikan kitab *Tuhfah ar-Ar-Ragibin* dan untuk membahasakan seluruh hasil penelitian. Kesenambungan historis digunakan untuk mengungkap kondisi internal dan eksternal pada riwayat hidup al-Banjari dan kesejarahan kitab *Tuhfah ar-Râghibîn*. Dengan analisis metodologi akan diungkap kecenderungan metodologi yang ada pada kitab *Tuhfah ar-Ar-Ragibin*. Teknik komparatif juga akan membantu penulis untuk memperjelas masalah dan mengurangi kemungkinan subyektivitas penulis. Hasil penelitian penulis terhadap kitab *Tuhfah ar-Ar-Ragibin* menunjukkan bahwa kitab tersebut bercorak kalam tradisional yang berepistemologi *bayâni*. Hal ini diidentifikasi pada adanya dua kecenderungan dominan dalam kitab tersebut yakni kecenderungan mengekspresikan keimanan murni (metodologi imani) dan kecenderungan pembelaan (metodologi pembelaan). Relevansi dalam nilai-nilai PAI dalam pandangan Arsyad ada yang relevan dan juga tidak relevan dengan materi PAI yang terus diperkaya untuk menjawab persoalan yang mutakhir. Nilai-nilai pendidikan agama islam dalam pemikiran Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari ini memberi kontribusi pendidikan dizamannya dalam mengenalkan dan mengajarkan nilai-nilai pendidikan agama islam.

Kata Kunci : Arsyad Al-Banjari, Kitab *Tuhfah*, Hakikat Iman.

Article Received : January 13, 2021
History Revised : February 13, 2021
Accepted : February 19, 2021

Published by
ISSN

CV. Creative Tugu Pena
2775 - 2305

Website

<https://www.attractivejournal.com/index.php/bpr/>

This is an open access article under the CC BY SA license

<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>



PENDAHULUAN

Pembaharuan telah dilakukan Muhammad Arsyad al-Banjari¹ di Kalimantan Selatan. Hal ini cukup beralasan, karena ada yang berpendapat bahwa Islam masuk di Kalimantan Selatan sejak abad ke-16 M, sejak kerajaan Islam Banjar didirikan oleh Sultan yang pertama yakni Sultan Suriyanyah (1525-1550)². Namun, dari segi intensitas pengamalan-pengamalan ajaran agama Islam yang sudah menjadi agama mayoritas penduduknya itu, baru secara intensif didakwahkan oleh al-Banjari bersama para murid dan anak cucunya pada akhir abad ke-18 M.³ Dakwah mereka ini nampaknya mendapatkan hasil yang gemilang sehingga masyarakat Islam di kawasan ini terkenal sebagai salah satu komunitas umat Islam Indonesia yang taat kepada agama Islam.⁴ Di samping itu, al-Banjari dalam catatan Azyumardi Azra adalah salah satu murid dari syekh-syekh Haramain yang berasal dari Nusantara yang masing-masing memainkan peran menentukan dalam menyiarkan gagasan-gagasan pembaharuan bahkan murid-murid dari Nusantara ini merupakan inti utama tradisi intelektual saat itu.⁵ Selain itu al-Banjari juga pada akhir abad ke 18 M dikenal sebagai ulama yang paling menonjol di antara kawan seangkatannya di kawasan Nusantara.⁶ Ia dijuluki Shagir Abdullah sebagai *Matahari Islam Nusantara*,⁷ sementara Saifuddin Zuhri (mantan Menag RI 1962-1967) menyebutnya sebagai *Mercusuar Islam Kalimantan*,⁸ sedangkan Azra lebih lanjut memosisikannya sebagai orang yang tidak saja berperan penting pada keterlibatannya dalam jaringan ulama, melainkan juga pada kenyataannya bahwa ia ulama pertama yang mendirikan lembaga-lembaga Islam serta memperkenalkan gagasan-gagasan keagamaan baru di Kalimantan⁹, khususnya Kalimantan Selatan.

Kiprah al-Banjari ini sebenarnya tidak saja dikenal di daerah Kalimantan Selatan dan Indonesia tetapi juga pada negeri-negeri jiran seperti di Kamboja, Thailand, Malaysia, Singapura dan Brunei Darussalam. Hal ini disebabkan karena karyanya yang monumental, kitab *Sabîl al-Muhtadîn*¹⁰ banyak dipelajari oleh umat Islam di negara-negara tersebut.

¹Untuk kepentingan teknis, nama Muhammad Arsyad al-Banjari akan ditulis dengan al-Banjari.

²Uraian singkat tentang sejarah kerajaan Banjar ini dapat dilihat dalam A. Samad Zawawi *et al*, "Kesultanan Banjar", *Ensiklopedi Islam* (Jakarta: CV. Anda Utama, 1992), h. 567-573.

³Sutrisno Kutoyo & Sri Sutjiansingih (ed.), *Sejarah Dakwah Kal-Sel* (Jakarta: Pusat Penelitian Sejarah dan Budaya, Dep. P & K, 1977/1978), h. 43.

⁴Tentang hal ini Alfani Daud menegaskan bahwa "Islam telah menjadi ciri masyarakat Banjar sejak berabad-abad yang silam. Islam juga telah menjadi identitas mereka, yang membedakannya dengan kelompok-kelompok Dayak di sekitarnya, yang umumnya masih menganut religi sukunya. Memeluk Islam merupakan kebanggaan tersendiri, setidak-tidaknya dahulu, sehingga berpindah agama di kalangan masyarakat Dayak dikatakan sebagai "babarasih" (membersihkan diri) di samping sebagai "menjadi orang Banjar". Lih. Alfani Daud, *Islam dan Masyarakat Banjar Deskripsi dan Analisa Masyarakat Banjar* (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 1997), h. 4. Telaah tentang mengapa Islam ini menjadi begitu identik bagi masyarakat Banjar dan juga mengapa masyarakat Banjar menjadikan agama Islam sebagai identitas simboliknya bisa dilihat dalam tesis Irfan Noor dengan judul, *Agama sebagai Universum Simbolik Menurut Peter L. Berger* (Yogyakarta: Perpustakaan UGM, 2000).

⁵Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama* (Bandung : Mizan, 1994), h. 251.

⁶Humaidy, "Peran Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari dalam Pembaharuan Pendidikan Islam di Kalimantan Selatan Penghujung Abad XVIII", *Tesis* (Yogyakarta: Perpustakaan IAIN Sunan Kalijaga, 2004), h. 4.

⁷HW. Shagir Abdullah, *Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari, Matahari Islam* (Pontianak : Yayasan Pendidikan & Dakwah al-Fatanah, 1983), h. 12.

⁸Saifuddin Zuhri, *Sejarah Kebangkitan Islam dan Perkembangannya di Indonesia* (Bandung: PT. al-Ma'arif, 1981), h. 176.

⁹Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, h. 251.

¹⁰Kitab *Sabîl al-Muhtadîn* ditulis pada tahun 1193 H atau 1779 M dan selesai penulisan pada tanggal 27 Rabi' al-akhir 1195 H (22 April 1781 M) atas permintaan Tahmidullah II bin Sultan Tamjidillah. Lih. Abu Daudi, *Maulana Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari (Tuan Haji Besar)*, (Banjarmasin: Sullamul Ulum, 1980), h. 54. Kitab ini mengandung pembahasan fiqh. Dari kitab ini bisa dilihat beberapa ijtihad al-Banjari dalam menghadapi problema lokal. Contoh: al-Banjari menulis hukum memakan anak *wangi* (lebah) dan hukum memakai *tabala* (peti mati) untuk mengubur jenazah.

Lebih dari itu, kitab ini tersimpan rapi di beberapa perpustakaan besar dunia, seperti Makkah, Mesir, Turki dan Beirut.¹¹

Al-Banjari meski sudah meninggal dunia tetapi masih sangat “hidup” di hati masyarakat Banjar, sehingga kuburannya selalu ramai dikunjungi orang setiap hari dengan berbagai niat, “ada yang sekedar ziarah, membayar nazar, *ẓikr al-mawt*, mengenang jasanya, silaturahmi ruhaniah, rekreasi spiritual, melakukan introspeksi, tafakkur atau memanjatkan do’a dan menabur bunga, bahkan tidak sedikit orang yang semalam suntuk beribadah di tempat ini, baik sembahyang, membaca al-Qur’an, *ẓikr al-lâh*, bertahlil, bersalawat maupun berkhalwat”.¹² Begitu hidupnya nama al-Banjari ini di hati masyarakat Banjar, hingga tak jarang “sosok beliau ditampilkan melalui mitos dan legenda sehingga kehadiran dan pemikirannya bagi para cendekiawan kurang dikenal dan kurang begitu menarik”, demikian Moch. Irfan Islami.¹³

Al-Banjari memperoleh pendidikan dalam lingkungan istana kerajaan Banjar di Martapura, dalam usia 30 tahun ia berangkat ke tanah suci (Mekah dan Madinah) untuk menuntut ilmu, dan di sana ia tinggal selama 35 tahun bahkan ia sempat mengajar di mesjid al-Haram. Ia kembali ke kampung halamannya, Martapura, pada bulan Ramadhan 1186 H (Desember 1772 M), sejak waktu itu sampai wafatnya pada 6 syawal 1227 H (13 Oktober 1812 M), ia bekerja keras mendakwahkan Islam dengan segala aspeknya kepada masyarakat agar betul-betul dilaksanakan dengan baik dalam kehidupan sehari-hari.¹⁴

Berbagai pembaharuan dilakukan oleh al-Banjari, dan salah satunya adalah dalam bidang akidah. Pada bidang ini ia telah melakukan beberapa kontekstualisasi ajaran sesuai dengan kebutuhan masyarakat Banjar saat itu seperti tanggapannya terhadap upacara *manyanggar banua* (menyelamati kampung) dan *mambuang pasilih* (membuang sial), dan hal ini terangkum dalam salah satu tulisannya yang berjudul *Tuhfah ar-Râgibîn*.

Ajaran akidah (kalam) dalam *Tuhfah* ini bernuansa *Ahl as-Sunnah wa al-Jamâ’ah*, yang bisa dikatakan sebagai bias untuk melakukan *counter* terhadap ajaran sufistik (tasawuf *wujûdiyyah*) yang saat itu mendominasi masyarakat Banjar.¹⁵ Ternyata, akidah yang ditawarkan oleh al-Banjari ini “laku keras” di kalangan masyarakat Banjar bahkan masih terlihat hingga saat ini.¹⁶ Kuatnya pengaruh dan peran kitab *Tuhfah* bagi perkembangan keyakinan masyarakat Banjar tidak diragukan lagi, sebab selain kitab tersebut menguraikan arah keyakinan *Ahl Sunnah* yang merupakan sesuatu yang baru saat itu sekaligus juga bisa digunakan sebagai legitimasi politis sebagaimana terjadinya tragedi pembunuhan Datu Abulung sebagai pemimpin aliran *wujûdiyyah* saat itu. Bahkan untuk saat ini pengaruh kitab tersebut dapat terlihat dari berbagai karakter yang ada dalam kehidupan masyarakat Banjar, seperti pada tingkah laku keagamaan, sikap dalam

¹¹Humaidy, “Peran Syekh, h. 5.

¹²Humaidy, “Peran Syekh, h.5

¹³Moch. Irfan Islami, “Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari Tentang Zakat (studi terhadap kitab Sabil al-Muhtadin)”, *Skripsi* (Yogyakarta: Perpustakaan IAIN Sunan Kalijaga, 1998), h. 4.

¹⁴Moch. Irfan Islami h. 4-5.

¹⁵Menurut informasi yang penulis dapatkan ajaran *wujûdiyyah* saat itu diajarkan oleh Datu Abulung. Dalam sejarahnya, Datu Abulung ini pun seperti al-Hallaj atau Syekh Siti Jenar di Jawa yang dihukum mati karena dianggap menyebarkan ajaran yang sesat. Di antara ungkapan *wujûdiyyah*-nya adalah “*Tiada yang maujud melainkan hanyalah Dia. Tiada aku melainkan Dia. Dialah aku dan aku adalah Dia*”. Dalam konteks tragedi Abulung ini terjadi kontroversial, apakah tragedi Abulung tersebut atas perintah al-Banjari yang cenderung kepada tasawuf sunni atau manipulasi politik, karena saat itu Abulung menduduki jabatan yang penting dalam kerajaan. Menurut Humaidy, yang cenderung berpendapat bahwa hal tersebut adalah manipulasi politik, bahwa persoalan ini sangat penting untuk dituntaskan karena telah mengakibatkan terjadinya permusuhan atau setidaknya hubungan yang tidak mengenakkan antara keluarga besar Abulung dan al-Banjari yang bertempat tinggal saling bertetangga dekat, yang hanya dipisahkan oleh aliran sungai Tuan yang lebarnya sekitar 10 meter. Lih. Humaidy, “Tragedi Datu Abulung: Manipulasi Kuasa atas Agama”, dalam *Jurnal Kebudayaan Kandil*, edisi 3, Tahun I, Desember 2003, h. 48.

¹⁶Kajian tentang hal ini dalam Faridah. HJ, “Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari: Pemikiran Dan Pengaruhnya Terhadap Masyarakat Kalimantan Selatan”, *Skripsi* (Yogyakarta: Perpustakaan IAIN Sunan Kalijaga, 1999).

menghadapi problema kehidupan dan juga pada etos kerja yang dimiliki. Alfani Daud misalnya menuliskan bahwa dalam masyarakat Banjar, anak-anak mereka biasanya disuruh untuk bertawakal sebagai ekspresi sikap percaya kepada takdir, meskipun konsep tawakal ini, menurutnya masih sangat tidak jelas.¹⁷ Contoh lain adalah adanya keyakinan bahwa amalan-amalan dan tindakan-tindakan tertentu seperti bertapa (*balampah*) dan menghubungi orang alim atau juru ramal, akan dapat merangsang semua yang diangankan dan diharapkannya seperti rezeki, jodoh, mendapatkan barang yang hilang atau menyembuhkan penyakit.¹⁸ Tindakan-tindakan seperti ini yang cenderung “melangit” dalam arti a-historis dan tidak realistis, akhirnya membentuk mental dan tingkah laku yang suka mengabaikan problem-problem sosial dan akhirnya ketertinggalan (kemunduran) di daerah ini akan semakin sulit untuk diatasi.

Mempertimbangkan fenomena di atas penulis merasa tertarik untuk menelaah metodologi kalam yang dikenalkan oleh al-Banjari lewat Kitab *Tuhffah ar-Râgibîn* ini. Bagi penulis telaah terhadap karya tersebut menjadi penting karena selain ia merupakan salah satu kitab tauhid pertama yang sangat mempengaruhi masyarakat Banjar yang ditulis al-Banjari setelah kedatangannya di Martapura, sebagaimana disinggung di atas, juga karena kalam itu sendiri adalah sebuah sistem keyakinan yang sering menjadi landasan atau prinsip dasar dari sebuah tingkah laku. Dengan kata lain dengan mengkritik metodologi keyakinan tersebut maka juga akan memberikan imbas kritis terhadap tingkah laku yang ada pada pemilik keyakinan, dalam konteks tulisan ini adalah masyarakat Banjar. Adapun tujuan penelitian ini adalah : Menguraikan pemikiran kalam al-Banjari di dalam kitab *Tuhffah ar-Râgibîn* dan menganalisa kecenderungan metodologi yang ada dalam kitabnya tersebut. Melihat relevansinya untuk kondisi kekinian masyarakat Banjar.

METODE

Penelitian ini adalah penelitian kepustakaan (*library research*) yakni penelitian yang dilakukan dengan mengumpulkan data serta keterangan lainnya yang sesuai dengan obyek yang dikaji melalui bahan-bahan kepustakaan. Sumber primer dalam tulisan ini adalah karya langsung dari al-Banjari sendiri, yakni *Tuhffah ar-Râgibîn*. Sumber sekundernya adalah karya-karyanya yang lain; kitab *Sabîl al-Muhtadîn*, *Kanz al-Ma’rifah*, *Risâlah Fath{ ar-Rah{mân*, *Us{ûluddîn* dan lain sebagainya, serta karya-karya orang lain yang berkenaan dengan al-Banjari; *Syajarah al-Arsyadiyah* karya Abdurrahman Siddiq, *Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari Matahari Islam*, karya Shagir Abdullah, *Maulana Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari Tuan Haji Besar*, karya Abu Daudi, dan lain sebagainya. Selain itu, ditambah juga sumber penunjang lainnya seperti kamus, ensiklopedia, dan lain sebagainya. Kemudian tahapan-tahapan yang dilakukan dalam rangka penelitian ini adalah mengumpulkan data tentang literatur-literatur yang diperlukan, kemudian mengolah data yang tersedia dengan cara mengklasifikasikannya ke dalam sub tema dan menyusunnya dalam bentuk yang runtut, lalu data yang telah diklasifikasikan tersebut dianalisa menurut metode yang dipilih. Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode hermeneutika dengan pendekatan filosofis. Pendekatan filosofis berarti suatu cara pandang yang bersifat radikal, kritis, sistematis dan fundamental,¹⁹ sedangkan metode hermeneutika adalah metode interpretasi²⁰ atau suatu metode yang bertumpu pada pemahaman dan penafsiran teks yang ada hubungannya dengan pokok masalah yang dibahas.²¹ Dalam aplikasinya dalam penelitian, maka isi kitab *Tuhffah* akan diuraikan dengan teknik deskripsi, dan teknik yang sama akan digunakan untuk membahasakan seluruh hasil

¹⁷Alfani Daud, *Islam*, h. 144.

¹⁸ Alfani Daud, *Islam*, h. 574.

¹⁹Lorens Bagus, “Filsafat”, *Kamus Filsafat* (Jakarta : PT. Gramedia, 1996), h. 242.

²⁰Anton Bakker dan Charis Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Yogyakarta : Kanisius, 1990), h. 41.

²¹Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama : Sebuah Kajian Hermeneutik* (Jakarta : Paramadina, 1996), h. 14. lihat juga dalam E. Sumaryono, *Hermeneutik Sebuah Metode Filsafat* (Yogyakarta : Kanisius, 1996), h. 30, 33.

penelitian sehingga akan terlihat relevansi metodologi *Tuhfah* untuk kekinian masyarakat Banjar.²² Segala hal yang berkaitan dengan kondisi eksternal maupun internal (makro maupun mikro) riwayat hidup dan kesejarahan kitab *Tuhfah* akan diuraikan dengan teknik kesinambungan historis.²³ Adapun untuk mengungkap metodologi yang terdapat pada kitab *Tuhfah* akan digunakan analisis metodologis. Kemudian teknik komparatif juga penulis gunakan untuk memperjelas uraian sekaligus untuk mengurangi kemungkinan subjektivitas penulis.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Tuhfahar-Râgibîn: Historisitas Yang Meliputinya dan Metodologi Yang Dikandungnya
Kitab *Tuhfah ar-Râgibîn: Tonggak Utama Pembentukan Tauhid Berpaham Sunni Pada Masyarakat Banjar Abad ke-18.*

Pada bagian ini penulis ingin menunjukkan bagaimana peran kitab *Tuhfah* ini cukup urgen pada kerajaan dan masyarakat Banjar sekaligus menunjukkan kondisi historisitas yang meliputi kelahiran kitab tersebut, sehingga diketahui corak kalam dari kitab tersebut, dan tentu saja hal ini terkait erat dengan kesejarahan Islam di masyarakat Banjar.

Secara historis, diperkirakan Islam telah hadir di Kalimantan Selatan sekitar abad ke-14 Masehi pada masa pemerintahan Panji Agung Maharaja Sari Kaburangan yang pada saat itu menjabat sebagai raja di Negara Daha. Hadirnya Islam ini diperkirakan sebagai hasil hubungan perdagangan antara Malaka-Johor, kemudian Pasai dan Aceh dengan Negara Daha serta Bandar Muara Bahan (sekarang disebut Marabahan). Hal ini juga diperkuat dengan ditemukannya penduduk yang beragama Islam, terutama orang-orang yang disebut dengan *Oloh Masih* (orang melayu) di daerah sekitar Kuwin dua abad sebelum berdirinya kerajaan Banjar.²⁴ Kalau begitu maka berdirinya kerajaan Islam Banjar dengan raja pertamanya Pangeran Samudera atau Sultan Suriansyah tidaklah identik dengan masuknya Islam di Kalimantan Selatan, sebagaimana lazimnya informasi yang penulis dapatkan. Meskipun demikian, Islamnya seorang raja yakni Pangeran Samudera yang awalnya beragama Hindu telah memiliki peran yang cukup penting untuk penyebaran Islam selanjutnya di daerah ini sebab setelah keislamannya seluruh abdi kerajaan dan masyarakat Banjar ikut berislam dan tidak ditemukan informasi bahwa ada raja Banjar sebelum Pangeran Samudera yang memeluk Islam. Jadi Pangeran Samudera atau Sultan Suriansyah adalah perintis awal raja Banjar yang beragama Islam.

Islamnya Pangeran Samudera terutama setelah mendapat bantuan dari kerajaan Demak, kerajaan Islam terbesar di pantai utara Jawa pada masa itu, untuk melawan pamannya, Pangeran Tumenggung, yang menguasai kerajaan Negara Daha. Setelah kemenangannya itulah Pangeran Samudera memeluk agama Islam untuk menepati janjinya kepada Sultan Demak ketika meminta bantuan kepadanya.²⁵ Konon Pangeran Samudera

²²Deskripsi adalah penggambaran atau pembahasan suatu obyek yang diteliti sehingga muncul suatu pemahaman yang mantap terhadap obyek tersebut. Anton Bakker dan Charis Zubair, *Metodologi*, h. 54.

²³Kesinambungan historis adalah penempatan suatu obyek pada konteks kesejarahannya baik kondisi eksternalnya seperti kondisi ekonomi, sosial, budaya dan lain sebagainya, maupun kondisi internalnya seperti riwayat hidup, guru-guru yang mempengaruhinya dan lain sebagainya. Anton Bakker dan Charis Zubair, *Metodologi*, h. 47-48.

²⁴A. Gazali Usman, *Kerajaan Banjar Sejarah Perkembangan Politik Ekonomi Perdagangan Dan Agama Islam* (Banjarmasin : Lambung Mangkurat University Press, 1998), h. 127.

²⁵Yang menarik dari peristiwa peperangan antara Pangeran Tumenggung dan Pangeran Samudera ini adalah bahwa ketika Mangkubumi Negara Daha, Arya Taranggana, menyarankan kepada rajanya agar peperangan dipercepat prosesnya dengan mengadakan perang tanding langsung antara Pangeran Tumenggung dan Pangeran Samudera, dengan alasan agar rakyat terselamatkan dan mengurangi korban peperangan, dan keduanya menyetujui hal tersebut. Namun ketika keduanya sudah berhadap-hadapan di atas sungai Parit Basar dengan disaksikan rakyat dari kedua belah pihak, Pangeran Samudera tidak mau melawan pamannya sendiri, karena ia merasa bahwa hal tersebut sama saja dengan melawan kedua orang tuanya sendiri dan kemudian mempersilakan Pangeran Tumenggung untuk membunuhnya. Ternyata, Pangeran Tumenggung pun menjadi lemah hatinya dan timbul sayangnya kepada kemenakannya sendiri, dan selanjutnya keduanya berpelukan. Akhirnya, Pangeran Tumenggung menyerahkan kekuasaannya kepada kemenakannya tersebut dengan rela,

diislamkan oleh wakil penghulu Demak yang bernama Khatib Dayyan sekitar tanggal 24 september 1526, tepatnya hari rabu jam sepuluh pagi dan ini bertepatan pada tanggal 8 Zulhijjah 932 H.²⁶

Adapun al-Banjari tiba di kerajaan Banjar tepatnya di Martapura sekitar tahun 1186 H (1772 M) setelah menuntut ilmu di Mekkah. Kalau dihitung dari terbentuknya kerajaan Islam Banjar yakni pada tahun 1526 maka antara al-Banjari dan awal terbentuknya kerajaan Islam Banjar terdapat jarak sekitar 246 tahun atau 2 abad 46 tahun. Lalu Islam yang mana yang paling mempengaruhi kerajaan Banjar dan masyarakatnya sebelum hadirnya al-Banjari? Untuk hal ini pengaruh Islam dari Aceh tidak bisa diabaikan. Kehancuran kerajaan Demak sebagai pusat dakwah Islam telah menjadikan kerajaan Aceh sebagai rujukan kerajaan Banjar. Gazali Usman mencatatkan bahwa memang benar paham dasar keagamaan Islam yang ada di masyarakat Banjar awalnya dipengaruhi oleh Demak tetapi ini hanya menyangkut prinsip-prinsip dasarnya saja yang sesuai dengan ajaran *Ahl Sunnah* dalam akidah dan paham Syafiah dalam bidang hukum serta tasawuf akhlaki sedangkan ajaran kejawen tidak terlihat terlalu berpengaruh pada kerajaan Banjar.²⁷ Besarnya nama Hamzah Fansuri serta Syamsuddin al-Sumatrani yang ditunjuk sebagai Syaikh al-Islam di kerajaan Aceh serta ajarannya tentang *Wahdah al-wujûd* berpengaruh cukup signifikan di kerajaan Banjar. Hal ini terbukti dengan adanya sebuah tulisan dengan judul "Asal Kejadian Nur Muhammad" yang ditulis oleh Syekh Ahmad Syamsuddin al-Banjari dengan nuansa *Wahdah al-wujûd* sekitar tahun 1688 yang dipersembahkan untuk Ratu kerajaan Aceh.²⁸ Kemudian pada tahun selanjutnya sekitar abad ke-18 muncul kembali tokoh penyebar *Wahdah al-wujûd* yang cukup kuat yakni Syekh Abdul Hamid atau sering disebut dengan nama Datu Abulung.

Kelahiran Datu Abulung tidak diketahui namun, menurut Humaidy, Abulung lebih tua dari al-Banjari dan keduanya hidup sezaman.²⁹ Peranan Abulung dalam kerajaan Banjar cukup signifikan sehingga ajaran-ajarannya pun cukup berpengaruh pada masyarakat Banjar dan diperkirakan kedudukannya di kerajaan adalah sebagai penasehat Raja. Kuatnya paham *Wahdah al-wujûd* ini pada kerajaan Islam Banjar dari Sultan Suriansyah atau Pangeran Samudera (1527-1545) sampai awal-awal pemerintahan Tahmidullah II atau Susuhan Nata Alam atau Pangeran Nata Dilaga (1761-1801) telah menjadikan paham itu sebagai paham resmi kerajaan dan masyarakat secara keseluruhan.³⁰

Dengan terjadinya perubahan pandangan keagamaan di Aceh dari paham *Wahdah al-wujûd* ke paham Sunni terutama ketika Hamzah Fansuri dan Syamsuddin as-Sumatrani telah meninggal dan datangnya Nuruddin ar-Raniri pada 6 Muharram 1047/31 Mei 1637 dan kemudian ditunjuk sebagai Syaikh al-Islam di Aceh³¹ juga cukup berpengaruh di kerajaan Banjar. Hal ini diperkuat dengan ditemukannya kitab fikih karangan Nuruddin ar-Raniri dengan judul *as-Sirât{ al-Mustaqîm* pada masyarakat Banjar saat itu. Mulai kuatnya pengaruh paham Sunni di kerajaan Banjar dan hadirnya tokoh yang beraliran Sunni (neo-sufisme) yakni Arsyad al-Banjari di kerajaan Banjar telah mengancam posisi Datu Abulung. Datu Abulung yang dianggap sebagai sumber paham *Wahdah al-wujûd* dan dianggap sebagai bagian dari rezim lama di kerajaan Banjar saat itu dirasakan perlu untuk disingkirkan oleh rezim baru, apalagi dengan mempertimbangkan bahwa saat Datu

karena memang yang seharusnya mewarisi kerajaan Negara Daha adalah Pangeran Samudera sebagaimana wasiat dari Maharaja Sukarama. Dan Pangeran Tumenggung diperintahkan berkuasa di Batang Alai dengan seribu orang penduduk. Lih. A. Gazali Usman, *Kerajaan Banjar Sejarah*, h. 27-30.

²⁶A. Gazali Usman., h. 26.

²⁷A. Gazali Usman, h. 131.

²⁸A. Gazali Usman., h. 130.

²⁹Humaidy, "Tragedi Datu Abulung: Manipulasi Kuasa atas Agama", dalam *Jurnal Kebudayaan Kandil*, edisi 3, Tahun I, Desember 2003, h. 49.

³⁰Asywadi Syukur, "Kesultanan Banjar Semenjak Suriansyah sampai Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari", *Banjarmasin Post*, 18 Nopember 1988, h. 7.

³¹Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama* (Bandung : Mizan, 1994), h. 177.

Abulung hidup yang menjadi raja adalah Tahmidullah II (1761-1801 M) yang sebenarnya bukanlah raja yang sah melainkan hanya sebagai wali pemegang kekuasaan sementara untuk menunggu pewarisnya yang sah tumbuh dewasa yakni Pangeran Abdullah, tetapi ternyata Tahmidullah II menjadi betah berkuasa sehingga tidak mau menyerahkan tahta kepada keponakannya tersebut, Pangeran Abdullah, bahkan membunuhnya. Akibatnya Datu Abulung sangat menentang kebijakan-kebijakan yang dikeluarkan oleh raja Tahmidullah II bahkan ia mendukung pemberontakan Pangeran Amir, adik Pangeran Abdullah, yang ingin membalas dendam.³² Singkat cerita, riwayat hidup Abulung pun berakhir di tiang gantungan karena ia dituduh sebagai penyebar aliran yang sesat yakni *Wahdah al-wujûd*, suatu pencapan yang serupa sebagaimana yang dilakukan oleh ar-Raniri ketika mengejar para penganut aliran tersebut di Aceh.³³

Pada saat itu sebelum datangnya al-Banjari, sebagaimana ditulis sebelumnya, buku ar-Raniri yang berjudul *as-siratal-Mustaqîm* yang berisi tentang ajaran fikih telah tersebar di masyarakat Banjar, hanya saja kitab ini masih banyak mengalami kecacatan dan kebingungan bagi masyarakat Banjar karena kitab yang dipakai hanyalah hasil salinan oleh orang yang tidak ahli di bidang fikih serta tidak ditemukan teks aslinya. Hal ini terungkap seperti yang dikatakan oleh al-Banjari sendiri, sebagaimana yang dicantumkan oleh Gazali Usman :

Bahwa kitab yang dikarang oleh seorang yang alim Syekh Nurrudin Raniri yang bernama *as-siratal-Mustaqîm* yang berbicara tentang ilmu fikih dalam Mazhab Syafi'i adalah kitab yang terbaik dalam bahasa Melayu. Karena uraiannya terambil dari beberapa buah kitab fikih yang terkenal dan lagi dicantumkan beberapa buah nas dan dalil. Karena itu, kitab tersebut banyak memberi manfaat kepada kaum muslimin dan dapat pula diterima oleh kaum muslimin dengan baik. Mudah-mudahan Allah selalu memberikan ganjaran berupa pahala kepada penulisnya, pahala yang berlipat ganda dan memberikan tempat yang tinggi di dalam surga firdaus di akhirat kelak. Kendatipun demikian bahasa yang dibawakan dalam kitab itu banyak yang kurang jelas, sehingga menyulitkan bagi orang yang ingin mempelajarinya, karena bercampur dengan bahasa Aceh, bahasa yang tidak dimengerti oleh orang yang bukan Aceh. Di samping itu pada beberapa tempat terdapat perubahan, sehingga berubah dari teks aslinya diganti dengan kata-kata lain, dan pada tempat lain terdapat pula kata-kata yang hilang atau kurang. Ini semua mungkin karena ulahnya orang yang menyalin kurang menguasai masalahnya, karena itu tidak heran terdapat adanya perbedaan-perbedaan pada setiap naskah dari segi bahasa sehingga rusaklah susunan kalimatnya. Sedang naskah yang asli yang disandarkan kepada pengarangnya hampir tidak ditemukan lagi, sehingga sulit membedakan mana yang benar dan mana yang salah, melainkan orang yang mengetahui adalah orang yang menguasai ilmu fikih. Sedang orang yang betul-betul yang menguasai ilmu fikih tidak ditemukan lagi di negeri ini pada masa ini, karena kurangnya perhatian, merosotnya pengetahuan dan pikiran orang yang bersimpang siur.³⁴

Hilangnya penyebar aliran *wujûdiyyah*, Datu Abulung, dan mulai kuatnya paham Sunni telah memberikan posisi yang empuk bagi al-Banjari sebagai penganut paham Sunni. Apalagi dengan mengingat kedekatannya dengan pihak kerajaan dari kecil hingga setelah kembalinya ke Martapura telah menjadikannya orang yang cukup penting di kerajaan terutama dalam penyebaran agama Islam yang bernuansa Sunni. Kemudian dengan mengingat aliran Sunni ini sudah dikenal di masyarakat Banjar dengan adanya kitab fikih

³² Humaidy, "Tragedi Datu Abulung: Manipulasi, h. 56-57.

³³ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, h. 177.

³⁴ A. Gazali Usman, *Kerajaan Banjar Sejarah*, h. 132-133. cetak miring dan transliterasi adalah dari penulis.

ar-Raniri di atas namun masih cukup sulit dipahami oleh masyarakat maka memaksa al-Banjari sebagai tokoh utama atau bisa disebut dengan Syaikh al-Islam di kerajaan Banjar saat itu untuk sesegara mungkin membenahi pemahaman keagamaan Sunni tersebut. Karena itulah dengan sigap al-Banjari langsung mengarang dua buku yang beraliran Sunni untuk memantapkan pemahaman para abdi kerajaan dan masyarakat Banjar terhadap aliran Sunni. Dua kitab tersebut adalah kitab *Usuludin* dan *Tuhfah ar-Râgibîn* dan kedua kitab ini ditulis pada waktu yang berbarengan yakni pada tahun 1188 H. (1774 M.), tepatnya dua tahun setelah kedatangan al-Banjari dari Mekkah. Meskipun dua kitab tersebut dikarang pada masa yang sama namun memiliki tujuan utama yang berbeda yakni kalau *Usuludin* untuk memberikan dasar keimanan kepada Allah bagi masyarakat pada umumnya (awam) dengan menampilkan pengenalan dasar terhadap Allah kepada masyarakat berupa sifat dua puluh, sedangkan *Tuhfah ar-Râgibîn* adalah untuk menjelaskan hakekat iman dan hal-hal yang bisa merusaknya, dan lebih banyak ditujukan kepada kalangan raja dan para ulama untuk menegakkan akidah yang benar menurut *Ahl Sunnah Wa al-Jamâ'ah* dan untuk memurnikan akidah umat.³⁵

Menurut Abu Daudi isi kitab *Usuludin* ini sekarang sudah dimasukkan dalam kitab *Parukunan*,³⁶ yang selanjutnya nanti kitab inilah yang jadi pegangan masyarakat Banjar dalam pelajaran-pelajaran praktis fiqih dan tauhid – sifat dua puluh - namun kalau dibandingkan dengan kitab *Tuhfah ar-Râgibîn* maka akan terlihat peran pentingnya kitab *Tuhfah ar-Râgibîn* ini pada masa itu yakni sebagai kerangka dasar dan pegangan para ulama dan raja dalam mengajarkan dan menyebarkan sebuah ajaran tauhid, bahkan kitab ini pun bisa dikatakan pula sebagai landasan untuk penjelasan kitab *Usuludin* yang ditujukan kepada masyarakat awam tersebut. Jadi pelajaran praktis sifat dua puluh dalam kitab *Usuludin* semakin jelas nuansa Sunninya setelah mengenal aliran yang diusung al-Banjari di kitab *Tuhfah ar-Râgibîn*. Bahkan tentang fatwa pembunuhan terhadap Datu Abulung pun ada yang berpendapat dikarenakan tulisan al-Banjari dalam kitab *Tuhfah ar-Râgibîn* yang menyatakan bahwa aliran *wujûdiyyah* adalah sesat, sebagaimana dituliskan :

“Adapun kaum wujûdiyyah maka adalah i'tikadnya mereka itu dan katanya (*lâ ilâha illa al-lâh*) yakni tiada wujudku hanya wujud Allah yakni bahwa aku wujud Allah, demikianlah i'tikad mereka itu pada makna kalimah yang mulia dan lagi pula katanya mereka itu (*inna al-haqq subhânahu wa ta'âla laysa bi mawjûd illa fî d{amn wujûd al-kâinât*) yakni bahwasanya hak ta'ala tiada maujud melainkan di dalam kandungan wujud segala makhluk, maka sekalian makhluk pada i'tikad mereka itu wujud hak ta'ala yaitu wujud segala makhluk maka adalah mereka itu mengitsbatkan keesaan hak ta'ala di dalam wujud segala makhluk yang banyak serta kata mereka itu tiada ada maujud hanya Allah ta'ala maka dii'tikadkan oleh mereka itu pada makna (*lâ ilâha illa al-lâh*) tiada wujudku hanya wujud Allah dan lagi pula kata mereka itu kami dengan Allah ta'ala sebangsa dan *saujud* dan lagi pula kata mereka itu bahwa Allah ta'ala ketahuan zatnya dan nyata kaifatnya daripada pihak ada ia maujud pada kharij dan pada zaman dan pada *makân*. Maka sekalian i'tikad itu kufur, inilah i'tikad wujûdiyyah yang mulhid dan dinamai akan dia zindiq.³⁷”

³⁵Untuk hal ini secara implisit dapat ditemukan dari kalimat persembahan al-Banjari bahwa kitab tersebut ditujukan sebagai permintaan raja kepadanya untuk menuliskannya. Syekh Muhammad Arsyad bin Abdullah al-Banjari, *Kitab Tuhfah ar-Râgibîn* (Martapura : YAPIDA, 2000), h. 1. Kemudian ia juga menjelaskan tindakan-tindakan tertentu yang perlu diambil oleh raja atau naib (wakil) raja yang bisa saja seorang qadhi atau mufti pada saat itu seperti tindakan membunuh yang harus dilakukan oleh raja atau naibnya jika ada orang yang murtad. Syekh Muhammad Arsyad bin Abdullah al-Banjari, *Kitab Tuhfah*, h. 47. Karena itu dari sini bisa disimpulkan bahwa buku tersebut lebih difokuskan kepada orang-orang yang cukup berpengetahuan terutama pihak kerajaan.

³⁶Abdurrahman, “Syeikh Muhammad Arsyad al-Banjari : Sebuah Refleksi Proses Islamisasi Masyarakat Banjar”, *Makalah disampaikan dalam diskusi “Kelompok Cendekiawan Muslim” Banjarmasin*, Juli 1988, h. 12.

³⁷Syekh Muhammad Arsyad bin Abdullah al-Banjari, *Kitab Tuhfah*, h. 31. Cetak miring dan transliterasi adalah dari penulis. “saujud” bisa diartikan sebagai “satu wujud”.

Maka oleh pihak kerajaan Datu Abulung pun dibunuh, namun yang perlu diperhatikan di kitab tersebut al-Banjari juga masih memberikan sinyal akan adanya *wujûdiyyah* yang benar (muahhid) tetapi ia tidak menjelaskan lebih lanjut tentang hal itu sehingga wajar saja ada yang berpendapat bahwa al-Banjari pun berperan dalam peristiwa Datu Abulung tersebut.

Dengan berlandaskan kepada aliran Sunni sebagaimana yang terdapat pada kitab *Tuhfah ar-Râgibîn* tersebutlah selanjutnya al-Banjari mengarang kitab-kitabnya yang lain dan menyebarkan Islam di daerah Banjar ini. Dan akhirnya nanti aliran yang dibawa al-Banjari ini semakin diperkokoh oleh muridnya, salah satu raja Banjar yakni Sultan Adam (1825-1857), dengan membuat sebuah undang-undang dengan nama Undang-Undang Sultan Adam. Diantara isi undang-undang tersebut adalah :

Pasal 1:

*Adapoen perkara jang pertama akoe soeroehkan sekalian ra'iatkoe laki-laki dan bini-bini beratikat achlosoennah waldjoemaah dan jangan ada seorang beratikat dengan atikat ahal a' bidaah maka siapa-siapa jang tadangar orang jang beratikat lain daripada atikat ahal soenat waldjoemaah koesoeroeh bapadah kapada hakimnja, lamoen banar salah atikatnya itoe koesoeroehkan hakim itoe menoebatkan dan mengajari atikat jang betul lamoen angganinja daripada toebat bapadah hakim itoe kajah diakoe.*³⁸

Adapun perkara yang pertama aku perintahkan untuk seluruh rakyatku laki-laki dan perempuan beri'tiqad ahlussunnah wal jama'ah dan jangan ada seorang pun beri'tiqad dengan i'tiqad ahl bid'ah maka barang siapa yang terdengar ada yang beri'tiqad lain daripada i'tiqad ahlussunnah wal jamaah kuperintahkan untuk melaporkan kepada hakimnya, jika benar salah i'tiqadnya itu kuperintahkan hakim itu menobatkan dan mengajari i'tiqad yang betul, jika enggan dia daripada taubat maka hakim tersebut melaporkannya kepadaku. (Pen.)

Pasal 2 :

*Tiap-tiap tatoeha kampoeng koesoeroeh beroelah langgar soepaya didirikan mereka itoe sembahjang berdjoemaah pada tiap-tiap waktoe dengan sekalian anak boehnja dan koesoeroeh mereka itoe membawai anak boehnja sembahjang berdjoemaah dan sembahjang djoemaat pada tiap djoemaat lamoen ada jang anggan padahkan kajah diakoe.*³⁹

Tiap-tiap *tetuha* kampung – orang yang dihormati atau pemimpin atau orang yang dituakan di kampung – kuperintahkan membuat *langgar* (tempat ibadah seperti surau) supaya didirikan mereka itu sembahyang berjamaah pada tiap-tiap waktu dengan seluruh anak buahnya dan kuperintahkan mereka itu mengajak anak buahnya sembahyang berjama'ah dan sembahyang jum'at pada tiap jum'at jika ada ada yang enggan maka laporkan kepadaku. (Pen.)

Pasal 5 :

*Tiada koebarikan sekalian orang menikahkan perempoon dengan taklid kepada madjahab jang lain daripada jang madjahab Sjafii maka siapa jang sangat bahadatkan batakliid pada menikahkan perempoon itoe bapadah kajah diakoe dahoeloe.*⁴⁰

³⁸Abdurrahman, "Studi Tentang Undang-Undang Sultan Adam 1835 (Suatu Tinjauan Tentang Perkembangan Hukum Dalam Masyarakat dan Kerajaan Banjar Pada Pertengahan Abad ke-19)", *Laporan Penelitian* (Banjarmasin: Perpustakaan Universitas Lambung Mangkurat, 1989), h. 63.

³⁹Abdurrahman., h. 65.

⁴⁰Abdurrahman, h. 80.

Tiada kubolehkan seluruh orang menikahkan perempuan dengan taklid kepada mazhab selain daripada mazhab Syafii maka siapa yang sangat perlu bertaklid untuk menikahkan perempuan itu maka ia harus melapor padaku dulu. (Pen.)

Sehingga sampai sekarang ini aliran Sunni masih cukup dominan pada masyarakat Banjar. Karena itu kitab *Tuhfah ar-Râgibîn* memang memiliki peranan yang cukup signifikan dalam pembentukan akidah yang berpaham Sunni pada masyarakat Banjar di saat itu, di mana masyarakat masih memiliki pemahaman yang minim dan lemah terhadap akidah dan masih rentan digoyang oleh keyakinan-keyakinan yang lain.

Kalau memperhatikan kondisi historisitas kitab *Tuhfah ar-Râgibîn* ini maka bisa diidentifikasi bahwa kitab ini termasuk dalam kategori teologi dalam paradigma tradisional yang sering dilawankan dengan paradigma teologi transformatif, sebab paradigma tradisional selalu menekankan aspek penguatan akidah (transendensi ketuhanan), teosentrik, sementara teologi transformatif cenderung menekankan aspek teologi yang lebih “membumi”, antroposentrik.⁴¹ Untuk memperkuat pandangan di atas, uraian berikut akan mengulasnya.

1. Metodologi Imani dan Metodologi Pembelaan Dalam Kitab *Tuhfah ar-Râgibîn*.

Salah satu kritik para teolog kontemporer terhadap teolog tradisional adalah para teolog tradisional yang hidup dalam suatu masa yang masih rentan dengan berbagai bid'ah dan serangan dari akidah-akidah yang lain terhadap akidah ketauhidan Islam pada akhirnya berupaya untuk membentuk sistem kalam yang mampu mempertahankan ketauhidan tersebut sehingga penekanan pada transendensi ketuhanan, keimanan, dan pembelaan terhadap akidah begitu kental. Dalam kondisi seperti itu hal ini bisa dimaklumi, namun dalam perkembangan selanjutnya ternyata sistem kalam yang digunakan tersebut terus dipertahankan bahkan mengalami reduksi seperti pembelaan terhadap akidah berubah menjadi pembelaan terhadap mazhab meskipun kondisi kesejarahan telah berubah, karena itulah oleh para teolog kontemporer hal ini perlu untuk diperbaiki, karena kondisi sekarang dengan kondisi masa lalu adalah berbeda, kalau kondisi masa lalu menekankan transendensi ketuhanan dan pembelaan akidah maka kondisi saat ini memerlukan “bukti-bukti akan kebenaran internal akidah dengan jalan analisis rasional terhadap pengalaman kesadaran pribadi dan bersama, dan penjelasan atas jalan-jalan realisasinya untuk membuktikan kebenaran eksternalnya dan kemungkinan penerapannya di dunia”.⁴²

Oleh Hassan Hanafi, kecenderungan transendensi ketuhanan dan pembelaan akidah yang pada akhirnya tereduksi menjadi pembelaan terhadap mazhab pada teolog tradisional dapat diketahui dari cara pemaparan yang terdapat dalam karya-karya mereka, yang mana cara pemaparan mereka itu merepresentasikan kecenderungan metodologi yang mereka gunakan. Dalam hal ini, ia menyebutkan ada dua kecenderungan metodologi yang dominan digunakan dalam karya-karya para teolog tradisional yakni metodologi imani yang menekankan transendensi Tuhan dan metodologi pembelaan.⁴³

Lebih lanjut, Hassan Hanafi menyatakan bahwa metodologi imani menjadikan seluruh isi suatu karya kalam hanya mengekspresikan keimanan kepada Allah, rasul-Nya beserta keluarga dan sahabat-sahabatnya, karena itu sebenarnya pengantar yang berisi terhadap ungkapan keimanan murni adalah sama dengan kesimpulan sedangkan isinya adalah kosong belaka sebab isi kalam tersebut hanya merincikan uraian lebih lanjut dari pengantar yang mengekspresikan keimanan kepada Allah, rasul-Nya beserta keluarga

⁴¹Pembahasan tentang paradigma teologi ini bisa ditelaah dalam Nasihun Amin, “Teologi Pembebasan Islam Sebagai Alternatif”, *Tesis* (Yogyakarta : Perpustakaan Pasca Sarjana UIN SUKA, 2000). Terutama dalam bab II-nya.

⁴²Machasin, *Islam Teologi Aplikatif* (Yogyakarta : Pustaka Alif, 2003), h. 53.

⁴³Hassan Hanafi, *Min al-'Aqîdah ilâ as\-'Sjaurah* (Kairo: Maktabah Madbuli, 1998), Vol. 1, h. 100-101. Dalam versi terjemahannya Hassan Hanafi, *Dari Akidah Ke Revolusi*, terj. Asep Usman Ismail *et al.*, (Jakarta: Paramadina, 2003), h. 31-32.

dan sahabat-sahabatnya.⁴⁴ Seharusnya menurut Hassan Hanafi perlu dilakukan penetapan dan pembuktian dari keimanan bukan hanya menerima dan menyatakan keimanan itu.⁴⁵

Begitu juga dengan metodologi pembelaan, yang awalnya digunakan untuk mempertahankan akidah malah berubah menjadi pembelaan terhadap aliran tertentu, dan hal ini dapat dilihat pula dari uraian yang terdapat dalam suatu karya kalam tradisional (klasik).

Dengan mengingat kondisi kesejarahan lahirnya kitab *Tuhfah ar-Râgibîn* yakni dalam kondisi pergolakan politik pada kerajaan Banjar dan pergolakan akidah serta masih lemahnya keakidahan masyarakat, maka tawaran Hassan Hanafi di atas yang menyatakan bahwa kecenderungan ekspresi keimanan murni dan pembelaan terhadap aliran tertentu dalam kondisi seperti di atas dapat diidentifikasi dari suatu karya kalam tradisional, akan memungkinkan penulis untuk menganalisa isi kitab *Tuhfah ar-Râgibîn* dalam upaya membuka kecenderungan metodologi yang mengekspresikan keimanan murni dan pembelaan terhadap aliran akidah tertentu.⁴⁶

a. Metodologi Imani

Sebagaimana diuraikan sebelumnya bahwa dalam karya teolog tradisional biasanya pengantarnya saja sudah mengekspresikan keimanan murni, karena itu hal pertama yang perlu dilakukan adalah melihat ungkapan keimanan pada pengantar *Tuhfah ar-Râgibîn*, dan memang kalimat pembuka dari kitab ini sudah mengekspresikan keimanan dan kekaguman yang luar biasa akan kebesaran Allah dan rasul beserta keluarga dan sahabat-sahabatnya, sebagaimana yang dituliskannya :

Dengan nama Allah ta'ala yang amat menganugerahi nikmat-nikmat yang besar lagi yang amat menganugerahi nikmat yang berseni-seni dengan Dia jualah aku memulai risalah ini. Bermula segala puji itu tertentu bagi Allah ta'ala yang memelihara segala iman segala mereka itu dengan beriman dengan limpah laut taufik petunjuknya dengan semata-mata karunia-Nya. Dan ia jua yang menerangi iman mereka itu dengan cahaya mengikuti segala suruhannya dan menjauhi segala

⁴⁴Hassan Hanafi, *Dari Akidah*, h. xix.

⁴⁵Machasin, *Islam Teologi*, h. 51.

⁴⁶Meskipun kritik Hassan Hanafi terhadap kalam klasik adalah kalam yang lahir sekitar abad ke-7 dan ke-8 Masehi, namun kritik ini menurut penulis masih relevan digunakan terhadap kalam al-Banjari yang lahir pada sekitar abad ke-18 Masehi. Hal ini bisa dijelaskan sebagai berikut; kalau pada era klasik kalam diasumsikan untuk mempertahankan keimanan umat Islam yang masih dalam pertumbuhan dan untuk menjawab serangan dari akidah luar Islam. Demikian pula dengan kondisi kalam pada masa kehidupan al-Banjari, sebab meskipun Islam sudah ada di masyarakat Banjar sebelum kedatangan al-Banjari namun intensitas keislaman saat itu masih rendah dan mudah terserang oleh akidah-akidah sebelum datangnya Islam, hal ini bisa diidentifikasi bahwa kitab kalam pertama yang ada di masyarakat Banjar adalah kitabnya al-Banjari dan sebelumnya tidak ditemukan ada orang yang menulis kitab kalam (tauhid) pada masyarakat Banjar, selain itu pada masyarakat Banjar sebelum datangnya al-Banjari masih marak dilaksanakan tradisi-tradisi sebelum Islam datang ke daerah ini – dengan kata lain Islam Banjar saat itu juga masih dalam pertumbuhan dan dalam pergelutan dengan berbagai akidah yang pernah tumbuh kuat di daerah ini – sehingga bisa dimaklumi bahwa dalam kondisi seperti ini al-Banjari perlu untuk melakukan pengokohan keislaman masyarakat Banjar. Dan hal ini dilakukannya tidak hanya pada ranah teoritis tapi juga teori yang berkeinginan praktis sebab selain menjelaskan konsep keimanan ia juga melakukan kritik terhadap tradisi seperti *manyanggar banua* dan *mambuang pasilih*. Namun tidak diketahui secara jelas apakah al-Banjari melakukan pemberantasan secara “brutal” sebagaimana yang pernah dilakukan oleh kaum Wahabi yang menekankan pemurnian akidah pada sekitar abad ke-18 tersebut. Tetapi yang pasti hingga kini tradisi seperti *mambuang pasilih* (membuang sial) dalam “mandi kawin” atau “mandi hamil” masih sering dilaksanakan oleh masyarakat Banjar, hanya dalam aplikasinya tradisi tersebut dikombinasikan dengan tradisi Islam. Pada wilayah upaya pemberantasan tradisi lokal itulah bisa dikatakan adanya pengaruh dari “puritanisme” yang menekankan pemurnian agama pada abad ke-18. Dan kalau di era klasik, kalam diasumsikan untuk melakukan pembelaan terhadap tauhid namun bergeser pada pembelaan terhadap aliran tertentu, maka pada kalam al-Banjari pun sikap pembelaan ini bisa diidentifikasi sebab ia juga berada dalam historisitas kehidupannya yang harus memilih pandangan kalam yang dianggapnya sebagai benar.

larangannya dan berbaik segala amal. Dan rahmat dan salamnya atas nabi kita penghulu segala makhluk dan atas segala keluarganya dan sahabatnya segala penghulu yang amat mulia.⁴⁷

Selanjutnya diungkapkan bahwa dalam karya kalam teolog tradisional setelah diawali dengan pendahuluan yang mengekspresikan keimanan maka isinyapun hanyalah uraian lebih lanjut dari ekspresi keimanan tersebut. Hal ini berlaku pula pada isi *Tuhfah ar-Râgibîn* ini, sebagaimana ditemukan pada bagian-bagian berikut : hakikat keimanan, hal yang membinasakan (merusak) keimanan, taubat dan syarat-syaratnya, serta perbuatan hamba dalam pandangan *Ahl Sunnah wa al-Jamâ'ah*, *Qadariyyah* dan *Jabariyyah*.

Pada bagian hakikat iman, al-Banjari menegaskan bahwa iman adalah suatu sikap untuk membenarkan apa-apa yang disampaikan oleh Nabi Muhammad SAW, dan iman yang sebenarnya adalah iman dalam bentuk *bast'an* yakni membenaran (*tasdiq*) dengan hati, sementara ikrar dengan lisan dan amal saleh meskipun diperlukan tapi bukanlah bagian dari hakikat iman sebab keduanya masih bisa dikategorikan dalam syarat dan pelengkap saja. Karena itulah, bisa dikatakan, bahwa meskipun seseorang tidak pernah melakukan amal shaleh asalkan telah melakukan *tasdiq* keimanan dengan hati maka ia masih dikategorikan dalam golongan ahli surga, sebab keimanannya di dalam hati tersebut telah diketahui oleh Allah.⁴⁸ Singkatnya, selama hati yakin dan beriman kepada kebesaran Allah dan utusan-Nya maka akan selamat dan masih termasuk ahli surga di akhirat kelak meskipun belum pernah melakukan kebaikan sedikit pun.

Pada bagian hal yang membinasakan (merusak) keimanan, ekspresi keimanan tersebut dapat ditelaah dari uraian al-Banjari tentang segala perbuatan, ucapan ataupun tingkah laku yang dapat membawa kepada rusaknya iman atau sebab terjadinya *riddah* (keluar dari Islam), yang mana segala hal yang dianggap mengganggu keberadaan Allah dan rasul akan dicap sebagai "kafir", sebagaimana beberapa contoh berikut : menyembah makhluk dan melakukan pendekatan diri kepadanya seperti melakukan kurban atas nama makhluk tersebut, membuang alquran atau kitab-kitab syara' di tempat yang najis, membuang fatwa syara' ke bumi sambil mengejeknya, beranggapan bahwa Allah itu *hudus/* (baharu) dan alam serta roh itu qadim, menafikan sifat Allah yang sudah dibakukan oleh ijma dan menetapkan sifat yang ditolak ijma, mendustakan nabi dan malaikat, meremehkan nabi dan malaikat tersebut atau menyumpahi kedua-duanya meskipun hanya bercanda, menyangkal atau menambah ayat daripada ayat-ayat alquran, meringan-ringankan sunnah Nabi SAW, menghalalkan zina dan liwat dan minum arak serta mencuri, mengharamkan yang halal seperti jual beli dan nikah, menafikan kewajiban seperti shalat, puasa, mewajibkan yang tidak wajib seperti mewajibkan puasa syawal, mengatakan bahwa ada nabi setelah Nabi Muhammad SAW, mengaku sebagai nabi, menuduh Siti Aisyah berzina, mengkafirkan orang Islam dengan jalan yang tidak benar, bercita-cita menjadi kafir seperti berkata "kalau hartaku atau anakku binasa maka aku akan jadi Yahudi atau Nasrani", ridha akan kekafiran seperti mengajak orang Islam menjadi kafir, enggan mengajarkan dua kalimat syahadat, menanggihkan diri untuk mengucapkan dua kalimat tersebut, bergurau dengan nama Allah dan rasul-Nya, berkata "kalau aku disuruh Allah untuk taat maka aku tidak akan taat" atau berkata "kalau nabi datang kepadaku maka aku tidak akan menerimanya", berkata "aku tidak mau menghadap kiblat meski Allah menetapkan hal tersebut", berkata "jika Allah menjadikan si fulan sebagai nabi maka aku tidak akan mempercayainya", berkata "jika Allah mewajibkan aku shalat dalam sakitku maka Allah berarti zalim kepadaku", jika orang yang melakukan kezaliman berkata "aku melakukan ini semua bukan karena takdir Allah", berkata bahwa iman itu tidak ada gunanya dan meremehkan keimanan tersebut, meremehkan para nabi, menanggapi bahwa orang yang

⁴⁷Syekh Muhammad Arsyad bin Abdullah al-Banjari, *Kitab Tuhfah*, h. 1. "Bersen-seni" bisa diartikan sebagai "kecil-kecil".

⁴⁸Syekh Muhammad Arsyad bin Abdullah al-Banjari, *Kitab Tuhfah*, h. 3.

mengucapkan *lâ hawla wa lâ quwwata illa bi al-lâh* (tiada daya upaya dan kekuatan melainkan milik Allah semata) itu tidak mengenyangkan orang yang lapar, mendustakan kalimat-kalimat azan, mengucapkan *bismillâh* waktu minum arak dan zina karena hal ini dianggap sama dengan meremehkan nama-nama Allah, tiada takut terhadap hari kiamat, berkata kepada Allah bahwa yang menjadikan ia kafir atau mukmin adalah Allah sendiri lalu mengapa ia dimintai pertanggungjawabannya, para pengajar alquran yang berkata bahwa orang-orang Yahudi lebih baik dalam menyantuni gurunya daripada orang-orang Islam, bercita-cita untuk jadi kafir dan kemudian masuk Islam kembali agar mendapatkan zakat sebab dalam Islam orang yang muallaf akan mendapat bagian zakat, menafikan Abu Bakar sebagai sahabat Nabi Muhammad SAW, menjawab seruan orang yang memanggilnya dengan kalimat seperti “hai Yahudi” atau “hai non Islam”, menganggap bahwa Muhammad SAW itu adalah berkulit hitam dan bukan dari bangsa Quraisy, mengaku bahwa ia telah menerima wahyu dari Allah, mengaku bahwa ia telah masuk ke dalam surga dan menikmati segala keindahan dan nikmatnya, tidak mengkafirkan orang-orang yang non Islam seperti Yahudi dan Nasrani, tidak percaya kepada hari kebangkitan (*ba'as/*), surga, neraka, *hisâb*, pahala dan siksa, serta meyakini bahwa imam itu lebih utama daripada para nabi.

Pada bagian taubat dan syarat-syaratnya, ekspresi keimanan di sini juga menyatakan bahwa yang dianggap sebagai dosa besar adalah dosa-dosa yang cenderung dianggap mengganggu keberadaan Allah dan rasul-Nya. Hal ini dapat diperhatikan dari uraian al-Banjari tentang dosa besar, sebagaimana berikut ini: syirik, dusta terhadap Rasul SAW, buka puasa Ramadhan tanpa ada uzur, meninggalkan shalat fardu dengan tanpa uzur, mendahulukan atau mengakhirkan shalat fardu tanpa ada uzur, menyumpahi sahabat-sahabat Nabi SAW, sedangkan menyumpahi orang-orang selain sahabat Nabi SAW adalah dosa kecil, tidak mau mengeluarkan zakat, tidak melakukan amar ma'ruf dan nahi munkar padahal ia mampu untuk melakukan hal tersebut, melupakan alquran yang telah dihapalnya, membakar hewan, sebab yang boleh menyiksa hewan tersebut dengan api hanyalah Allah yang menciptakannya, putus asa dari rahmat Allah, merasa aman dari Allah dalam melakukan perbuatan maksiat dan berserah diri atas ampunan Allah ta'ala, gibah (mengumpat) *ahl al-'ilm wa hamlah al-qur'ân* (orang yang berilmu dan hafal alquran), dan lain sebagainya.⁴⁹

Pada bagian uraian tentang perbuatan hamba, maka sudah sangat jelas akan ditemukan ekspresi keimanan tersebut, seperti uraian bahwa yang berlaku di alam semesta ini dari semua perbuatan dan ucapan hamba baik itu gerak, diam, berdiri, duduk, amal kebaikan, amal keburukan, iman, taat, kafir, maksiat, dan lain sebagainya adalah dijadikan dan ditakdirkan oleh Allah sejak zaman azali disertai dengan *qudrah* dan *irâdah* Allah yang *qadim*, bukan dengan *qudrah* hamba yang *hudus/* (baharu), meskipun seorang hamba masih memiliki ikhtiar serta *kasb*.⁵⁰

Menurut Hassan Hanafi, sikap yang suka mengagungkan Allah dengan segala daya upaya dan melihat diri dengan berbagai ketidakberdayaan mampu membentuk pola pikir atas bawah (*top-down*), dan selalu mengagungkan yang di atas, pada akhirnya mampu melahirkan pergeseran sikap yang suka mengagungkan penguasa sehingga penguasa memiliki hak otoriter dan tidak bisa dikritik oleh rakyat bahkan bisa bertindak untuk menentukan segala kehidupan rakyat, bahkan mungkin bisa dikatakan penguasa adalah Tuhan di bumi sebagai wakil dari Tuhan yang ada di langit.⁵¹

Sikap ketundukan kepada penguasa yang hampir serupa dengan sikap ketundukan kepada Tuhan tersebut dapat juga dilihat dari sikap al-Banjari kepada penguasa saat itu ketika ia diminta untuk menulis kitab *Tuhfah ar-Râgibîn*, sebagaimana yang dinyatakannya :

⁴⁹Syekh Muhammad Arsyad bin Abdullah al-Banjari, *Kitab Tuhfah*, h. 49-52.

⁵⁰Syekh Muhammad Arsyad bin Abdullah al-Banjari, *Kitab Tuhfah*, h. 57.

⁵¹Muhammad Mansur, “Kritik Hassan Hanafi Atas Pemikiran Kalam Klasik”, *Laporan Penelitian Individual* (Yogyakarta : Perpustakaan Pasca Sarjana UIN, 1999/2000), h. 41.

(*t*)*alaba minnî man lâ yumkinunî mukhâlifatahu min ba'dji akâbir az-zamân asyraqallah qalbî wa qalbahu bi nûr at-tauhid wa al-'irfân*) meminta daripadaku seorang yang tiada boleh akan daku menyalahi dia daripada setengah orang besar pada masa ini beriring diterangkan Allah ta'ala kiranya akan hatiku dan hatinya dengan cahaya tauhid dan ma'rifah. (*an as}na'a lahu risâlah mukhtas}jarah bi al-lisân al-jâwi fî bayân h}aqîqah al-îmân wa mâ yufsiduhu min al-aqwâl wa al-af'âl wa al-i'tiqâdâh al-jinân*) bahwa aku perbuatkan baginya suatu risalah yang simpun dengan bahasa jawi pada menyatakan hakikat iman dan barang yang membinasakan dia daripada segala perkataan dan perbuatan dan i'tiqad hati. (*fa ajabtuhu ilâ z/âlîka an lam akun ahlan liz/âlîka*) maka aku perkenankan akan dia kepada berbuat risalah kepada yang demikian itu dan jika tiada aku ahli bagi yang demikian itu sekalipun.....⁵²

Padahal, menurut Humaidy dengan mengutip pendapat Asywadie Syukur, permintaan penulisan kitab tersebut dilandasi oleh keinginan Sultan Tahmidullah II bin Tamjidillah untuk menghukum mati Datu Abulung yang saat itu dikenal sebagai penyebar aliran *wujûdiyyah* di Banjar, yang dianggap telah meresahkan dan membingungkan masyarakat.⁵³

Meskipun dalam kitab *Tuhfahar-Râgibîn* ini al-Banjari tanpa secara eksplisit menjelaskan bahwa ajaran Datu Abulung tersebut adalah salah dan ia hanya memetakan antara *wujûdiyyah* yang *muahhid* atau yang boleh dilakukan dan diikuti dan *wujûdiyyah* yang *mulhfid* atau yang tidak boleh dilakukan dan diikuti, namun jika benar analisis Asywadie Syukur tersebut, maka ketidakmampuan al-Banjari untuk menolak permintaan Sultan (penguasa) tersebut telah melahirkan suatu tragedi tragis dalam sejarah keagamaan *urang* Banjar dengan terbunuhnya Datu Abulung di tiang gantungan.

Bahkan al-Banjari dalam kitab *Tuhfah ar-Râgibîn* tersebut memberikan peranan tertentu kepada penguasa terutama dalam hal menentukan orang-orang yang boleh dibunuh khususnya mereka yang dianggap murtad, sebagaimana yang dituliskan al-Banjari "adapun yang memerintahkan pada membunuh dia itu raja atau naibnya".⁵⁴

Demikian juga dalam hal harta orang yang murtad, penguasa boleh ikut campur sebab seseorang yang murtad jika ia mati dan tidak masuk Islam maka hartanya akan dianggap sebagai milik negara (*bayt al-mâl*), sementara jika ia masih hidup namun tetap dalam kondisi murtad maka hartanya adalah mauquf yakni dianggap bukan miliknya dan bukan pula hilang dari miliknya, tapi kalau telah memeluk Islam maka barulah hartanya akan jadi miliknya.⁵⁵

b. Metodologi Pembelaan

Metodologi pembelaan, sebagaimana dituliskan sebelumnya, selain dipahami sebagai metode yang menunjukkan bahwa pembelaan akidah pada hakikatnya merupakan pembelaan terhadap mazhab, aliran keagamaan, dan cenderung mengorbankan kepentingan umum demi kepentingan pribadi dan golongan, juga adalah metodologi yang merupakan hasil turunan dari metodologi imani. Metodologi yang beranggapan bahwa yang "diatas" adalah lebih baik daripada yang "dibawah" pada akhirnya melahirkan pemahaman sejarah bahwa masa generasi awal (Nabi Muhammad dan Sahabatnya) adalah masa keemasaan dan kejayaan, dan semakin jauh masa seseorang dari masa tersebut maka itu berarti masa orang itu semakin dipenuhi dengan kesesatan, karena itu masa generasi awal harus dijadikan panutan. Ironisnya dalam sejarah Islam terjadi kecenderungan perebutan untuk menunjukkan bahwa dirinya atau kelompoknya adalah bagian atau paling dekat dengan sejarah awal tersebut, sehingga terbentuklah berbagai aliran keagamaan dalam Islam, seperti *Ahl Sunnah*, *Mu'tazilah*, *Qadariyah* dan lain sebagainya.

⁵² Syekh Muhammad Arsyad bin Abdullah al-Banjari, *Kitab Tuhfah*, h. 2.

⁵³ Humaidy, "Tragedi Datu Abulung: Manipulasi", h. 53-54.

⁵⁴ Syekh Muhammad Arsyad bin Abdullah al-Banjari, *Kitab Tuhfah*, h. 48.

⁵⁵ Syekh Muhammad Arsyad bin Abdullah al-Banjari, *Kitab Tuhfah*, h. 49.

Demikian pula yang terjadi pada tulisan al-Banjari ini, ia pun berusaha mengusung satu aliran yang dianggap benar dan cenderung menyalahkan kelompok lainnya. Untuk mengungkap pembelaannya tersebut penulis akan membaginya menjadi dua yakni pembelaan yang dilakukan al-Banjari dari berbagai aliran yang ada di dalam Islam dan pembelaannya dari tradisi lokal yang berkembang cukup kuat saat itu dan pada bagian ini adalah wilayah aplikasi atau kontekstualisasi dari teori-teori keimanan al-Banjari yang diuraikan dalam kitabnya tersebut.

1) Pembelaan Dari Selain *Ahl Sunnah wa al-Jamâ'ah*

Pembelaan terhadap *Ahl Sunnah wa al-Jamâ'ah*, terutama Asy'ariah dan Maturidiah, dalam kitab *Tuhfah* ini sudah terlihat dari awal tulisan, khususnya dari uraian tentang konsep iman. Al-Banjari sendiri mengakui bahwa konsep iman yang menyatakan bahwa esensinya hanya *tasdiq* adalah pendapat dari tokoh dua aliran tersebut.⁵⁶ Begitu pula mengenai konsep iman yang *murakkab* disebutkannya sebagai pendapat ulama dari kalangan kedua aliran tersebut.⁵⁷

Menurut Abdurrahman Badawi, Imam al-Asy'ari (W. 324 H.) sendiri mengungkapkan dalam kitabnya *al-Luma'* bahwa esensi iman adalah *tasdiq* sedangkan esensi kafir adalah *at-takzîb* (mendustakan), sebagaimana yang diungkapkannya :

ان الايمان هو التصديق لله و لرسله عليهم السلام في اخبارهم و لا يكون هذا التصديق صحيح الا بمعرفته. و الكفر عنده التذيب.⁵⁸

Pendapat yang serupa diungkapkan pula secara rinci oleh al-Ghazali dalam *Ihyâ' Ulûm ad-Dîn*.⁵⁹

Dalam konteks esensi iman sebagai *murakkab* (berstruktur ; *tas}diq* di dalam hati dan ikrar dengan lidah dengan dua kalimat syahadat), terdapat pula pendapat salah satu tokoh Asy'ariah yakni Abdullah bin Said. Abdullah bin Said menyatakan bahwa :

ان الايمان هو الاقرار بالله عز و جل و بكتبه و برسله, اذا كان ذلك عن معرفة تصديق بالقلب. فان خلا الاقرار عن المعرفة بصحته لم يكن ايمانا.⁶⁰

Selanjutnya, perjuangan al-Banjari dalam menegakkan aliran ini dapat pula dilihat dari uraian tentang keterpecahan umat yang bercerai menjadi 73 golongan dan golongan *Ahl Sunnah wa al-Jamâ'ah* saja yang selamat, sedangkan golongan lain sebanyak 72 golongan mengalami kesesatan. Uraian ini adalah serupa dengan uraian asy-Syahrastani (W. 548 H.), seorang teolog Asy'ariah, dalam kitabnya *al-Milal wa an-Nihal*.⁶¹ Perbedaan antara keduanya adalah jika pada al-Banjari, 72 golongan yang sesat tersebut sebenarnya berasal dari 6 golongan besar yaitu: *Râfidiyyah, Khârijiyyah, Jabariyyah, Qadariyyah, Jismiyyah*, dan *Râjiyyah*, sedangkan as-Syahrastani tidak demikian, ia beranggapan bahwa hanya ada 4 aliran besar yang akhirnya terbagi menjadi 73 golongan tersebut, sebagaimana diungkapkannya sebagai berikut : "*Kibar al-farq al-Islâmiyyah arba': al-Qadariyyah, as-Sifâtiyyah, al-Khawârij, asy-Syî'ah. Summa yatarakkab ba'duhâ ma'a ba'd wa yatasya'ab 'an kulli firqah asnâf fatasil ilâ s}jalas} wa sab'in firqah*".⁶²

Dukungan al-Banjari terhadap paham *Ahl Sunnah wa al-Jamâ'ah* ini adalah dengan alasan bahwa paham inilah yang dianggap sebagai jalan Nabi Muhammad SAW dan para

⁵⁶Syekh Muhammad Arsyad bin Abdullah al-Banjari, *Kitab Tuhfah*, h. 2.

⁵⁷Syekh Muhammad Arsyad bin Abdullah al-Banjari, *Kitab Tuhfah*, h. 4.

⁵⁸Abdurrahman Badawi, *Maz}âhib al-Islâmiyyîn*, Jilid I (Beirut : Dar al-'Ilm wa al-Malayyin, 1971), h. 565. Lihat juga ungkapan serupa dalam al-Baghdadi, *Kitâb Usûl ad-Dîn*, (Beirut : Dar al-Afaq al-Jadidah, 1981), h. 248. Adapun arti ungkapan di atas kurang lebih adalah "sesungguhnya iman adalah membenarkan Allah dan rasul-rasul-Nya alaihis salam terhadap warta yang mereka bawa (kabarkan) dan *tas}diq* (pembenaran) tersebut tidak akan sah kecuali dengan mengenalnya. Dan kafir menurutnya (al-Asy'ari) adalah mendustakan. (pen.)

⁵⁹Abu Hamid al-Ghazali, *Ih}ya Ulûm ad-Dîn*, Juz II (Beirut : Dar al-Fikr, 1980), h. 14-18. Lihat juga dalam Badawi Thabanah, *Ih}ya Ulûm ad-Dîn li al-Ghazâlî*, Juz I (Mesir : al-Bab al-Halabi wa Syurkah, t.th.), h. 115-124.

⁶⁰Abdurrahman Badawi, *Maz}âhib al-Islâmiyyîn*, h. 565. Artinya secara bebas adalah "sesungguhnya iman adalah ikrar terhadap Allah, kitab-kitab-Nya dan rasul-rasul-Nya, setelah melakukan *tas}diq* dengan hati, apabila ikrar terlepas dari *tas}diq* tersebut maka belum sah untuk disebut sebagai iman. (pen.)

⁶¹Muhammad bin Abdul Karim asy-Syahrastani, *Kitâb al-Milal an-Nih}al* (t.t. : al-Azhar, t.th.), cet. I, h. 7.

⁶²Muhammad bin Abdul Karim asy-Syahrastani., h. 10.

sahabat beliau, serta oleh mereka yang mengikuti jejak tersebut hingga akhir zaman. Untuk memperkokoh argumen tersebut ia pun mengidentifikasi bahwa *Ahl Sunnah wa al-Jamâ'ah* adalah golongan atau paham yang berada diantara mazhab *Jabariyyah* dan *Qadariyyah*, antara mazhab *Râfidiyyah* dan *Khârijiyyah*, serta antara mazhab *Ta'tîl* dan *Tasybîh*, atau dengan kata lain *Ahl Sunnah* dipahami sebagai paham yang mampu mengakomodir seluruh pandangan yang ada pada aliran yang lain dan memposisikannya pada tempat yang tepat, sebagaimana diungkapkan :

Sekali peristiwa ditanyai orang iman *radi al-lâh 'anhu* daripada mazhab *Ahl Sunnah wa al-Jamâ'ah*, maka jawabnya bahwa mazhab *Ahl Sunnah wa al-Jamâ'ah* itu yang tiada *Khârijî* dan tiada *Râfidî*, dan tiada *Jabariyyah* dan tiada *Qadariyyah*, dan tiada *Tasybîh* dan tiada *Ta'tîl*. Kata segala *Ahl Sunnah wa al-Jamâ'ah rad'ji al-lâh 'anhum* bahwasanya adalah kaum yang tujuh puluh dua kaum itu asalnya enam kaum jua, pertama kaum *Râfidiyyah*, kedua kaum *Khârijiyyah*, ketiga kaum *Jabariyyah*, keempat kaum *Qadariyyah*, kelima kaum *Jismiyyah*, keenam kaum *Râjiyyah*. Kemudian maka jadi pula daripada tiap-tiap sesuatu daripada yang enam kaum itu dua belas, maka jadilah perhimpunan mereka itu tujuh puluh dua sekaliannya sesat daripada isi neraka.⁶³

Lebih lanjut, ia menjelaskan enam aliran utama yang menyebabkan lahirnya tujuh puluh dua golongan tersebut serta aliran-aliran sufistik yang dianggapnya sebagai sesat yakni dalam kategori bid'ah dan kafir, namun penjelasan ini hanya memaparkan bentuk-bentuk keyakinan yang ada pada aliran-aliran tersebut. Dengan metode perbandingan (komparasi) tersebut dan dengan memposisikan segala keyakinan yang lain dalam kesesatan dan memperkenalkan *Ahl Sunnah wa al-Jamâ'ah* sebagai golongan *nâjiyyah* (selamat) dan terbaik, maka sudah jelas al-Banjari sangat membela aliran tersebut.

Untuk lebih jelas dalam melihat pembelaan al-Banjari terhadap *Ahl Sunnah wa al-Jamâ'ah*, kiranya dapat ditinjau dari banyaknya referensi atau tokoh yang digunakannya yang cenderung kepada aliran tersebut, seperti; Syekh Ibnu Hajar, Imam al-Ghazali, Syekh Ibnu al-Muqry, Syekh Abdul Wahab asy-Sya'rani, Sa'iduddin at-Taftazani, Syekh Abu Mansur, Syekh Izzuddin Abdussalam, Imam Nawawi, Imam Fakhruddin ar-Razi, kitab Syarah 'Ubab, Minhajul Abidin, 'Umdatul Murid Syarah Jauharut Tauhid, Asnal Mathalib, Raudhatut Thalib, Syarah 'Aqaid, al-Yawaqitu wal Jawahir, dan sebagainya.⁶⁴ Atau juga dapat dilihat dari berbagai uraian al-Banjari dalam kitab *Tuhfah ar-Râgibîn*, kemudian dibandingkan dengan pemetaan Siradjuddin Abbas tentang *Ahl Sunnah wa al-Jamâ'ah*⁶⁵ misalnya, maka akan ditemukan pembelaan dan kecenderungan kuat al-Banjari kepada aliran *Ahl Sunnah wa al-Jamâ'ah* tersebut, sebagaimana berikut ini :

Tabel 1. Perbandingan dengan pemetaan al-Banjari dengan Siradjuddin Abbas tentang *Ahl Sunnah wa al-Jamâ'ah*

⁶³Syekh Muhammad Arsyad bin Abdullah al-Banjari, *Kitab Tuhfah*, h. 15. Cetak miring dan transliterasi adalah dari penulis.

⁶⁴Kecenderungan tokoh dan referensi tersebut kepada aliran *Ahl Sunnah wa al-Jamâ'ah* dapat dibandingkan dengan pemetaan tokoh dan kitab-kitab yang cenderung kepada fiqih Syafi'iyah dalam Siradjuddin Abbas, *Sedjarah & Keagungan Madzhab Sjafi'i* (Jakarta : Pustaka Tarbijah, 1972), h. 131-190. Lihat juga dalam Siradjuddin Abbas, *I'tiqad Ahlussunnah wal-Djama'ah* (Jakarta : Pustaka Tarbijah, 1971), h. 31. Atau dalam Tajuddin Abi Nasar bin Abdul Wahhab bin Ali bin Abdul Kafy asy-Subky, *Thabaqât asy-Syâfi'iyah al-Kubrâ* (Mesir : 'Isya al-Baby al-Halby, 1964), dalam versi Indonesiannya bisa dilihat dalam Siradjuddin Abbas, *Thabaqât asy-Syâfi'iyah : Ulama Syafi'i & Kitab-Kitabnya Dari Abad ke Abad* (Jakarta : Pustaka Tarbijah, 1975).

⁶⁵Siradjuddin Abbas, *I'tiqad Ahlussunnah*, h. 387-392. Perbandingan antara konsep *Ahl Sunnah wa al-Jamâ'ah* antara al-Banjari dan Siradjuddin Abbas ini hanyalah untuk memperjelas kesesuaian al-Banjari dengan *Ahl Sunnah wa al-Jamâ'ah*. Bagi penulis perbandingan ini tetap relevan meskipun al-Banjari hidup sekitar abad ke-18 dan Abbas sekitar abad ke-20 namun pemetaan Abbas tentang *Ahl Sunnah wa al-Jamâ'ah* didasarkannya kepada upaya menentukan inti ajaran yang dianut aliran tersebut dalam seluruh perkembangannya.

<i>Ahl Sunnah wa al-Jamâ'ah</i> Menurut Pemetaan Siradjuddin Abbas	<i>Ahl Sunnah wa al-Jamâ'ah</i> Menurut al-Banjari ⁶⁶
1. Khalifah yang pertama Saidina Abu Bakar, kedua saidina Umar, ketiga Utsman bin 'Affan.	1. I'tikad lain selain <i>Ahl Sunnah wa al-Jamâ'ah</i> seperti kaum-kaum yang berasal dari Rafidhiyah berpendapat bahwa Abu Bakar, Umar dan Usman adalah kafir karena telah menerima jabatan khalifah dan merampasnya dari Ali. (h. 16)
2. Tidak menganut paham "wahdatul wujud" (serba Tuhan).	2. Adapun kaum wujudiyah maka adalah i'tikadnya mereka itu dan katanya : "La ilaha illallah" yakni tiada wujud Allah, yakni bahwa aku wujud Allah....maka sekalian i'tikad itu kufur. (h. 31)
3. Siti Aisyah adalah ummul Mu'minin yang dihormati sampai wafat.	3. Barang siapa menukas siti Aisyah dengan zina...maka yaitu jadi kafir. (h. 8-9)
4. Adanya hisab dan titian <i>s{firat{ al-mustaqîm</i> di hari kiamat.	4. I'tikadnya menafikan <i>s{firat{</i> dan hisab, dan mizan....maka i'tikad yang demikian itu kufur. (h. 22)
5. Tuhan mempunyai sifat	5. Adapun memutuskan (<i>riddah</i>) dari Islam dengan perkataan serta i'tikad atau bantahan, atau bersenda-senda maka yaitu seperti mengata dan me'i'tikadkan bahwa alam itu qadim atau Allah ta'ala itu baharu, atau menafikan sifat Allah ta'ala yang tsabit baginya dengan ijma' seperti menafikan asal ilmu Allah ta'ala....maka barang siapa mengata dengan suatu daripada segala yang tersebut itu maka jadi kafir, sama ada dikatanya dengan i'tikad atau bersenda-senda. (h. 7)
6. Perbuatan manusia dijadikan oleh Tuhan tapi manusia tetap masih memiliki ikhtiar (<i>kasb</i>).	6. 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

⁶⁶Redaksi tulisan ada yang penulis kutip langsung sesuai dengan tulisan al-Banjari sendiri dalam *Tuh{fah ar-Râgibîn* dan ada juga yang dikutip secara tidak langsung, tetapi tentu saja tidak menghilangkan esensi dari pesan al-Banjari dalam kitab tersebut. Adapun halaman yang penulis cantumkan di atas adalah merujuk kepada Syekh Muhammad Arsyad bin Abdullah al-Banjari, *Kitab Tuh{fah ar-Râgibîn* (Martapura : YAPIDA, 2000).

	daripada yang demikian itu sekaliannya dengan dijadikan Allah ta'ala...tetapi ada lagi hamba itu kasab dan ikhtiar. (h. 57)
7. Iman harus diakui dalam hati dan diikrarkan dengan lisan.	7. Hakekat iman atas kata mereka itu basthan artinya tiada bersusun, yaitu tashdiq hati jua yang tersebut itu. Adapun ikrar dengan dua kalimah syahadat, maka bukan hakekat iman hanya adalah ia jadi syarat pada melakukan segala hukum Islam di dalam dunia jua. (h. 3)
8. Tuhan tidak bermuka dan bertangan seperti manusia serta Tuhan tidak duduk bersela di atas 'Arsy.	8. Dan setengah mereka itu i'tikadnya bahwa Allah ta'ala seperti muka manusia, dan setengah mereka itu i'tikadnya bahwa ada bagi Allah ta'ala daging dan darah, dan anggota muka, dan tangan, dan kaki, dan jari.....Dan setengah mereka itu i'tikadnya bahwa Allah ta'ala duduk di atas 'arsy....Dan barang siapa menyembah jisim makasanya jadi kafir. (h. 31-32)
9. Orang yang bersalah harus dihukum di dunia ini.	9. Allah ta'ala tiada menghukumkan atas segala makhluk dengan suatu hukum, maka i'tikad ini kufur. (h. 19)
10. Berbuat dosa haram walaupun sudah beriman.	10. Segala hamba itu tiada beroleh kejahatan daripada maksiat, tiada <i>khair</i> dan <i>syarr</i>maka i'tikad yand demikian itu kufur. (h. 17)
11. Nabi Muhammad adalah Nabi yang paling akhir.	11. Barang siapa mendakwa ada nabi kemudian daripada nabi kita Muhammad atau membenarkan orang yang mendakwa dirinya jadi nabi, maka yaitu jadi kafir. (h. 8)

2) Pembelaan Dari Tradisi Lokal (*Mambuung Pasilih dan Manyanggar*)⁶⁷

⁶⁷Kritik al-Banjari terhadap tradisi lokal tersebut bisa disebut sebagai suatu aplikasi dari teori keimanan yang diuraikannya sebab sebelumnya al-Banjari dalam kitabnya *Tuhfah* menuliskan bahwa bid'ah adalah bagian yang merusak keimanan seseorang bahkan bisa menjadikan orang menjadi kafir (keluar dari Islam) – ini terdapat pada bagian hal-hal yang merusak keimanan – dan *manyanggar banua* serta *mambuung pasilih* dianggap al-Banjari sebagai bid'ah yang ada pada masyarakat Banjar saat itu, sebab itulah olehnya akidah umat Islam Banjar perlu untuk dimurnikan (dikuatkan) kembali. Dan pada bagian inilah bisa dikategorikan

Konon pada masa hidup al-Banjari sekitar abad ke-18 dan permulaan abad ke-19 di Kalimantan Selatan meskipun penduduknya telah memeluk agama Islam tetapi peninggalan kepercayaan-kepercayaan sebelumnya masih kuat seperti kepercayaan Kaharingan, Hindu dan agama Syiwa Budha.⁶⁸ Kepercayaan ini dapat terlihat dari upacara-upacara tradisional yang dilakukan oleh penduduk daerah ini.

Adapun diantara tradisi yang menjadi perhatian al-Banjari dalam kitab *Tuhfah* adalah upacara *manyanggar* dan *mambuang pasilih*. Ungkapan lengkap dari *manyanggar* adalah *manyanggar banua* yakni semacam upacara untuk menjaga desa (*banua*) dari bahaya-bahaya dan agar dapat limpahan rahmat serta kesejahteraan bagi seluruh penduduk. Adapun *mambuang pasilih* adalah suatu upacara untuk membuang berbagai kesialan dan agar semua permintaan terkabul dengan cara melakukan penyerahan sesajen kepada roh-roh halus. Permintaan-permintaan roh halus ini dapat diketahui dari seseorang yang dianggap berkompeten dalam hal itu seperti seorang dukun. Di saat dukun tersebut mengalami *kasarungan* (dirasuki roh halus) maka saat itulah terjadi komunikasi untuk mengetahui segala permintaan dari roh halus tersebut.

Sebelum memvonis dua tradisi tersebut sebagai bid'ah *dalâlah*, al-Banjari terlebih dahulu menjelaskan bid'ah tersebut. Dengan merujuk kepada pengertian bid'ah dari kalangan mazhab Syafi'i, seperti ; Syekh Izzu ad-Din bin Abd as-Salam dan Imam Nawawi, al-Banjari menuliskan bahwa bid'ah adalah mengadakan dan membaharui suatu pekerjaan yang tidak terdapat dari ajaran agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad SAW, baik perbuatan tersebut berupa keyakinan ataupun perbuatan. Dan lebih tegas lagi, al-Banjari langsung mengutip pendapat Imam Syafi'i sendiri, yang mengatakan bahwa segala pekerjaan yang bertentangan dengan al-quran, hadis, pendapat para sahabat dan ijma ulama disebut sebagai bid'ah *dalâlah*.⁶⁹ Karena dua tradisi tersebut dianggap sebagai bertentangan dengan ajaran agama Islam terutama dalam pengertian Imam Syafi'i tersebut, maka tradisi tersebut dikategorikan bid'ah *dalâlah* oleh al-Banjari.⁷⁰ Ketidakselarasan ajaran Islam dengan dua tradisi tersebut menurut al-Banjari adalah karena dua tradisi tersebut mengandung kemungkaran seperti membuang-buang harta (mubazir), mengikuti permintaan syaitan dan karena mengikuti permintaan syaitan ini maka bisa mengakibatkan kepada terjadinya syirik. Dan semua argumen tersebut disandingkannya dengan berbagai ayat alquran seperti al-Isra : 27 dan al-Baqarah : 208.⁷¹

Penolakan al-Banjari terhadap tradisi tersebut masih bisa dikatakan sebagai usaha pembelaan terhadap *Ahl Sunnah wa al-Jamâ'ah*, hal ini bisa dilihat dari referensi yang digunakannya yakni mazhab Syafi'i dalam bidang fikih. Sebagaimana maklum, biasanya "teman dekat" aliran *Ahl Sunnah wa al-Jamâ'ah* dalam bidang fikih, terutama di Indonesia, adalah mazhab Syafi'i, sebagaimana yang dikatakan oleh Nur Iskandar bahwa teologi al-Asy'ari adalah klop dengan fiqh Syafi'i, karena memang al-Asy'ari sebenarnya pembangun kembali paham-paham ushul Imam Syafi'i.⁷² Konsistensi al-Banjari terhadap Imam Syafi'i ini semakin jelas ketika memperhatikan pembagian hukum bid'ah menjadi lima macam yakni bid'ah yang wajib, bid'ah yang sunat, bid'ah yang haram, bid'ah yang makruh dan bid'ah yang jaiz (boleh),⁷³ karena Syafi'i melakukan hal yang sama.⁷⁴

sebagai hasil pengaruh gerakan puritanisme dalam Islam yang lahir abad ke-18 dan menekankan pemurnian agama Islam dari berbagai bid'ah.

⁶⁸M. Zurkani Jahja, "Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari di Bidang Teologi dan Tasawuf", *Makalah*, Banjarmasin 4-5 Oktober 2003, h. 10.

⁶⁹Izzit Ali 'Athiyyah, *al-Bid'ah : Tah{dîduhâ wa Mauqif al-Islâm minhâ* (Beirut : Dar al-Kitab al-Araby, t.th.), h. 160.

⁷⁰Syekh Muhammad Arsyad bin Abdullah al-Banjari, *Kitab Tuhfah*, h. 34-35.

⁷¹Syekh Muhammad Arsyad bin Abdullah al-Banjari, *Kitab Tuhfah*, h. 35-36.

⁷²Nur Iskandar, "Teologi Alternatif Memandu Pemikiran al-Asy'ari dan al-Maturidi", dalam M. Masyhur Amin (ed.), *Teologi Pembangunan* (Yogyakarta : LKPSM NU DIY, 1989), h. 191. Lihat juga Siradjuddin Abbas, *I'tiqad Ahlussunnah*, h. 33.

⁷³Syekh Muhammad Arsyad bin Abdullah al-Banjari, *Kitab Tuhfah*, h. 33.

⁷⁴Ibn Hajar al-Asqalani, *Fath al-Bârî*, Juz XVII (Beirut : Dar Ihya at-Turast al-Araby, t.th.), h. 10.

Meskipun menurut Zurkani Jahja konsep *Ahl Sunnah wa al-Jamâ'ah* yang digunakan oleh al-Banjari adalah cukup luas, sebab ia tidak terpaku kepada salah satu pendapat tokoh aliran itu tapi juga mampu toleransi terhadap pemikiran tokoh lain dalam aliran tersebut walaupun berbeda dari tokoh yang diikutinya, seperti uraiannya tentang iman yang menyatakan secara *tasdiq* saja, ini dikutipnya dari pendapat tokoh-tokoh Asy'ariah dan Maturidiah (Saad ad-Din at-Taftazani), namun selain itu ia juga menghadirkan pembahasan tentang kemungkinan esensi iman dalam bentuk *murakkab* (struktur) yakni *tasdiq* dan ikrar, dan pendapat ini diambilnya dari Abu Hanifah. Pada masalah lain, seperti pembahasan keyakinan Mujassimah yang dianggapnya salah, al-Banjari tidak saja menggunakan pendapat Fakhrudin ar-Razi (W. 606), salah seorang tokoh Asy'ariah, tapi juga menggunakan pendapat Imam Ahmad bin Hanbal (W. 224), seorang tokoh salafiyah, yang oleh Zurkani tokoh tersebut (Ahmad bin Hanbal) dalam pendapat al-Baghdadi tidak dimasukkan dalam deretan tokoh *Ahl Sunnah wa al-Jamâ'ah* sebelum Abu Hasan al-Asy'ari.⁷⁵

Kalau dilihat dari posisi zaman saat itu, al-Banjari bisa mendapatkan penghargaan sebagaimana yang diungkapkan oleh Zurkani Jahja di atas, apalagi dibandingkan dengan al-Ghazali yang pada masanya pernah dianggap *zindiq* oleh para teolog karena ada beberapa pendapatnya yang berbeda dari tokoh utama Asy'ariah yakni Imam al-Asy'ari.⁷⁶ Namun bagaimana pun juga al-Banjari nampaknya masih agak sulit menerima pendapat kelompok lain yang sealiran dengannya (*Ahl Sunnah wa al-Jamâ'ah*), meskipun uraiannya masih memberikan kesan kemampuannya menghargai pendapat rekan sealirannya yang lain. Hal ini misalnya dapat ditemukan dalam uraiannya tentang iman, sebagaimana diungkapkan sebelumnya; dalam uraian tersebut ia masih memiliki kecenderungan untuk menyatakan kebenaran pendapat salah satu tokoh saja dalam aliran itu seperti untkapannya bahwa pendapat yang menyatakan esensi iman dengan *tasdiq* adalah lebih *mu'tamad* daripada pengertian esensi iman dalam bentuk *murakkab*. Karena itu, sikap toleransi yang ditunjukkan oleh al-Banjari dalam uraiannya di kitab tersebut perlu untuk dikembangkan lebih jauh, yakni tidak hanya dalam bentuk yang bertujuan sebagai pembanding (komparasi) dan "memperkaya" uraian yang pada akhirnya memperkokoh pendapatnya sendiri juga, tapi mampu pula bersikap apresiatif terhadap aliran lain yang memiliki pengertian yang berbeda, agar kecenderungan fanatisme, sakralisasi person ataupun tindakan-tindakan *truth claim* (klaim kebenaran) dapat dinafikan.

Relevansi Metodologi Kitab *Tuhfahar-Râgibîn* Bagi Masyarakat Banjar

Dinamika kesejarahan masyarakat Banjar dari dulu hingga sekarang tentu berbeda-beda, kalau pada masa hidup al-Banjari metodologi kalam yang digunakannya adalah baik dan relevan untuk menjawab tantangan masyarakat Banjar maka belum tentu untuk masa kini, karena itu adalah perlu untuk menelaah kembali sistem kalam yang dimiliki oleh masyarakat Banjar saat ini.

Kalau disebutkan bahwa metodologi kalam yang digunakan al-Banjari adalah baik dan relevan pada masa hidupnya, karena memang format yang digunakannya disenangi oleh penguasa dan sesuai dengan keperluan penguasa saat itu apalagi kondisi politik eksternal saat itu yakni kerajaan Aceh, yang menjadi rujukan utama kerajaan Banjar dalam masalah keislaman, sekitar tahun 1637-1644 M telah dipimpin oleh Nurrudin ar-Raniri sebagai Syaikh al-Islam, sementara ar-Raniri sendiri cenderung kepada paham Sunni. Kecenderungan ar-Raniri terhadap paham Sunni serta posisinya sebagai Syaikh al-Islam tentunya memberikan dampak yang cukup signifikan juga bagi kerajaan Banjar

⁷⁵M. Zurkani Jahja, "Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad, h. 16.

⁷⁶M. Zurkani Jahja, "Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad., h. 17.

saat itu, sebagaimana uraian sebelumnya, meskipun ar-Raniri hanya dapat bertahan selama tujuh tahun karena dikalahkan oleh Sayf ar-Rijal, salah satu pendukung kuat aliran tasawuf *wujûdiyyah*, namun tidak diketahui apakah setelah itu Sayf ar-Rijal masih hidup dan seberapa jauh kemampuan Sayf ar-Rijal membangkitkan aliran *wujûdiyyah* di kerajaan Aceh setelah dikembangkan oleh Hamzah Fansuri dan Syamsuddin as-Sumatrani⁷⁷ namun yang jelas setelah itu datanglah Abdurrauf al-Sinkili ke Aceh pada tahun 1661 M (W. 1693 M) dan kemudian ditunjuk oleh pihak kerajaan Aceh sebagai Qadhi Malik al-'Adil atau Mufti yang bertanggungjawab atas administrasi masalah-masalah keagamaan dan ia pun melakukan usaha pembaharuan keagamaan dengan melakukan rekonsiliasi antara syariat dan tasawuf (neo-sufisme).⁷⁸ Kemudian kondisi politik internal kerajaan Banjar pun memerlukan legitimasi untuk melanggengkan kekuasaannya karena, sebagaimana diuraikan sebelumnya, Tahmidullah II, raja Banjar yang memimpin saat itu, bukanlah raja yang sah dan hanya wali sementara untuk menunggu dewasanya Pangeran Abdullah sebagai pewaris tahta yang sah, tetapi Pangeran Abdullah malah dibunuh oleh Tahmidullah II dan hal ini tentu saja melahirkan pergolakan politik berupa pemberontakan dari orang-orang yang berpihak kepada pewaris tahta kerajaan yang sah. Kehadiran al-Banjari dengan mengenalkan dan membentuk paham Sunni sekaligus memiliki kecenderungan neo-sufisme serta dengan diiringi sistem kalam atau metodologi imani tentu sesuatu yang sangat tepat dan diperlukan sekali terutama oleh pihak kerajaan Banjar saat itu, sebab kalau dilihat dari keperluan kondisi politik eksternal maka paham yang diajarkan al-Banjari dapat menjadi perekat dan menjaga hubungan baik antara kerajaan Aceh dengan kerajaan Banjar. Namun, kalau dilihat dari keperluan politik internal kerajaan Banjar, ada sesuatu yang lebih penting lagi yakni untuk melestarikan dan melanggengkan kekuasaan Tahmidullah II, karena metodologi imani yang diusung oleh al-Banjari dalam sistem kalamnya tersebut memiliki kemampuan terhadap hal tersebut, sebab dalam metodologi imani, sebagaimana diuraikan sebelumnya, menekankan kepatuhan kepada Allah dan rasul-Nya dan menganggap penguasa sebagai wakil Allah dimuka bumi (*khalîfah al-lâh fî al-ardî*) sehingga hal ini mengharuskan rakyat untuk tunduk dan patuh terhadap penguasa dan memberikan legitimasi penguasa untuk membunuh ataupun menghancurkan siapa saja yang dianggap menentang penguasa, sebab logikanya adalah menentang raja sama dengan menentang Tuhan.

Pada masalah akidah, saat itu juga masih mengalami kegamangan karena tauhid masyarakat Banjar terus mengalami pergolakan dengan perubahan dari agama Hindu ke agama Islam yang beraliran sufistik *wujûdiyyah* selanjutnya ke aliran Sunni dan neo-Sufisme, di samping itu masih kuatnya tradisi lokal berupa agama kepercayaan, Kaharingan, terus berusaha dipertahankan oleh orang-orang tertentu, karena itu bisa dipahami kalau al-Banjari begitu menekankan metodologi imani dan pembelaan agar tertanam akidah tauhid yang kuat pada masyarakat dan tidak goyah dari berbagai serangan dari luar. Dan hal ini semakin jelas dengan memperhatikan kritik al-Banjari terhadap tradisi *mayanggar banua* (menyelamati desa atau kampung) dan *mambuang pasilih* (membuang sial) pada masyarakat Banjar yang mana tradisi tersebut biasanya dilakukan dengan menghadirkan sesajen sebagaimana yang tercantum dalam kitab *Tuhfah ar-Râgibîn*-nya.

Meskipun mungkin maksud awal metodologi pembelaan yang diinginkan al-Banjari adalah pembelaan terhadap tauhid dan kemudian tereduksi menjadi pembelaan terhadap aliran atau mazhab tertentu dan hal ini telah terjadi pada masa al-Banjari tersebut tetapi pada masa itu reduksi tersebut masih belum bisa dipersoalkan karena

⁷⁷Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, h. 178-179,199.

⁷⁸Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama*, h. 198-199, 201.

memang bagian dari yang tidak dan belum terpikirkan (*unthinkable* dan *not yet thought*).⁷⁹

Namun, karena sekarang akidah pada masyarakat Banjar bisa dibilang sudah cukup kuat serta pembelaan yang dilakukan terhadap mazhab tertentu itu secara historis telah menunjukkan sisi negatifnya serta tuntutan dan problema kondisi kontemporer yang jelas berbeda dengan kondisi kehidupan al-Banjari sekaligus dimungkinkannya untuk memikirkan hal tersebut (Yang terpikirkan/*thinkable*) maka tentunya diperlukan format kalam yang lebih aktual serta mampu membantu masyarakat Banjar untuk menjawab problema-problema kekinian mereka.

Untuk mewujudkan hal ini diperlukan keberanian untuk melakukan *systematic reconstruction* (rekonstruksi sistematis) -dalam bahasa Fazlurrahman- atau melakukan tahapan-tahapan yang lain yakni melakukan dekonstruksi atas pemikiran-pemikiran sebelumnya untuk selanjutnya melakukan rekonstruksi yang relevan dengan kebutuhan zaman. Tentunya rekonstruksi tersebut diarahkan untuk terbentuknya sistem kalam yang lebih “membumi” dalam arti agama betul-betul mampu mengakomodir hubungan Allah, manusia dan sekitarnya, karena dengan metodologi imani dan pembelaan al-Banjari dalam kalamnya tersebut telah melahirkan format kalam yang cenderung “melangit”, sebagaimana yang terjadi pada sistem kalam klasik lainnya.

Hal di atas dilakukan bukan berarti ingin menafikan segala pemikiran lama seperti kalam al-Banjari itu, karena bagaimana pun karya al-Banjari adalah juga bagian dari salah satu khazanah pemikiran masyarakat Banjar khususnya dan Islam pada umumnya, namun karena dalam perspektif kontemporer sistem kalam yang dikenalkan al-Banjari tersebut tidak relevan lagi untuk menjawab kebutuhan masa kini maka diperlukan pengembangan yang lebih kreatif sehingga ditemukan sistem kalam yang betul-betul relevan dengan kondisi kontemporer sedangkan khazanah intelektual masa lalu seperti karya kalam al-Banjari tersebut bisa dijadikan sebagai bahan perbandingan dalam rangka memperkaya visi penilaian dan pengembangan teologi di masa kini dan masa yang akan datang terutama bagi masyarakat Banjar, sesuai dengan apa yang sering digaungkan oleh Abdurrahman Wahid bahwa *al-muh{âfaz{ah ‘alâ al-qadîm as{-s{âlih{ wa al-akhz{ bi al-jadîd al-as{lah{* (memelihara apa yang datang dari masa lampau asalkan baik dan mengambil yang lebih baik dari apa yang terjadi).⁸⁰

Diharapkan nantinya dengan terbentuknya sistem atau format kalam yang lebih “membumi”, transformatif dan “revolusioner” dapat menghadirkan SDM (Sumber Daya Manusia) masyarakat Banjar yang dapat diandalkan dalam menjawab agenda problema-problema kehidupan masyarakat Banjar seperti adanya tatanan kota Banjar yang masih “acak-acakan”, problema alur Barito yang tak kunjung selesai, penembangan-penembangan dan penambang-penambang liar yang masih “gentayangan” dengan bebas, asap dari kebakaran hutan yang terlalu sering mengganggu negara tetangga, banjir yang terasa aneh bisa terjadi di daerah yang memiliki gelar “seribu sungai” ini dan masih banyak lagi problema lainnya. Dan penulis yakin kalau sistem kalam yang dibentuk nantinya dibarengi dengan metodologi yang mampu memberikan kesadaran pada semua masyarakat Banjar tentang luasnya makna ibadah yang tidak terbatas pada ritualistik formalistik saja, menumbuhkan etos kerja yang mantap serta bersikap lebih realistis terhadap kehidupan kemudian mau menggalang kepedulian terhadap problema-

⁷⁹Sebagaimana maklum bahwa Arkoun pernah menghadirkan tiga istilah berikut : “yang terpikirkan” (*le pensable/thinkable*) maksudnya adalah hal-hal yang mungkin umat Islam memikirkannya, yang demikian bisa dipikirkan, karena merupakan hal yang jelas atau boleh memikirkannya. “Yang tak terpikirkan” (*l’impense/unthinkable*) dan “yang belum terpikirkan” (*l’impensable/not yet thought*); kedua hal ini adalah hal-hal yang tidak mempunyai hubungan dan tidak saling terikatnya antara ajaran agama dengan praktek kehidupan sehari-hari, atau jauhnya aplikasi agama dari nilai dan norma transenden yang semestinya. Mohammed Arkoun, *Islam Kontemporer Menuju Dialog Antar Agama*, diterjemahkan oleh Ruslani (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2001), h. xiii.

⁸⁰Abdurrahman Wahid, “NU: Modernisasi Tumbuh dari Tradisionalisme”, *Kumpulan Kolom dan Artikel Abdurrahman Wahid Selama Era Lengser* (Yogyakarta : LkiS, 2002), h. 119.

problema di sekitarnya dan bekerja sama untuk mengatasinya maka kekayaan berlimpah yang dimiliki oleh daerah Banjar ini seperti hutan, tambang, kerajinan-kerajinan khas yang dimiliki hampir oleh masing-masing daerah di Kalimantan Selatan, sungai dan lain sebagainya akan dapat dikembangkan dan terselamatkan.⁸¹

KESIMPULAN

Berdasarkan hasil penelitian ini dengan memahami dan menganalisis karya-karya tulis Syekh Muhammad Ar syad al-Banjari dan sejarah kehidupannya, maka dapat disimpulkan bahwa nilai-nilai pendidikan agama islam dalam pemikiran Syekh Muhammad Ar syad al-Banjari sebagai berikut :

1. Kecendrungan metodologi yang terdapat pada pemikiran kalam al-banjari sebagai berikut :

a. Cara berfikir diatas dapat diidentifikasi dari seluruh urainnya dalam kitab tersebut .Awal tulisan sudah dibuka dengan pujian beruntun kepada tuhan dan Nabi Muhammad SAW beserta keluarga dan sahabat-sahabatnya ,dan uraian selanjutnya pun adalah penjelasan yang dianggap mampu dan relevan dalam upaya memperkokoh keagungan dan kemuliaan Allah dan utusan-nya serta keluarga dan sahabat utusan tersebut .

b. Hampir seluruh tulisan al-Banjari dalam *Tuhfah ar-Ragibin* itu bias dikatakan semacam upaya pembelaan terhadap aliran *Ahl Sunnh wa al-jama'ah*, baik dalam *Ahl Sunnh wa al-jama'ah* sebagai aliran teologi yang mencakup Asyari'ah dan Maturidiyah maupun juga *Ahl Sunnh wa al-jama'ah* dalam arti konteks keindonesiaan yang biasanya mencakup tiga hal yakni beraliran teologi Asyari'ah dan Maturidiyah ,tasawufnya beraliran junaid serta fiqihnya beraliran empat mazhab namun lebih fokus kepada Imam Syafi'i.

c. Pendidikan aqidah ,nilai-nilai pendidikan aqidah yang ditanamkan oleh Arsyad dengan mengutamakan pendidikan aqidah dalam mengajarkan agama islam,dengan menulis Risalah Ushuluddin dan Tuhfaturragibin kemudian baru kitab fiqih seperti Luqatahal Al-'Ajlal dan sabilal al-muhtadin. Pendidikan aqidah yang diajarkannya adalah semua komponen yang terdapat pada rukun iman, dimulai dari hakikat iman itu sendiri ,dan selanjutnya dijelaskan mengenai iman kepada Allah Swt.Iman kepada malaikat ,iman kepada kitab Allah,Iman kepada Rasul,iman kepada Hari Akhir dan iman kepada Qadla dan Qadhar. Penguatan nilai pendidikan yang diajarkan Arsyad dalam menyikapi takdir baik dan takdir buruk dengan tidak melibatkan sebuah prosesi *membuang pesilih* dan *menyanggar*,yakni menyakini adanya keterlibatan penentuan selain Allah dalam segala kehendak-Nya

2. Nilai-nilai pendidikan agama islam dalam pemikiran Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari

a. Tujuan pendidikan Agama Islam adalah tujuan pendidikan dunia akhirat dan peningkatan kemasyarakatan, Arsyad memandang bahwa tujuan pendidikan untuk menjadikan manusia beriman,berilmu dan beramal, memberikan kesempatan pada setiap manusia daapat melakukan aktivitas dalam kehidupan secara aturan agama. Keseimbangan pendidikan aqidah dan pendidikan syariah yang sesuai dengan perintah Allah Swt, yang berimplikasi terhadap tingkah laku seseorang yang tertanam dalam jiwa sebagai bentuk kepribadian akhlaq terpuji , dan tujuan pendidika untuk membangun dan membina masyarakat ketaraf kehidupan yang lebih baik.

b. Kurikulum Pendidikan Agama Islam adalah materi Al-Qur'an , Hadist,Fiqih , Tauhid ,Akhlaq, Bahasa Arab, Tarikh(sejarah islam).

c. Pendidik dan anak didik dalam pandangan Arsyad,pendidik sebagai pengajar memberitahukan kepada anak didik apa yang baik dan buruk ,apa yang benar dan apa yang salah sifat pendidik menjadi teladan bagi anak didik,dengan perkataan lemah

⁸¹Sebagian dari kekayaan yang ada di daerah Kalimantan Selatan ini bisa dilihat pembahasannya pada Bab II, terutama pada sub judul "Situasi Sosial-Ekonomi".

lembut, rendah hati, memiliki akhlaq yang menjadi teladan dan patuh melaksanakan syariat agama islam dan anak didik adalah seseorang yang belajar dalam proses pertumbuhan dan pengembangan dalam diri anak , Anak didik adalah manusia yang dalam dirinya memerlukan pengetahuan dari pihak lain untuk menjalankan kehidupannya .Anak didik ditempatkan dalam diri seseorang yang ingin terus mengetahui tentang hal yang belum dipelajari dan mau bertanya untuk memperoleh ilmu .

d. Nilai pendidikan syariah dalam pandangan Arsyad dengan mengikrarkan dua kalimat syahadat bagi manusia melakukan hukum islam didunia. Nilai-nilai pendidikan syariah terlihat dalam kepribadian Arsyad yang taat dalam beribadah ,menjalankan semua perintah agama islam serta mengajarkan semua ilmu yang telah diperolehnya dengan mendakwahkan islam dengan menyesuaikan dan memperhatikan kondisi dan situasi lingkungan masyarakatnya dimasa itu.

Arsyad menjelaskan pendidikan syariah kedalam semua

Komponen yang terdapat dalam rukun Islam, yakni ibadah shalat,

Ibadah zakat, ibadah puasa, ibadah haji dan syariah mu'amalah yang mencakup hubungan manusia dengan manusia secara individu maupun sosial.

e.Nilai pendidikan ahlak yang diajarkan Arsyad secara langsung melalui kepribadiannya yang luhur, dengan sifat tawadu' yang dimilikinya melahirkan sifat sifat yang baik, mampu menjadi panutan dimasanya hingga sekarang. Nilai pendidikan ahlak dalam pandangan Arsyad di antaranya adalah Iman, Ihsan, Taqwa, Ikhlas, Tawakkal Syukur, dan taubat.

Dilanjutkan dengan akhlak kepada diri sendiri dan orang lain yang meliputi sifat dan sikap silaturrahi, persaudaran, persamaan, adil, baik sangka, rendah hati, dapat dipercaya, hemat, tolong menolong, berbakti kepada orng tua, peduli terhadap perempuan. Sikap beliau terhadap lingkungan sosial masyarakat dengan mengelola pertanian dan perkebunan yang dapat membantu masyarakat lebih sejahtera, dan pembuata irigasi yang mngairi prtanian membantu perekonomian masyarakat Banjar semakin meningkat, sehingga melahirkan sikap kerja sama dan gotong royong dilingkungan masyarakat Banjar .

3. Upaya Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari menanamkan nilai-nilai pendidikan agama islam

a. Pendekatan yang dilakukan Arsyad dan menanamkan nilai-nilai pendidikan agama islam adalah :

1) Pendekatan pengembangan rasional yang difokuskan untuk memberikan peranan akal, pendekatan ini dilakukan dengan memberikan materi secara logika yang dapat diterima dimasyarakat. Pendekatan ini dilakukan Arsyad melalui perilaku dalam dirinya yang mencerminkan nilai-nilai ilahiyah dan insaniyah.

2) Pendekatan klarifikasi nilai, dengan membantu peserta didik untuk menentukan nilai yang akan dipilihnya. Dimasa Arsyad masyarakat masih ada yang menerapkan nilai-nilai adat istiadat yang telah ada dengan menyakini amalan orang tatauha bahari (kegiatan orang tua dahulu) dan beliau memberikan pemahaman akan nilai yang benar dan nilai yang salah.

3) Pendekatan kognitif, dengan memfokuskan dan menekankan pada aspek kognitif dan perkembangannya bagi peserta didik, upaya ini dilakukan Arsyad dengan memberikan pengajaran materi-materi agama islam agar memperkaya pengetahuan masyarakat dimasa itu . Arsyad menggunakan pendekatan ini dengan menimbang dan melihat situasi dan kondisi masyarakat di masa itu.

DAFTAR PUSTAKA

Abbas, Siradjuddin, *Sedjarah & Keagungan Madzhab Sjafi'i*, Djakarta, Pustaka Tarbijah, 1972.

-----, *I'tiqad Ahlussunnah wal-Djama'ah*, Djakarta, Pustaka Tarbijah, 1971.

- , *Thabaqât asy-Syâfi'iyah : Ulama Syafi'i & Kitab-Kitabnya Dari Abad ke Abad*, Jakarta, Pustaka Tarbiyah, 1975.
- Abdullah, H. W. Shagir, *Syeikh Muhammad Arsyad al-Banjari Pengarang Sabilal Muhtadin*, Kuala Lumpur, Khazanah Fataniah, 1990.
- , *Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari, Matahari Islam*, Pontianak, Yayasan Pendidikan & Dakwah al-Fatanah, 1983.
- Abdur Rasyid Banjar, *Ini Kitab Parukunan Besar Melayu*, t.t., Dua Tiga, t.th.
- Abdurrahman, "Studi Tentang Undang-Undang Sultan Adam 1835 (Suatu Tinjauan Tentang Perkembangan Hukum Dalam Masyarakat dan Kerajaan Banjar Pada Pertengahan Abad ke-19)", *Laporan Penelitian*, Banjarmasin, Perpustakaan Universitas Lambung Mangkurat, 1989.
- , "Syeikh Muhammad Arsyad al-Banjari : Sebuah Refleksi Proses Islamisasi Masyarakat Banjar", *Makalah disampaikan dalam diskusi "Kelompok Cendekiawan Muslim" Banjarmasin*, Juli 1988.
- , "Kerangka Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari dalam Bidang Hukum", *Makalah*, 1988.
- Ahmad bin Hanbal, *Musnad al-Imâm Ahmad Ibn Hanbal*, Juz II, Beirut, Dar al-Fikr, t.th.
- , *al-Musnad*, Jilid I, Beirut, Dar al-Fikr, t.th.
- al-Asqalani, Ibn Hajar, *Fath al-Bârî*, Juz XVII, Beirut, Dar Ihya at-Turast al-Araby, t.th.
- al-Baghdadi, *Kitâb Usûl ad-Dîn*, Beirut, Dar al-Afaq al-Jadidah, 1981.
- al-Ghazali, Abu Hamid, *Ih{ya Ulûm ad-Dîn*, Juz II, Beirut, Dar al-Fikr, 1980.
- Amin, Nasihun, "Teologi Pembebasan Islam Sebagai Alternatif", *Tesis*, Yogyakarta, Perpustakaan Pasca Sarjana UIN SUKA, 2000.
- Anonim, *Silsilah Siti Fatimah*, Salatiga, t.p., 1992.
- Arkoun, Mohammed, "Metode Kritik Akal Islam", wawancara Hashem Shaleh dengan Mohammed Arkoun dalam *al-Fikr al-Islâm: Naqd wa Ijtihâd*, terj. Ulil Abshar Abdalla dalam *Jurnal Ulumul Qur'an*, No. 5 dan 6, 1994.
- , *Islam Kontemporer Menuju Dialog Antar Agama*, diterjemahkan oleh Ruslani, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2001.
- Arsyad bin Abdullah al-Banjari, Syekh Muhammad, *Kitab Tuh{fah ar-Râgibîn*, Martapura, YAPIDA, 2000.
- , *Sabilal Muhtadin*, terj. Asywadie Syukur, Surabaya, PT Bina Ilmu, 1987.
- 'Athiyyah, 'Izzit Ali, *al-Bid'ah : Tah{dîduhâ wa Mauqif al-Islâm minhâ*, Beirut, Dar al-Kitab al-Araby, t.th.

- Azhari dan Abdul Mu'in Saleh (ed.), *Munthaha, Islam Indonesia Menatap Masa Depan*, Jakarta, P3M, 1989.
- Aziddin, Yustan, *Sejarah Perlawanan Terhadap Imperialisme dan Kolonialisme di Kalimantan Selatan*, Jakarta, Dep P&K, 1983.
- Azra, Azyumardi, *Jaringan Ulama*, Bandung, Mizan, 1994.
- Badawi, Abdurrahman, *Mazlâhib al-Islâmiyyîn*, Jilid I, Beirut, Dar al-'Ilm wa al-Malayyin, 1971.
- Bagus, Lorens, "Filsafat", *Kamus Filsafat*, Jakarta, PT. Gramedia, 1996.
- Bakker dan Charis Zubair, Anton, *Metodologi Penelitian Filsafat*, Yogyakarta, Kanisius, 1990.
- Basuni, Ahmad, *Djiwa Yang Besar Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari*, Bandung, Pustaka Galunggung, 1971.
- , *Nur Islam di Kalimantan Selatan: Sejarah Masuknya Islam di Kalimantan*, Surabaya, PT Bina Ilmu, 1986.
- Buchari, Machmud, *Sabilal Muhtadin*, Bandung, Seni Budaya Offset, 1980. Bondan, Amir Hasan Kiai, *Suluh Sejarah Kalimantan*, Banjarmasin, MAI Fajar, 1953.
- Daud, Alfani, *Islam dan Masyarakat Banjar Deskripsi dan Analisa Masyarakat Banjar*, Jakarta, PT. RajaGrafindo Persada, 1997.
- Daudi, Abu, *Maulana Syeikh Muhammad Arsyad Al-Banjari*, Martapura, Sullam al-Ulum, 1996.
- , *Maulana Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari (Tuan Haji Besar)*, Banjarmasin, Sullamul Ulum, 1980.
- , "Riwayat Hidup Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari", *Makalah Pada Seminar Internasional Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari*, Banjarmasin 4-5 Oktober 2003.
- Daudy, Ahmad, "Falsafah Mistik Syekh Hamzah Fansuri dalam Sangahan Syekh Nuruddin Ar-Raniy", *Al-Jami'ah*, No. 27, 1982.
- Deni S, "Melihat Kampung Melayu dan Dalam Pagar (1) kampung ulama besar yang tidak diperhatikan", *Radar Banjar*, Rabu 24 September 2003.
- el-Muhammady, Muhammad Uthman, "Pendidikan dan Dakwah Oleh Syaikh Muhammad Arsyad Al-Banjari Rahimahullah Ta'ala", *Makalah Pada Seminar Internasional*, Banjarmasin 4 - 5 Oktober 2003.
- Fadzil, Siddiq, "Akal Budi Ilmuwan Melayu Tradisional: Mengapresiasi kecendekiawanan Sheikh Muhammad Arsyad al-Banjari", *Makalah Seminar Internasional*, Banjarmasin 4-5 Oktober 2003.

- Faridah. HJ, "Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari: Pemikiran Dan Pengaruhnya Terhadap Masyarakat Kalimantan Selatan", *Skripsi*, Yogyakarta, Perpustakaan IAIN Sunan Kalijaga, 1999.
- Ghufron, M., "Kalam Antroposentris Hassan Hanafi", *Tesis*, Yogyakarta, Perpustakaan Pasca Sarjana IAIN Sunan Kalijaga, 2003.
- Haira dan Abdul Wahid HK, Syarbaini, "Menapaki Kebesaran Syekh Arsyad Al-Banjari, *Banjarmasin Post*, 9 Desember 1988.
- Halidi, Yusuf, *Ulama Besar Kalimantan Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari*, Surabaya, PT. Bina Ilmu, 1986.
- Hanafi, Hassan, *Dari Akidah ke Revolusi*, terj. Asep Usman Ismail *et al.*, Jakarta, Paramadina, 2003.
- , *Min al-'Aqîdah ilâ as\ -S/aurah*, Kairo, Maktabah Madbuli, 1998, Vol. 1.
- Hapip, Abdul Djebar, *Kamus Banjar Indonesia*, Banjarmasin Post Group, PT. Grafika Wangi Kalimantan, 1997.
- Haries, Akhmad, "Ijtihad Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari Tentang Pelaksanaan Salat Berjama'ah", *Skripsi*, Yogyakarta, Perpustakaan IAIN Sunan Kalijaga, 1998.
- Hasan, Ahmad Rifa'i, *Warisan Intelektual Islam Indonesia Telaah Atas Karya-karya Klasik*, Bandung, Mizan, 1990.
- Hidayat, Komaruddin, *Memahami Bahasa Agama : Sebuah Kajian Hermeneutik*, Jakarta, Paramadina, 1996.
- <http://www.kompas.com/berita-terbaru/0203/14/headline/039.htm>
- <http://www.radarbanjar.com/berita/index.asp?Berita=Martapura&id=27295>.
- Humaidy, "Syekh al-Banjari & Pendidikan Islam di Kalimantan Selatan", dalam *Jurnal Kebudayaan Kandil*, edisi 3, Tahun I, Desember 2003.
- , "Tragedi Datu Abulung: Manipulasi Kuasa atas Agama", *Jurnal Kebudayaan Kandil*, edisi 3, Tahun I, Desember 2003.
- , "Peran Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari dalam Pembaharuan Pendidikan Islam di Kalimantan Selatan Penghujung Abad XVIII", *Tesis*, Yogyakarta, Perpustakaan IAIN Sunan Kalijaga, 2004.
- Irfan Islami, Moch., "Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari Tentang Zakat (studi terhadap kitab Sabil al-Muhtadin)", *Skripsi*, Yogyakarta, Perpustakaan IAIN Sunan Kalijaga, 1998.
- Iskandar, Nur, "Teologi Alternatif Memandu Pemikiran al-Asy'ari dan al-Maturidi", dalam M. Masyhur Amin (ed.), *Teologi Pembangunan*, Yogyakarta, LKPSM NU DIY, 1989.
- Jahja, M. Zurkani, "Pemikiran Muhammad Arsyad al-Banjari di Bidang Teologi dan Tasawuf", *Makalah*, Banjarmasin 4-5 Oktober 2003.

- Jaiz, Amin, *Masalah Mistik Tasawuf dan Kebathinan*, Bandung, al-Ma'arif, 1980. Nasution, Harun, *Filsafat dan Misticisme Dalam Islam*, Jakarta, Bulan Bintang, 1973.
- Kuntowijoyo, *Paradigma Islam Interpretasi untuk Aksi*, Bandung, Mizan,.
- Kutoyo & Sri Sutjianingsih (ed.), Sutrisno, *Sejarah Dakwah Kal-Sel*, Jakarta, Pusat Penelitian Sejarah dan Budaya, Dep. P & K, 1977/1978.
- Leirissa, *Sejarah Sosial Daerah Kalimantan Selatan*, Jakarta, Dep. P&K, 1984.
- Leur, Van, *Indonesia Trade Society The Hague*, Bandung, W. Van Hoeve Ltd, 1985.
- Machasin, *Islam Teologi Aplikatif*, Yogyakarta, Pustaka Alif, 2003.
- Majah, Ibnu, *Sunan Ibn Mâjah*, Juz II, Beirut, Dar al-Fikr, 1995.
- Maksum, Nur, "Umat Islam di Kalimantan Selatan; Dari Masuk Islam Hingga Munculnya Gerakan Islam Modern", *Diktat*, Banjarmasin, Fakultas Syaria'ah IAIN Antasari, 1987.
- Mansur, Laily, "Kitab ad-Durrun Nafis Tinjauan Atas Suatu Ajaran Tasawuf", *Skripsi*, Banjarmasin, Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari, 1981.
- Mansur, Muhammad, "Kritik Hassan Hanafi Atas Pemikiran Kalam Klasik", *Laporan Penelitian Individual*, Yogyakarta, Perpustakaan Pasca Sarjana UIN, 1999/2000.
- Massignon, Louis, *al-Hallaj Sang Sufi Syahid*, Yogyakarta, Fajar Pustaka Baru, 2000.
- Muhammad bin Abdul Karim asy-Syahrastani, *Kitâb al-Milal an-Nihâl*, t.t., al-Azhar, t.th.
- Nafis, Muhammad, *Permata yang Indah*, terj. Haderanie HN, Surabaya, Amin Surabaya, t.th.
- Najib, et.al. (ed.), Moh., *Demokrasi dalam Perspektif Budaya Nusantara*, Yogyakarta, LKPSMNU, 1996.
- Nasar bin Abdul Wahhab bin Ali bin Abdul Kafy asy-Subky, Tajuddin Abi, *Thabaqât asy-Syâfi'iyah al-Kubrâ*, Mesir, 'Isya al-Baby al-Halby, 1964.
- Nawawi, Ramli, "Perkembangan Islam di Kalimantan Selatan Sampai Akhir Abad ke-18", *Makalah*, 1981.
- , "Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari Penyebar Ahlussunnah wal Jamaah Pada Abad ke - 18 di Kalimantan Selatan", *Skripsi*, Banjarmasin, Perpustakaan Universitas Lambung Mangkurat, 1977.
- Noor, Irfan, "Agama sebagai Universum Simbolik Menurut Peter L. Berger", *Tesis*, Yogyakarta, Perpustakaan UGM, 2000.
- Peliput, Tim, "Saudagar Banjar Tinggal Kenangan", *Banjarmasin Post*, 24 Januari 1998.
- Peneliti, Tim, "Pemikiran - Pemikiran Keagamaan Syeikh Muhammad al-Banjari", *Laporan Penelitian*, Banjarmasin, 1988/1989.

- Purwadi, *Jalan Cinta Syekh Siti Jenar*, Yogyakarta, Diva Press, 2004.
- Quzwain, Muhammad Chatib, "Tasawuf 'Abd as-Samad al-Palimbani", *Disertasi*, Jakarta, IAIN Syarif Hidayatullah, 1983.
- Ramly, Andi Muawiyah, *Peta Pemikiran Karl Marx: Materialisme Dialektis dan Materialisme Historis*, Yogyakarta, Lkis, 2000.
- Ras, J. J., *Hikajat Bandjar: a Study in Malay Historiography*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1968.
- Ridwan, A. H., *Reformasi Intelektual Islam*, Yogyakarta, ITTAQA Press, 1998.
- Roya, "Syurgi Muhammad Arsyad Al-Banjari Tokoh Ulama Besar Kerajaan Banjar Kalimantan", *Pembimbing*, No. 27, 1979.
- Saleh, Idwar, *Adat Istiadat Daerah Kalimantan Selatan*, Jakarta, Dep P&K, 1977.
- , *Sejarah Daerah Kalimantan Selatan*, Jakarta, P&K, 1977.
- , *Sekilas Mengenai Daerah Banjar dan Kebudayaan Sungainya*, Banjarmasin, P & K Kal-Sel, 1974.
- Shinn, Roger L., *New Directions in Theology Today, Volume VI Man: The New Humanism*, Philadelphia, The Westminster, t.t.
- Siddiq, Abdurrahman, *Syajarah al-Arsyadiyah*, Singapura, Matba'ah Ahmadiyah, 1931.
- Siti Zalikhah Md Nor, "Sumbangan dan Pengaruh Shaykh Muhammad Arshad al-Banjariy dalam Bidang Fiqh di Alam Melayu", *Makalah Seminar Internasional*, Banjarmasin 4-5 Oktober 2003.
- Suhartono, *Apanage dan Bekal Perubahan Sosial di Pedesaan Surakarta 1830-1920*, Yogyakarta, Tiara Wacana, 1991.
- Sumaryono, E., *Hermeneutik Sebuah Metode Filsafat*, Yogyakarta, Kanisius, 1996.
- Suseno, Franz Magnis, *Pemikiran Karl Marx: Dari Sosialisme Utopis ke Perselisihan Revisionisme*, Jakarta, PT. Gramedia, 1999.
- Syamsuddin, Helius, *Pegustian dan Temanggung*, Jakarta, Balai Pustaka, 2001.
- Syukur, Aswyadie, *Ilmu Tasawuf*, Jilid 2, Surabaya, Bina Ilmu, 1978.
- , "Kesultanan Banjar, semenjak Suriansyah sampai Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari", *Banjarmasin post*, 18 Nopember 1988.
- , "Telaah Khusus Terhadap Kitab "Sabilal Muhtadin" Karya Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari", *Makalah Seminar Internasional*, Banjarmasin 4-5 Oktober 2003.
- Thabanah, Badawi, *Ih{ya Ulûm ad-Dîn li al-Ghazâlî*, Juz I, Mesir, al-Bab al-Halabi wa Syurkah, t.th.

- Turmudzi, *Sunan at-Turmuzî*, Juz IV, Beirut, Dar al-Fikr, 1994.
- Usman, A. Gazali, "Sistem Politik dan Pemerintahan dalam Perjalan Sejarah Masyarakat Banjar", *Makalah Pada Seminar Nilai Budaya Masyarakat Banjar*, Banjarmasin, Perpustakaan Universitas Lambung Mangkurat, 1985.
- Usman, A. Gazali, *Kerajaan Banjar Sejarah Perkembangan Politik Ekonomi Perdagangan Dan Agama Islam*, Banjarmasin, Lambung Mangkurat University Press, 1998.
- Wahid, Abdurrahman, "NU: Modernisasi Tumbuh dari Tradisionalisme", *Kumpulan Kolom dan Artikel Abdurrahman Wahid Selama Era Lengser*, Yogyakarta, LkiS, 2002.
- Wensinck, A. J., *al-Mu'jam al-Mufahras li alfâz{ al-Hadîs} an-Nabawî*, Juz V, Leiden, E. J. Brill, 1943.
- Yusran, "Study Tentang Risalah Tuhfatur Raghabin", *Skripsi*, Banjarmasin, Perpustakaan Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari, 1988.
- Zamzam, Zafry, *Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari Ulama Besar Juru Dakwah*, Banjarmasin, Karya 1979.
- Zawawi et al., A. Samad, "Kesultanan Banjar", *Ensiklopedi Islam*, Jakarta, CV. Anda Utama, 1992.
- Zuhri, Saifuddin, *Sejarah Kebangkitan Islam dan Perkembangannya di Indonesia*, Bandung, PT. al-Ma'arif, 1981.

Copyright Holder :

© Ahmad Tamyiz, Subandi, Kharis Fadillah, Hendrayani (2021)

First Publication Right :

© Bulletin of Pedagogical Research

This article is under:

CC BY SA