

VISI SPIRITUAL MASYARAKAT BANJAR

Irfan Noor^{*}

ABSTRACT

This article aims to explain the influences of sufism on Banjarese culture. The description is regarded important owing to the fact that first arrival of Islam in this region in 16th century can be not separated from the role of sufism and sufi orders in Islamic intellectual discourses in Indonesia commonly. The existence of Islam, therefore, as ethnic identity of this society necessarily was coloured of sufism in its character. This article concludes that the influences of sufism on Banjarese culture were reflected in social attitudes towards traditional ceremonies and social costumes based on religious spiritual background.

Kata kunci : Influences of Sufism, Banjarese culture, traditional ceremonies, dan social costumes

Pendahuluan

Kehadiran ajaran tasawuf berikut lembaga-lembaga tarekatnya di Indonesia, sama tuanya dengan kehadiran Islam itu sendiri sebagai agama yang masuk ke kawasan ini. Oleh karenanya, bukanlah suatu kebetulan jika kerajaan-kerajaan di Nusantara menerima Islam sebagai agama baru mereka seiring dengan diwarnainya Islam dengan ajaran tasawuf *wahdat al-wujûd* dan tarekat-tarekat.¹ Walaupun dalam proses Islamisasi itu ajaran tasawuf kadang-kadang sangat jauh berubah akibat proses penyesuaian dengan kebutuhan lokal,²

^{*} Irfan Noor adalah Ketua Program Studi Filsafat Islam Pascasarjana IAIN Antasari Banjarmasin.

¹ Menurut Martin van Bruinessen, karya sejarah *legendaries* seperti *Sejarah Melayu* dan *Babad Tanah Jawi* menunjukkan bahwa raja-raja sangat tertarik kepada ajaran tasawuf dan mempunyai penasehat yang ahli tasawuf. Lihat Martin van Bruinessen, "Tarekat dan Politik: Amalan untuk Dunia atau Akhirat ?", dalam *Jurnal Pesantren*, No. 1/Vol. IX/1992, (Jakarta: P3M, 1992), hlm. 8.

² Menurut Martin van Bruinessen juga bahwa bentuk perubahan itu bisa dilihat dari penerapan tujuan amalan tarekat – *dzikir, wirid, râtib* dan sebagainya – yang berubah fungsi menjadi sarana memperoleh kemampuan supranatural – kesaktian, kekebalan, kedigijayaan,

namun dapat dipastikan tradisi tasawuf telah menanamkan akar yang fundamental bagi pembentukan karakter dan mentalitas kehidupan sosial masyarakat Islam di Indonesia.³

Dari sekian banyak tarekat yang ada di seluruh dunia, hanya beberapa tarekat yang bisa masuk dan berkembang di Indonesia. Beberapa tarekat yang masuk dan berkembang di Indonesia sejak abad ke-16 atau abad ke-17 hingga abad ke-19 di antaranya adalah Qâdiriyah, Syattâriyah, Naqsyabandiyah, Khalwâtîyah, Sammâniyah, dan 'Alawiyah. Sementara pada periode berikutnya, yakni awal abad ke-20, masuk dan berkembangnya tarekat Tijâniyah yang dibawa oleh para jamaah haji Indonesia.⁴

Salah satu bentuk pengaruh tarekat-tarekat tersebut di kalangan masyarakat Indonesia adalah jasanya dalam membangun "sistem sosial organik" yang cukup kuat. Oleh karena itu, seiring dengan proses kolonisasi atas Indonesia yang dimulai sejak abad ke-16 oleh penjajah Belanda dan mencapai puncaknya sekitar tahun 1830-an, maka sistem sosial organik yang dihasilkan dari penyebaran tarekat di tanah air ini mampu berperan sebagai "sistem religio-politik" yang melahirkan gerakan sosial antikolonialisme di berbagai daerah di tanah air.

Jika kemudian refleksi tentang pengaruh tasawuf dan tarekat tersebut diletakkan dalam konteks perjalanan Islam di ranah (*domain*) lokal masyarakat Banjar, maka problem yang perlu ditelusuri dengan seksama adalah bagaimana bentuk kristalisasi pengaruh tersebut dalam struktur budaya masyarakat tersebut. Hal ini mengingatkan *locus* identifikasi sosial masyarakat Banjar secara kultural adalah Islam. Muara dari pemahaman tentang pengaruh Islam sufistik dalam struktur budaya ini, tentunya, bisa memberi arah dalam melihat kecenderungan perilaku sosial masyarakat Banjar secara menyeluruh.

kanuragan dan segala ilmu gaib lainnya, sehingga kadang-kadang sulit untuk membedakan antara tasawuf dan magi. Bahkan ajaran tasawufnya sendiri pun berubah tujuan menjadi pengganti legitimasi sistem politik pra-Islam. Ini barangkali, menurut Bruinessen, merupakan contoh yang paling ekstrem dari "pribumisasi" ajaran tasawuf di Indonesia. Lihat *Ibid*, hlm. 8-9.

³ Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*, (Jakarta: LP3ES, 1983), hlm. 140.

⁴ Ajid Thohir, *Gerakan Politik Kaum Tarekat; Telaah Historis Gerakan Politik Antikolonialisme Tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyah di Pulau Jawa*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 2002), hlm. 27-28.

Asal-usul Masyarakat Banjar

Membahas apa pengaruh tasawuf terhadap masyarakat Banjar, pada dasarnya, menelusuri endapan-endapan makna yang menjadi bingkai dasar bagi suatu struktur bangunan budaya yang menopang eksistensi masyarakat tersebut. Oleh karena itu, mau tidak mau, penelusuran ini harus dimulai dari upaya mengungkap secara lebih jauh unsur-unsur awal pembentukan masyarakat yang sedang dijadikan objek kajian ini.

Berbicara tentang unsur-unsur awal pembentukan masyarakat Banjar pada dasarnya berbicara tentang pecahan sukubangsa Melayu, yang sekitar lebih dari seribu tahun yang lalu, bermigrasi secara besar-besaran ke kawasan ini dari Sumatera atau sekitarnya. Peristiwa perpindahan besar-besaran sukubangsa Melayu ini, yang belakangan menjadi inti nenek moyang sukubangsa Banjar, diperkirakan terjadi pada zaman Sriwijaya atau sebelumnya.⁵ Imigrasi besar-besaran dari sukubangsa Melayu ini kemungkinan sekali tidak terjadi dalam satu gelombang sekaligus. Menurut asumsi Alfani Daud, kemungkinan sekali suku Dayak Bukit yang sekarang ini mendiami Pegunungan Meratus adalah sisa-sisa dari imigran-imigran Melayu gelombang yang pertama yang terdesak oleh kelompok-kelompok imigran yang datang belakangan. Diperkirakan bahwa imigran-imigran Melayu yang datang belakanganlah yang menjadi kelompok inti terbentuknya sukubangsa Banjar.⁶

Meskipun kelompok inti terbentuknya sukubangsa Banjar dapat dikembalikan pada kelompok imigran Melayu, namun demikian proses terbentuknya masyarakat Banjar yang mendukung kebudayaannya sendiri amatlah panjang. Proses ini sering dikaitkan oleh para ahli dengan perjalanan terbentuknya pusat-pusat kekuasaan di kawasan ini yang belakangan dipersatukan dalam sebuah pusat kekuasaan yang meliputi pusat-pusat kekuasaan kecil-kecil tadi.⁷ Perjalanan terbentuknya sebuah pusat kekuasaan yang bersifat dominan itulah nantinya yang akan menjadi cikal bakal Kerajaan Banjar sebagai dasar utama pembentukan masyarakat Banjar itu sendiri.⁸

⁵ Alfani Daud, *Islam dan Masyarakat Banjar; Deskripsi dan Analisa Kebudayaan Banjar*, (Jakarta: Rajawali Press, 1997), hlm.31.

⁶ Alfani Daud, *Islam dan Masyarakat Banjar; ...*, hlm.25.

⁷ J. J. Ras, *Hikajat Banjar: A Study in Malay Historiography*, (The Hague: Martinus Nijhoff, 1968), hlm. 240

⁸ J. J. Ras, *Hikajat Banjar...*, hlm. 24.

Minimnya data yang menerangkan perjalanan awal terbentuknya pusat-pusat kekuasaan di kawasan ini, setelah datangnya gelombang imigran dari sukubangsa Melayu itu, merupakan kesulitan tersendiri bagi para ahli untuk melacak kembali pusat-pusat kekuasaan awal di kawasan ini. Satu-satunya keterangan yang ditulis oleh J. J. Ras dalam *Hikajat Banjar* memberi informasi kecil tentang keberadaan pusat kekuasaan tertua di kawasan ini, yakni Tanjungpura atau Tanjungpuri yang berlokasi di Tanjung ibu kota kabupaten Tabalong sekarang. Kerajaan ini merupakan pusat kekuasaan orang-orang migrasi Melayu-Sriwijaya yang berdiri sekitar abad ke-12 dengan unsur kebudayaan Melayu-Budha yang sangat kental.⁹

Keterangan yang agak terperinci hanya bisa diperoleh berkaitan dengan pusat kekuasaan yang dibangun belakangan. Adapun terbentuknya pusat kekuasaan yang dibangun belakangan di kawasan ini bermula dari kedatangan rombongan imigran Kalingga, suatu daerah di Jawa Timur. Kemungkinan besar arus pengungsian ini terjadi pada masa kekacauan peralihan kekuasaan kepada Majapahit yang terjadi sekitar tahun 1300 M. Rombongan imigran dari Kalingga ini menetap di suatu daerah pertemuan sungai Amandit dan sungai Negara. Adapun pembentukan pusat kekuasaannya sendiri di kawasan ini terjadi ketika Empu Jatmika, pimpinan rombongan imigran tersebut, dirajakan oleh pengikutnya. Kawasan yang menjadi tempatnya berkuasa itu kemudian diberi nama Negara Dipa, yang berarti “Negeri di seberang sana”.¹⁰ Namun tidak lama kemudian Empu Jatmika memindahkan pusat kekuasaannya lebih ke pedalaman, yakni ke daerah Amuntai dengan mendirikan Candi Agung. Kemungkinan besar Empu Jatmika hanya menjadikan tempat pertama itu sebagai Bandar Pelabuhan untuk menopang keberadaan Kerajaan Negara Dipa.

Dengan berdirinya Kerajaan Negara Dipa sekitar abad ke-13 di Amuntai ini, maka Kerajaan ini bisa dianggap sebagai kerajaan Hindu pertama di Kalimantan Selatan dan merupakan pendahulu dari terbentuknya kerajaan Banjar.¹¹ Bahkan berdirinya Kerajaan ini juga merefleksikan adanya unsur yang sangat dominan dalam masyarakat Banjar, yakni unsur Jawa. Unsur Jawa ini tidak hanya terrefleksi dalam pengaruhnya atas adat istiadat dan bahasa

⁹ J. J. Ras, *Hikajat Banjar...*, hlm. 191.

¹⁰ Muhammad Idwar Saleh, *Pergeseran Budaya dalam Perjalanan Sejarah Masyarakat Banjar*, (Makalah Seminar “Sistem Nilai Budaya Masyarakat Banjar dan Pembangunan” yang diselenggarakan oleh IAIN Antasari pada tanggal 28-30 Januari 1985 di Banjarmasin), hlm. 10.

¹¹ A. Gazali Usman, *Kerajaan Banjar: Sejarah Perkembangan Politik, Ekonomi Perdagangan, dan Agama Islam*, (Banjarmasin: Lambung Mangkurat University Press, 1998), hlm. 2.

Keraton, tetapi juga ditemukan dalam adat istiadat dan banyak kosa kata pada kehidupan sehari-hari masyarakat Banjar.¹²

Seiring dengan perubahan geomorfologi umumnya kawasan yang dulunya merupakan teluk raksasa, maka terbentuknya delta-delta baru di daerah ini menyebabkan laut semakin menjauh mundur dari wilayah utara (Tanjung) ke wilayah bagian selatan (Amuntai, Barabai, Kandangan, Martapura). Perubahan geomorfologi ini berdampak pada keharusan para penguasa di daerah ini untuk melakukan pemindahan pusat kekuasaan mereka yang banyak bertopang pada keberadaan bandar pelabuhan.¹³ Oleh karena itulah, atas dasar alasan untuk mendekati laut, pusat pemerintahan Kerajaan Negara Dipa pun akhirnya dipindahkan ke wilayah yang terletak di sekitar Margasari, kabupaten Tapin sekarang. Belakangan Kerajaan pindahan ini menjadi Kerajaan Negara Daha yang berkuasa sampai kurun waktu tahun 1400-an dengan Candi Laras sebagai peninggalannya.¹⁴

Dari kehadiran dua pusat kekuasaan ini, masyarakat Banjar dengan demikian antara tahun 1300-1400, telah memperoleh banyak pengaruh Hindu yang bercampur dengan unsur Jawa, yakni dengan pengaruh Kerajaan Majapahit.¹⁵ Bahkan sejak tahun 1365 Kerajaan Negara Daha merupakan daerah taklukan Majapahit, sehingga memungkinkan terjadinya dominasi politik, ekonomi, dan budaya atas masyarakat Banjar dalam waktu yang sangat lama.¹⁶ Begitu berpengaruhnya Majapahit bagi kalangan masyarakat Banjar pada masa Kerajaan Negara Daha hingga muncul ungkapan “Jangan meniru adat istiadat bangsa lain, melainkan yang ditiru hanya adat-istiadat di Kerajaan Majapahit”.¹⁷

Pengaruh Hindu-Jawa pada awal pembentukan masyarakat Banjar inilah nantinya yang menjadi endapan makna yang memberi bingkai dasar bagi struktur bangunan budaya yang menopang eksistensi masyarakat di daerah ini. Bingkai dasar yang banyak bersandar pada pengaruh Hindu-Jawa ini dapat dilihat dari manifestasinya dalam bentuk sistem kosmologi politik Kerajaan

¹² Alfani Daud, *Islam dan Masyarakat Banjar...*, hlm. 34-35.

¹³ Alfani Daud, *Islam dan Masyarakat Banjar...*, hlm. 44.

¹⁴ Muhammad Idwar Saleh, *Pergeseran Budaya...*, hlm. 11

¹⁵ Hasbullah Mursyid, *Norma Islam sebagai Bagian dari Nilai yang Hidup dalam Masyarakat Banjar*, (Makalah Seminar “Sistem Nilai Budaya Masyarakat Banjar dan Pembangunan” yang diselenggarakan oleh IAIN Antasari pada tanggal 28-30 Januari 1985 di Banjarmasin), hlm. 5.

¹⁶ Gusti Abd. Muis, *Masuk dan Tersebarnya Islam di Kalimantan Selatan*, (Makalah Seminar Sejarah Kalimantan Selatan), hlm. 11.

¹⁷ J. J. Ras, *Hikajat Banjar...*, hlm. 25, 48.

Banjar awal yang bersifat inkernatif dengan aroma penuh mistis.¹⁸ Sistem kosmologi politik seperti ini bisa ditemukan dalam narasi mitologi awal Raja-Raja Banjar. *Hikajat Banjar* misalnya, menceritakan cikal-bakal Raja Negara Dipa dari seorang perempuan bernama *Junjung Buih* yang muncul secara tiba-tiba dari dalam buih air sungai setelah dilakukan pertapaan oleh Lambung Mangkurat. Begitu juga kemudian suami Junjung Buih yang diperoleh lewat pertapaan.¹⁹

Kedatangan Islam di Masyarakat Banjar

Lapisan makna berikutnya yang kemudian memberi bingkai menyeluruh bagi endapan-endapan makna yang telah lebih dahulu mendasari struktur bangunan budaya yang menopang eksistensi masyarakat Banjar awal ini adalah berdirinya Kesultanan Banjar pada abad ke 16 oleh Pangeran Samudera. Dengan berdirinya Kesultanan Banjar ini berarti momentum bagi proses intensif Islamisasi masyarakat di kawasan ini. Hal ini lantaran keberhasilan Pangeran Samudera menundukkan pamannya Pangeran Tumenggung tidak bisa dilepaskan dari bantuan yang diberikan oleh Sultan Demak atas konflik perebutan kekuasaan yang terjadi di Kerajaan Negara Daha.²⁰ Keterkaitan ini didasarkan pada janji Pangeran Samudera yang bersedia masuk Islam jika Sultan Demak mau memberikan bantuan pada dirinya.²¹ Oleh karena itulah,

¹⁸ Lihat penjelasan Onghokham tentang Kosmologi politik Hindu-Jawa yang bersifat inkernatif dalam Onghokham, *Wahyu yang Hilang Negeri yang Guncang*, (Jakarta: Tempo, Freedom Institute & LSSI, 2003), hlm. 9-13.

¹⁹ J. J. Ras, *Hikajat Banjar...*, hlm. 267 dan 269.

²⁰ Menurut A. Hafiz Anshary AZ, kemungkinan besar bantuan Demak yang diberikan kepada Pangeran Samudera itu dilakukan pada masa pemerintahan Sultan Trenggano (1521-1546). Lihat penjelasan A. Hafiz Anshary AZ, *Islam di Selatan Borneo Sebelum Kerajaan Banjar*, (Orasi Ilmiah yang disampaikan dalam rangka pembukaan kuliah semester ganjil tahun 2002/2003 IAIN Antasari Banjarmasin pada tanggal 2 September 2002), hlm. 13. Hal ini dilakukan Sultan Trenggano dalam rangka menjadikan Demak sebagai pusat Islamisasi Nusantara. Lihat Jajat Burhanuddin, "Kesultanan", dalam Taufik Abdullah, et.all, (ed.), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, Jilid 5 (Asia Tenggara), (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002), hlm. 41-51.

²¹ Konon permohonan bantuan Pangeran Samudera terhadap Sultan Demak ini berasal dari saran Patih Masih setelah memperhitungkan kekuatan Pangeran Samudera sendiri atas lawannya Pangeran Tumenggung. Merasa bahwa saran tersebut sangat masuk akal maka diutuslah Patih Balit menghadap Sultan Trenggano dengan membawa sepucuk surat dari

selain mengirim tenaga perajurit dalam membantu Pangeran Samudera merebut kembali hak atas tahta Kerajaan, Sultan Demak juga mengirim seorang da'i yang bernama Khatib Dayyan dalam rangka melakukan usaha islamisasi masyarakat di kawasan ini.²²

Rekaman perjanjian itu secara baik dinarasikan kembali dalam suatu dialog antara Patih Balit yang menjadi utusan Pangeran Samudera dengan Sultan Demak dalam *Hikajat Banjar* sebagai berikut:

Datang Patih Balit itu membawa surat Sultan Demak, maka disuruh baca oleh Mangkubumi. Bunyinya: "Salam sembah putra andika pangeran di Banjarmasin sampai kepada Sultan Demak. Putra andika mencatu nugraha tatulung bantu tatayang sampian, karena putra andika barabut karajaan lawan patuha itu namanya Pangeran Tumenggung. Tiada dua-dua putra andika mancatu nugraha tatulung Bantu tatayang sampian. Adapun lamun manang putra andika mangawula kepada andika. Maka persembahan putra andika: intan sapuluh, pekat saribu gulung, tatudung saribu buah, damar batu saribu kindai, jaranang sapuluh pikul, lilin sapuluh pikul. Demikianlah bunyinya surat itu. Maka sambah Patih Balit: "Tiada dua-dua yang diharap putra andika nugraha sampian itu". Banyak tiada tersebut. Maka kata Sultan Demak: Mau aku itu membantu lamun anakku Raja Banjarmasin itu masuk agama Islam. Lamun tiada masuk Islam tidak mau aku bertulung. Patih Balit kembali dabulu berkata damikian, maka kata Patih Balit: "Hinggih".²³

Kemenangan Pangeran Samudera yang ditandai dengan penyerahan kembali hak atas tahta Kerajaan kepada Pangeran yang kemudian diberi gelar Sultan Suriansyah ini oleh Pangeran Tumenggung itu terjadi pada tanggal 24 September 1526.²⁴ Peristiwa penyerahan ini selain menandai berdirinya Kerajaan Baru di kawasan ini juga menandai adanya pergantian agama resmi Kerajaan dari Hindu kepada agama Islam, di samping juga rakyat yang mendukung Kesultanan ini kemudian dikenal dengan sebutan sukubangsa

Pangeran Samudera. Konon juga surat itu ditulis dalam bahasa Banjar dengan tulisan huruf Arab-Melayu. Lihat A. Gazali Usman, *Kerajaan Banjar...*, hlm. 22.

²² Azyumardi Azra, "Interaksi Islam dengan Budaya Melayu Kalimantan", dalam Aswab Mahasin (ed), *Rub Islam dalam Budaya Bangsa; Aneka Budaya Nusantara*, (Jakarta: Yayasan Festival Istiqlal, 1996), hlm. 188.

²³ J. J. Ras, *Hikajat Banjar ...*, hlm. 428.

²⁴ Konon pada tanggal tersebut juga Pangeran Samudera diislamkan oleh Khatib Dayyan, yang tepatnya jam 10.00 pagi hari Rabu 24 September 1526 M atau 8 Zulhijjah 932 H. Lihat A. Gazali Usman, *Kerajaan Banjar...*, hlm. 26.

Banjar.²⁵ Ini berarti pula, Kerajaan Negara Daha yang menjadi menjadi pendahulu Kesultanan Banjar menjadi Kerajaan Hindu terakhir di kawasan ini.

Dengan dianutnya Islam oleh kalangan Istana Kesultanan Banjar, tentunya, semakin mengintensifkan proses Islamisasi masyarakat di kawasan ini yang telah berjalan jauh sebelumnya.²⁶ Kemungkinan besar proses islamisasi yang terjadi, sebelum Kesultanan Banjar berdiri, telah berjalan seiring dengan semakin intensnya kontak dagang yang dilakukan oleh para pedagang Banjar selama abad ke-15 dengan pusat-pusat ekonomi di kawasan pulau Jawa yang telah mengalami proses islamisasi lebih dulu. Intensitas kontak dagang antar dua kawasan ini bisa terjadi tidak lain karena pada abad tersebut dua Kerajaan Banjar terdahulu telah berada dalam pengaruh yang kuat Kerajaan Majapahit. Dari sinilah kemudian lalu lintas melalui laut Jawa antara Gresik – Tuban dengan Pelabuhan Banjar menjadi terbentang.²⁷

Dugaan bahwa proses islamisasi masyarakat di kawasan Banjar telah berlangsung jauh sebelum Kerajaan Banjar berdiri karena adanya kontak dagang dengan pulau Jawa adalah dugaan yang sangat bisa dipertanggungjawabkan keabsahannya. Dugaan ini bisa ditegaskan mengingat bersamaan dengan terjadinya kontak dagang antar dua kawasan ini pada masa Kerajaan Negara Dipa dan Negara Daha, Islam telah datang ke pulau Jawa sekitar tahun 1399. Kedatangan Islam di pulau itu ditandai dengan bermukimnya pada tahun itu Maulana Mâlik Ibrâhim dari Gujarat di Gresik selama 20 tahun.²⁸ Dengan datangnya tokoh penting penyebar Islam Nusantara ini di Gresik, banyak para ahli menduga bahwa selama abad ke-14 dan 15 kawasan pantai Gresik, Ampel dan Tuban serta Jepara telah menjadi pangkalan utama penyiaran Islam di seluruh tanah Jawa dan kawasan-kawasan lainnya yang memiliki kontak dengan pulau tersebut.²⁹ Asumsi ini didukung pula dengan adanya informasi tentang kedatangan Sunan Giri pada tahun 1470, seorang tokoh penting penyebar Islam Nusantara, yang membawa barang

²⁵ A. Gazali Usman, *Sistem Politik dan Pemerintahan dalam Perjalanan Sejarah Masyarakat Banjar*, (Makalah pada Seminar Sistem Nilai Budaya Masyarakat Banjar dan Pembangunan yang diselenggarakan oleh IAIN Antasari pada tanggal 28-30 Januari 1985 di Banjarmasin), hlm. 11.

²⁶ Lihat beberapa penjelasan yang lebih detail pada A. Hafiz Anshary AZ, *Islam di Selatan Borneo...*, hlm. Bandingkan dengan Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama; Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, (Bandung: Mizan, 1994), hlm. 251.

²⁷ Saifuddin Zuhri, *Sejarah Kebangkitan Islam dan Perkembangannya di Indonesia*, (Jakarta: PT. ALMA'ARIF, 1980), hlm. 216-221.

²⁸ Saifuddin Zuhri, *Sejarah Kebangkitan Islam...*, hlm. 222-231.

²⁹ Saifuddin Zuhri, *Sejarah Kebangkitan Islam...*, hlm. 388.

dagangannya ke Banjar. Asumsi kedatangan tokoh ini berdagang di kawasan ini dengan masuknya Islam di daerah ini didukung oleh fakta bahwa penyebaran awal Islam di Nusantara banyak dilakukan lewat media perdagangan.³⁰ Asumsi lain tentang proses Islamisasi masyarakat di kawasan ini telah berjalan jauh sebelum agama ini secara resmi dianut oleh kalangan Istana juga didukung oleh kenyataan sejarah kedatangan Islam di kawasan Nusantara yang tidak identik dengan berdirinya sebuah Kerajaan Islam.³¹

Oleh karena itulah, bisa diperkirakan mereka yang kemudian telah menganut agama Islam di kalangan masyarakat Banjar pada saat itu umumnya mendiami daerah pesisir, terutama di pusat-pusat perdagangan. Adapun alasan tidak meluasnya proses islamisasi di kawasan ini pada waktu itu bisa dipastikan karena adanya faktor-faktor sosio-politik yang saat itu tidak mendukung adanya penyebaran Islam secara lebih luas. Oleh karena itulah, bisa dipahami mengapa terjadi proses intensifikasi penyebaran Islam di kawasan ini begitu Kerajaan Banjar berdiri. Alasannya, tidak lain, selain adanya dukungan Istana juga lantaran di kawasan ini telah terdapat lebih dahulu kelompok masyarakat yang telah menganut agama Islam.

Melihat landasan religio-kultural yang membingkai perjalanan awal masyarakat Banjar yang lebih dahulu didominasi oleh unsur pendukung Hindu-Jawa ini, maka landasan ini tentunya akan memberi corak perkembangan lebih lanjut bagi berkembangnya model religio baru yang akan dianut oleh masyarakat tersebut. Apalagi jika hal ini dilihat dari suasana religius yang umumnya berkembang di kawasan Nusantara, dimana ada kecenderungan kuat untuk merumuskan ajaran agama dengan adaptasi budaya lokal.

Oleh karena itu, ketika terjadi proses Islamisasi yang terjadi dalam kurun abad ke-13 sampai abad ke-16 di beberapa daerah di kawasan Nusantara, maka di sisi yang bersamaan tasawuf bersama dengan tarekat tengah menjadi wacana utama dalam kegiatan intelektual keagamaan Nusantara.³² Tentunya, maraknya wacana intelektual keagamaan seperti ini pada saat itu justru merupakan “berkah” tersendiri bagi proses Islamisasi masyarakat di Nusantara. Hal ini lantaran aspek yang paling kompromistis terhadap budaya lokal dalam tradisi Islam adalah tasawuf. Sifat kompromistis ini sering ditunjukkan oleh para

³⁰ Saifuddin Zuhri, *Sejarah Kebangkitan Islam...*, hlm. 386-387.

³¹ Saifuddin Zuhri, *Sejarah Kebangkitan Islam ...*, hlm. 387.

³² Martin van Bruinessen, “Origins and Development of Sufi Orders (*Tarekat*) in Southeast Asia”, dalam Indonesian Journal for Islamic Studies, *Studia Islamika*, Vol. I, No. 1 (April – June), 1994, (Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah), hlm. 3-6.

pengamal tasawuf lantaran ajarannya yang lebih menekankan praktek-praktek spiritual untuk mencapai “derajat kesatuan” dengan Tuhan, yang dianggap sebagai bentuk kesempurnaan dalam beragama, daripada praktek-praktek ritual yang lebih mengejar tuntutan legal-formal semata. Orientasi seperti ini, dalam banyak aspek, sejalan dengan praktek dan pandangan dunia keagamaan Hindu yang telah tertanam lebih dahulu dalam kesadaran kultural masyarakat di Nusantara.³³

Gejala ini dapat dilihat dari penelusuran yang seksama atas perkembangan arus pemikiran Islam yang masuk ke kawasan Nusantara di masa-masa awal perkembangannya, terutama pada abad ke-16 dan 17. Moris menemukan sejumlah besar literatur yang banyak memiliki kandungan nuansa tasawuf yang kental. Contoh kecil dari kecenderungan ini bisa dilihat pada teks-teks klasik seperti *Hikayat Raja-Raja Pasai* dan *Sejarah Melayu* yang memiliki pengaruh luas di kawasan ini.³⁴ Terdapat, dalam teks-teks klasik tersebut, gambaran bahwa Raja-Raja Melayu mempunyai perhatian terhadap ajaran tentang *al-insân al-kâmil*.³⁵

Orientasi sufistik dalam perkembangan arus pemikiran Islam yang masuk ke kawasan Nusantara di masa awal-awal ini semakin mendapatkan formulasi yang lebih tegas dengan kehadiran tokoh tasawuf semacam Hamzah Fansûrî dan Syamsuddîn as-Sumatrani. Kedua tokoh inilah yang kemudian memberi arah khusus orientasi sufistik Nusantara ke ajaran *wahdat al-wujûd* dalam proses islamisasi Nusantara abad ke 16. Menguatnya orientasi sufistik yang berkecenderungan pada aliran *wahdat al-wujûd* ini, menurut pengamatan A. H. John, hampir secara merata dan menjadi ciri yang terdapat dalam karya-karya tasawuf abad ke-16.³⁶

Asumsi ini, misalnya, bisa dilihat dari kecenderungan yang mewarnai perkembangan Islam di Jawa. Pandangan budaya masyarakat Jawa yang sangat menekankan keberlangsungan nilai-nilai keagamaan pra-Islam muncul menjadi landasan kuat bagi tumbuhnya pola keagamaan yang berorientasi tasawuf. Pandangan keagamaan yang demikian dapat dilihat pada karya-karya keislaman

³³ Jajat Burhanuddin, “Tradisi Keilmuan dan Intelektual”, dalam Taufik Abdullah, et.all, (ed.), *Ensiklopedi Tematis...*, hlm. 142.

³⁴ Zailan Moris, “Southeast Asia”, dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (ed), *History of Islamic Philosophy*, Part II, (London & New York: Routledge, 1996), hlm. 1135.

³⁵ Uka Tjandrasasmita, “Kedatangan dan Penyebaran Islam”, dalam Taufik Abdullah, et.all., *Ensiklopedi Tematis...*, hlm. 23.

³⁶ Anthony H. Johns, “Islamization in Southeast Asia”, *SEAS*: tp., 1993.

yang muncul pada periode awal perkembangan Islam di Jawa. Salah satu teks Jawa dari periode tersebut adalah *Het Boek van Bonang* (Primbon Sunan Bonang) karya yang ditulis Sunan Bonang, salah seorang Wali Songo. Kecenderungan ini juga terlihat dalam *Suluk Sukarsa* yang juga merupakan ajaran Sunan Bonang. Teks Jawa lainnya adalah *Suluk Sumirang* yang ditulis oleh Sunan Panggung. Semua berisi ajaran *fanâ' li Allâh* yang merupakan inti ajaran *wahdat al-wujûd*.³⁷

Dasar pemikiran yang amat penting dalam tasawuf *wahdat al-wujûd* ialah gambaran Tuhan yang pada awalnya merupakan suatu perbendaharaan yang tersembunyi dan belum dikenal, karena makhluk sendiri memang belum diciptakan. Pada maqam ini Tuhan amat gaib keberadaannya, dan disebut *Ghâb'ib al-Ghuyib* atau *Ghâb'ib al-Huwiyyab*. Tatkala Ia menyatakan kehendak-Nya untuk dikenal, maka Ia menyelenggarakan aktivitas-Nya yang pertama, yaitu Sabda *kun !* (jadilah !). Pada saat sabda ini diucapkan oleh-Nya, maka wujudlah *Nur Muhammad* atau disebut juga *Hakikat Muhammad*. Nur Muhammad merupakan *tajallî* (percikan terang) dari zat Allâh; bersamaan dengan ini *tajallî* pula pada Nur Muhammad itu sifat-sifat-Nya, yaitu *kamal* (Kesempurnaan Allâh) dan *asmâ'*-Nya, yaitu Allâh. Sifat *kamal* Allâh pada maqam Nur Muhammad ini terurai dalam dua arah, yaitu *jamal* (keindahan Allâh) dan *jalal* (keagungan Allâh). Wujud Nur Muhammad ini jika dilihat dari segi "zat-Nya", ia adalah Tuhan yang disebut *al-Haqq*. Namun demikian, jika dilihat dari segi "sifat dan *asmâ'*-Nya, ia merupakan "ciptaan-Nya" yang disebut *al-Khalq* dan *al-khalq* ini merupakan hakikat yang tidak berbeda, karena sama-sama *tajallî* dari zat Allâh.³⁸

Oleh karena itu, *wahdat al-wujûd*, pada dasarnya, ajaran yang dikemukakan untuk menyatakan bahwa keesaan Tuhan (*tawhîd*) tidak bertentangan dengan gagasan tentang penampakan pengetahuan-Nya yang beraneka ragam di alam fenomena (*alam al-khalq*). Tuhan sebagai Dzat Mutlak satu-satunya di dalam keesaan-Nya memang tanpa sekutu dan bandingan, dan karenanya Tuhan adalah transenden (*tanzîh*). Tetapi karena Dia menampakkan wajah-Nya serta ayat-ayat-Nya di seluruh alam semesta dan di dalam diri manusia, maka Dia memiliki kehadiran spiritual di alam kejadian. Kalau tidak demikian maka Dia bukan Yang Zahir dan Yang Batin, sebagaimana al-Qur'an mengatakan, dan kehampiran-Nya kepada manusia tidak akan lebih dekat dari

³⁷ Ahmad Baso, "Kritik atas "Nalar Melayu" (2); Tradisi Tasawuf: Historisitas 'Nalar Melayu,'" dalam Jurnal *Taswirul Afkar*, (Edisi No. 3, Thn. 1998), hlm. 67.

³⁸ Purwa Ahmad Purwadaksi, "Ratib Samman dan Hikayat Syekh Muhammad Samman", dalam Jurnal Kebudayaan dan Peradaban *Ulumul Qur'an*, No. 5/VI/96, hlm. 73-74.

urat leher manusia sendiri. Karena manifestasi pengetahuan-Nya beraneka ragam dan memiliki penampakan zahir dan batin, maka di samping transenden Dia juga immanen (*tasybîh*).³⁹

Sementara itu, faham *wahdat al-wujûd* atau *wujûdiyyah* yang berkembang di berbagai kawasan di Nusantara sampai saat ini bukanlah ajaran Ibnu Arabi, yang secara salah banyak diduga oleh para ahli, disebarkan oleh Hamzah Fansûrî. Menurut Abdul Hadi W. M., faham *wahdat al-wujûd* yang berkembang saat ini merupakan pengembangan teori *tajalliyât* Ibnu 'Arabi, yakni ajaran tentang penciptaan alam dan manusia melalui penampakan diri Tuhan, ke dalam teori tentang tujuh martabat.⁴⁰ Faham ini pertama kalinya dikembangkan oleh Ibnu Fadlullâh al-Burhânpurî dalam karyanya *Tuhfab al-Mursalab ilâ Rúib al-Nabî*⁴¹ dan berkembang di berbagai kawasan di Nusantara lewat Syekh Syamsuddîn Pasai sebagai penganjur pertamanya.⁴² Inti konsep martabat tujuh adalah bahwa alam semesta, termasuk di dalamnya manusia, merupakan *tajallî* (penampakan keluar) dari hakikat Tuhan yang bersifat mutlak sebanyak tujuh martabat, yakni martabat *ahdiyyah*, *wahdah*, *wahdiyyah*, *alam mîtsâl*, *alam arwah*, *alam ajsâm*, dan *alam insân* (alam manusia)⁴³

Oleh karena itu, jika memang proses islamisasi masyarakat di kawasan Banjar telah berlangsung jauh sebelum Kerajaan Banjar berdiri, maka bisa dipastikan orientasi Islam yang mula-mula berkembang di kawasan ini juga mengikuti orientasi Islam yang berkembang di Nusantara pada abad 15-16, yakni suatu orientasi sufistik berhaluan *wujûdiyyah*. Dugaan ini bisa dikuatkan

³⁹ Pemakaian istilah *wahdat al-wujûd* sebagaimana yang dikenal sekarang ini sering diasosiasikan dengan doktrin pokok ajaran tasawuf Ibnu Arabi. Padahal istilah tersebut mula-mula dikemukakan oleh Sadr al-dîn al-Qûnawî (w. 1274) setelah melakukan penafsiran mendalam atas karya-karya Ibnu Arabi. Istilah itu dirumuskan oleh Qûnawî secara positif berkaitan dengan rumusan doktrin tauhid versi kaum sufi. Namun belakangan istilah ini bergeser kepada pengertian negatif oleh Taqîuddîn ibnu Taymiyah (w. 1328) yang dikaitkan dengan faham *panteisme*. Bagi Ibnu Taymiyah, karena istilah ini sinonim dengan faham *panteisme*, maka ajaran yang terkandung di dalamnya merupakan *bid'ah*, sebagaimana ajaran *ittihâd* dan *hulûl*. Lihat kajian mendalam pada Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-'Arabi; Wahdat al-Wujûd dalam Perdebatan*, (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 33-40.

⁴⁰ Abdul Hadi W. M., *Hamzah Fansuri; Risalah Tasawuf dan Puisi-Puisinya*, (Bandung: Mizan, 1995), hlm. 20.

⁴¹ Oman Fathurahman, *Menyoal Wahdatul Wujud; Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh abad 17*, (Bandung: Mizan & Ecole Française d'Extrême-Orient Centre de Jakarta, 1999), hlm. 21.

⁴² Abdul Hadi W. M., *Hamzah Fansuri ...*, hlm. 20.

⁴³ Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*, (Jakarta: Rajawali Press, 1996), hlm.

dengan munculnya seorang ulama sûfî yang bernama Syekh Aḥmad Syamsuddîn al-Banjârî yang diperkirakan hidup sekitar tahun 1618. Semasa hidupnya Syekh ini pernah menulis sebuah risalah tasawuf, *Asal Kejadian Nur Muhammad*, yang kemudian dihadihkannya kepada Ratu Aceh Sulthanah Sri Ratu Tajul Alam Safiatuddin Johan Berdaulat (1641-1675).⁴⁴

Belakangan dalam kurun abad ke-17, tampil lagi tiga tokoh penganjur orientasi sufistik berhaluan wujûdiyyah dalam perkembangan Islam di Kalimantan Selatan. Tiga tokoh tersebut adalah Syekh Muḥammad Nafis bin Idrîs al-Banjârî (1735), Syekh Abdul Hâmid Abulung, dan Datu Sanggul (Abdussamad). Jika tokoh pertama di atas masih diperdebatkan asal-usul dan kiprahnya di Kalimantan Selatan, tapi mengingat karyanya *Ad-Durr an-Nafîs fî Bayâni Wabidah al-Af'âl wa al-Asmâ' wa as-Sîfab wa ad-ḌZat at-Taqidîs* begitu lazim dan populer digunakan dalam pengajian-pengajian tasawuf di daerah ini, tentunya, tidak bisa diragukan lagi peran pemikiran tokoh ini dalam perkembangan orientasi keagamaan di daerah ini.⁴⁵ Kitab yang isinya berintikan konsep *tawḥîd* dalam interpretasi doktrin tasawuf ini disinyalir oleh banyak kalangan, selain sebagai penyebar paham *wujûdiyyah*, juga penyebar tarekat Sammâniyyah di daerah ini,⁴⁶ sebagaimana yang tampak secara demonstratif diungkapkan oleh Syekh Nafis dalam kitab tersebut sebagai berikut:

Syâfî'î akan mazhabnya yaitu pada fiqh, Asy'ari 'itiqadnya yaitu pada ushûluddîn, Junaid ikutannya, yaitu pada ilmu tasawuf. Qâdiriyyah tarekatnya, Syattâriyyah pakaianya, Naqsabandiyyah amalannya, khalwâtiyyah pakaianya, Sammâniyyah minumannya.⁴⁷

Sementara dua tokoh belakangan yang disebut di atas memang tidak meninggalkan karya tasawuf bagi tersebarnya tasawuf di daerah ini. Namun, mengingat legenda hidupnya yang begitu fantastis telah cukup menciptakan

⁴⁴ A. Gazali Usman, *Kerajaan Banjar ...*, hlm. 135.

⁴⁵ Lihat Laporan Penelitian Tim Peneliti Fakultas Ushuluddin, *Misticisme di Kalimantan Selatan*, (Banjarmasin: IAIN Antasari, 1984/1985) dan Laporan Seminar *Pengajian Tasawuf di Kalimantan Selatan*, (Banjarmasin: Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari, 1985) yang menyebutkan dua kitab paling populer dalam pengajian tasawuf di Kalimantan Selatan, yakni *ad-Durr an-Nafîs* karya Syekh Muḥammad Nâfis al-Banjârî dan *'Amal Ma'rifa* karya Syekh Abdurrahman Shiddiq al-Banjârî.

⁴⁶ Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning...*, hlm. 66.

⁴⁷ Muḥammad Nafis al-Banjârî, *ad-Durr an-Nafîs fî Bayâni Wabidah al-Af'âl wa al-Asmâ' wa as-Sîfab wa ad-ḌZat at-Taqidîs*, (Singapore-Jeddah: al-Haramain li at-Tibâ'ah wa an-Nasyr wa at-Tauzî', t.th.), hlm.38.

sarana dan suasana bagi berkembangnya tasawuf berhaluan wujûdiyyah di daerah ini. Memang ada dugaan sementara di beberapa kalangan tentang keberadaan karya yang ditinggalkan oleh Abulung berupa *risâlah tashawwuf* dan Datu Sanggul berupa *Kitab Barencong*, namun sampai saat ini kedua karya itu masih diragukan keberadaannya.

Konon ajaran *wahdat al-wujûd* Abulung terkenal lewat ungkapannya sebagai berikut:

“*Tiada yang maujud melainkan banyalah Dia
Tiada aku melainkan Dia,
Dialah Aku,
Dan aku adalah Dia*”

Ajaran ini diekspresikan oleh Abulung ketika melayani pengawal Kesultanan Banjar yang ingin membawanya menghadap Sultan dengan ungkapan, "Abdul Hâmid Abulung tidak ada, yang ada hanya Allâh. Ketika pengawal Kesultanan datang untuk kedua kalinya dengan menyatakan, "supaya Allâh datang ke Istana", maka Abulung menjawab, "Allâh tidak ada, yang ada hanya Abulung". Ketika pengawal tersebut datang untuk ketiga kalinya dengan berkata, "agar Abulung dan Allâh datang ke Istana", maka Abulung pun baru bisa diseret ke Istana.⁴⁸

Selain itu, Abulung juga dikenal lewat ajaran *Sholat Daim* yang di kalangan masyarakat Banjar terkenal dengan istilah *Ilmu Sabuku*, yakni ajaran tentang kewajiban sholat lima waktu yang cukup dikerjakan sekali seumur hidup.⁴⁹ Konon, komunitas penganut ajaran Abulung yang dikenal dengan sebutan

⁴⁸ Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), hlm. 95-96.

⁴⁹ Sahriansyah dan Syafruddin, *Risalah Tasawuf Syekh Abdul Hamid Abulung*, (Makalah dari Laporan Penelitian untuk Puslit IAIN Antasari [belum dipublikasikan]), hlm. 8-9.

"anak-cucu bersepuluh" hingga sampai saat ini masih hidup di kampung Tangga Ulin Amuntai kabupaten Hulu Sungai Utara.⁵⁰

Kecenderungan arus masyarakat terhadap orientasi tasawuf berhaluan wujûdiyyah ini baru agak terbandung dengan tampilnya Syekh Muḥammad Arsyad al-Banjârî (1710-1812) pada zaman itu dengan karyanya *Risâlah Tuhfah ar-Râgibîn fî Bayâni Haqîqah Ímân al-Mu'minîn wama Yufsidub min Riddat al-Murtaddîn*. *Risâlah* ini ditulis Syekh Arsyad pada tahun 1774 M, dua tahun setelah berada di Kesultanan Banjar. *Risâlah* ini, sesungguhnya, ditulis atas permintaan Sultan Tahmidullah (1761-1801 M) untuk memberikan penilaian teologis dan orientasi tandingan terhadap apa yang berkembang dalam masyarakat Banjar pada saat itu.⁵¹

Orientasi tandingan yang ditegaskan oleh Syekh Arsyad dalam *Risâlah* tersebut adalah bagian dari upayanya dalam menegakkan faham *abl as-sunnah wa al-jamâ'ah* (*Sunnî*) di kawasan ini. Refleksi dari upaya Syekh Arsyad untuk memberi orientasi tandingan ini tampak dalam peristiwa eksekusi Syekh Abdul Hâmid Abulung oleh Sultan Banjar atas fatwa Syekh Arsyad yang saat itu menjabat Mufti Kerajaan.⁵² Isi fatwa tersebut terekam dengan baik dalam *Risâlah* tersebut, sebagai berikut: "Tiada syak pada wajib membunuh dia karena

⁵⁰ Laporan Hidayat Gunadi & Zain al-Hakim, "Syekh Abdul Hamid Abulung; Guru Anak-Cucu Bersepuluh", dalam Edisi Khusus "Beragam Jalan Islam Pinggiran", Majalah Mingguan **GATRA**, (No. 02-03 Thn. X, 6 Desember 2003), hlm. 42-43.

⁵¹ M. Asywadie Syukur, *Laporan Penelitian Terhadap Naskah Risalah Tuhfatur Ragibin*, (Banjarmasin: Fakultas Dakwah IAIN Antasari, 1991), hlm. 10.

⁵² Tim Peneliti, *Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari di Bidang Aqidah Islam*, (Makalah Seminar Sehari Pemikiran-Pemikiran Keagamaan Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari yang diselenggarakan oleh IAIN Antasari pada tanggal 17 Nopember 1988 di Banjarmasin), hlm. 17.

murtadnya. Dan membunuh seseorang orang itu terlebih baik daripada membunuh seratus orang kafir asli".⁵³

Usaha keras ini kemudian dilanjutkan oleh Syekh Arsyad pada tahun 1779 dengan menulis sebuah kitab yang kelak diberi nama *Sabîl al-Muhtadîn Li at-Tafaqquh Fî Amr ad-Dîn*. Kitab ini pada dasarnya merupakan penegasan kembali orientasi yang telah ditekankan dalam *Risâlah* sebelumnya. Hal ini mengingat kitab ini merupakan suatu kitab fiqh yang berorientasi kepada mazhab Syafi'i.

Orientasi tandingan ini semakin dipertegas lagi secara formal setelah dikukuhkannya Undang-Undang Sultan Adam yang dibuat tahun 1835, atau sekitar lima puluh tahun sesudah Syekh Arsyad meninggal dunia, untuk diberlakukan kepada seluruh rakyat Kerajaan Banjar, dengan pendasaran yang sangat tegas pada Islam yang berpahamkan ahl as-sunnah wa al-jamâ'ah (Sunni).⁵⁴

Menariknya, walaupun Syekh Arsyad semasa hidupnya sangat kritis terhadap gejala berkembangnya tasawuf di kawasan ini, namun bukan berarti beliau lalu menjadi tidak memiliki perhatian terhadap bidang keislaman yang satu ini. Risâlah *Kanẓ al-Ma'rifah* yang ditulis Syekh Arsyad semasa hidupnya oleh para ahli disinyalir sebagai bukti bahwa Syekh Arsyad-lah yang paling bertanggung jawab atas tersebarnya tarekat Sammâniyah, sebuah tarekat cabang dari khalwatiyah, di Kalimantan Selatan ini.⁵⁵ Walaupun isi kitab yang memuat

⁵³ Syekh Muḥammad Arsyad al-Banjârî, *Tuhfab ar-Râgibîn fî Bayâni Haqîqah Îmân al-Mu'mîn wama Yuḥsiduh min Riddat al-Murtaddîn*, (Singapore – Jeddah: Li at-Tibâ'ah wa an-Nasyr wa at-Tauzî', t.th.), hlm.16

⁵⁴ Lihat naskah *Kitab Undang-Undang Sultan Adam 1825*, disalin ulang oleh Artum Artha dan dicetak oleh penerbit Murya Artha di Banjarmasin tahun 1988. Undang-Undang ini ditetapkan pada jam 09.00 pagi hari Kamis tanggal 15 Muharram 1251 H oleh Sultan Adam.

⁵⁵ Penegasan ini diungkapkan oleh Martin van Bruinessen berdasarkan informasi yang diperolehnya langsung dalam bentuk wawancara dengan KH. Sarwani Abdan, salah seorang keturunan Syekh Arsyad yang paling terkenal dan paling dihormati, yang tinggal di Bangil Jawa Timur. Lihat catatan kaki no. 2 pada Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsabandiyah di Indonesia*,

adab dan tata cara berzikir tersebut tidak memiliki kemiripan yang kuat dengan adab dan tata cara berzikir tarekat Sammâniyah seperti yang dikenal sekarang,⁵⁶ namun kecenderungan ini bisa dimaklumi mengingat tarekat ini merupakan gabungan dari berbagai tarekat, seperti Khalwâtiyyah, Qâdiriyyah, Naqsabandiyyah, ‘Adiliyyah, dan Syâdziliyyah.⁵⁷

Jika memang dugaan bahwa tarekat ini dibawa oleh Syekh Arsyad, maka menariknya adalah tarekat ini sendiri sesungguhnya merupakan bagian dari kecenderungan tasawuf yang berhaluan *wahdat al-wujûd*, sebagaimana yang tergambar dalam *syatâbat-syatâbat* yang ada dalam *Râtib Sammân*.⁵⁸ Oleh karena itu, kemungkinan besar gambaran umum yang terdapat dalam Risâlah yang ditulis oleh Syekh Arsyad itu merupakan bentuk adab dan tata cara dzikir Sammâniyyah yang telah disederhanakan. Penyederhanaan ini tidak lain sebagai wujud modifikasi untuk tujuan kontekstualisasi dengan kebutuhan lokal.⁵⁹

(Bandung: Mizan, 1992), hlm. 188. Walaupun pada karya lain, Bruinessen cenderung meragukan asumsi yang menyebutkan peran Arsyad tersebut lantaran karya Arsyad di bidang tasawuf sendiri tidak mengisyaratkan kecenderungan ke arah tersebut. Lihat Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat*, (Bandung: Mizan, 1995), hlm.66, 196, dan 294. Lihat juga Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama...*, hlm. 253 dan Abu Daudi, *Maulana Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari*, (Martapura: Madrasah Sullamul ‘Ulum Dalampagar, 1996), hlm. 30, 58, dan 147.

⁵⁶ Muhammad Arsyad al-Banjârî, *Kanz al-Ma’rifah*, t.tp., t.pn., t.th., hlm. 2-3. Dalam Risâlah tersebut Syekh Arsyad menjelaskan tentang adab dan tata cara berzikirnya, sebagai berikut: (a) Sebelum berzikir hendaklah mandi lebih dahulu, menghilangkan segala kotoran yang melekat pada badan; (b) Bersuci dari hadas dengan berwudhu; dan untuk membersihkan batin dengan banyak-banyak mengucap *istighfâr* dan minta ampun kepada Tuhan; (c) Memakai pakaian putih-putih dan berkhawat di tempat yang sunyi; (d) Mengerjakan salat dua rakaat sekali salam untuk mohon taufik dan hidayah dari Allah SWT; (e) Duduk bersila sambil merendahkan diri kepada Allah dan menghadap ke kiblat dengan menghantarkan kedua telapak tangannya ke atas ke dua lututnya, seraya mengucap: *Lâ ilaha*, dengan mengiktikadkan bahwa keadaanku dan alam semesta ini wujudnya bukan wujud hakiki; (f) Selanjutnya baca: *Illa Allâh*, dengan memajamkan kedua mata dan dengan mengiktikadkan dalam hati bahwa hanya Allah jualah wujud hakiki; (g) Setelah zikir *nafi-itsbat* itu, maka dilanjutkan dengan zikir menyebut nama *Allâh, Allâh, Allah* dalam hati; dan dibiasakan dalam segala situasi kehidupan sehari-hari; (h) Akhir kata Allah, yaitu *Hu* dipanjangkan sedikit mengucapkannya sambil meresapkan pandangan batinnya, seakan-akan dirinya lenyap dan lenyap pula ingatan kepada selain Allah, termasuk dirinya sendiri, sehingga hanya Allah Yang Wajibul Wujûd. Pada saat seperti itu diharapkan turunnya *jadzâbah* (tarikan) dari Allah kepada-Nya.

⁵⁷ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama...*, hlm. 139.

⁵⁸ Purwaa Ahmad Purwadaksi, “Ratib Samman dan Hikayat...”, dalam *Ulumul Qur’an*, hlm. 71-79.

⁵⁹ Martin van Bruinessen, “Tarekat dan Politik...”, hlm. 8.

Dugaan ini diperkuat lagi dengan tersebarnya di masyarakat Banjar qasidah pujian Syekh Sammân yang telah dipopulerkan oleh Syekh Arsyad pada zaman itu.⁶⁰ Boleh jadi dugaan ini semakin kuat ketika KH. Muḥammad Zaini Abdul Ghani, salah satu keturunan Syekh Arsyad yang paling berpengaruh dan dihormati saat ini di Kalimantan Selatan, sangat berperan sekali dalam menghidupkan kembali tarekat tersebut di kawasan ini.⁶¹ Tarekat tersebut hidup kembali akhir-akhir ini, oleh tokoh yang sering disebut dengan Guru Ijai dari Martapura ini, melalui tulisan beliau *ar-Risâlah an-Nuraniyyah fî Syarh at-Tawasassulah as-Sammâniyyah* dan Majelis Pengajian *ar-Rawdlah* Sekumpul Martapura.

Oleh karena itu, diduga tarekat inilah yang merupakan tarekat pertama yang mendahului tarekat-tarekat lainnya yang masuk dan berkembang di Kalimantan Selatan. Dugaan ini diperkuat dengan adanya perkembangan lebih belakangan dalam penyebaran tarekat Syâdziliyyah di Marabahan pada awal abad ke-19, yang kemudian disusul oleh Naqṣabandiyyah dan ‘Alawiyyah di wilayah lainnya di Kalimantan Selatan.

Menariknya lagi, orientasi sufistik yang berhaluan wujûdiyyah yang telah tersebar lebih awal di kawasan ini, ternyata, juga tetap menjadi bagian yang kental dalam keberagaman masyarakat Banjar. Kenyataan ini bisa dilihat dari tampilnya Syekh Abdurrahmân Shiddîq al-Banjârî, seorang ulama Banjar generasi kedua setelah Syekh Arsyad dan Syekh Nafis, yang terkenal dengan karyanya *Risâlah ‘Amal Ma’rifah* yang memiliki orientasi wujûdiyyah.⁶² Bahkan

⁶⁰ Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1995), hlm. 66.

⁶¹ A. Athaillah, *Perkembangan Tarekat Sammaniyyah di Kalimantan Selatan* (Makalah Diskusi Bulanan Kerjasama LK-3 dengan Serambi Ummah Banjarmasin Post: Jum’at, 17 Januari 2003), hlm. 6.

⁶² Ulama yang punya nama lengkap Syekh H. Abdurrahmân Shiddîq bin Muḥammad Afif al-Banjârî ini hidup antara tahun 1863 sampai 1939. Walaupun beliau mengalami masa anak-anak dan remaja di Kampung Dalam Pagar Martapura Kalimantan Selatan, namun ulama ini lebih banyak menghabiskan hidupnya di Mekkah untuk belajar ilmu agama dan di desa Sapat, salah satu desa yang masuk wilayah Propinsi Riau (pada waktu itu kerajaan Indragiri) untuk karir hidupnya. Kendatipun demikian, karya-karya tulis beliau, khususnya di bidang tasawuf, sangat mempengaruhi corak dan arah penyebaran tasawuf di daerah Kalimantan Selatan (Sumber kutipan ini diambil dari sebuah potongan Koran Harian *Riau Post* yang terbit sekitar tahun 1994).

Risalah ini merupakan salah satu yang sangat populer dipergunakan oleh kelompok-kelompok pengajian tasawuf di Kalimantan Selatan saat ini.⁶³

Lebih jauh lagi, berdasarkan hasil penelitian Martin van Bruinessen, sampai saat ini pun di kalangan penduduk desa Kalimantan Selatan, adaptasi doktrin-doktrin tasawuf dan kosmologi dari Ibnu Arabi ke dalam budaya setempat dalam bentuk yang merakyat dan disederhanakan masih tetap hidup. Banyak dari amalan-amalan tradisional lainnya pun, yang di tempat-tempat lain telah dikikis habis oleh ulama ortodoks masih bertahan.⁶⁴

Tasawuf dan Religio-Spiritual Masyarakat Banjar

Begitu kentalnya pengaruh tasawuf dalam keberagaman masyarakat Banjar ini, sesungguhnya, jika ditelusuri dengan seksama, sudah terdapat pada masa Kerajaan Banjar masih eksis. Hal ini bisa dilihat dari khazanah peninggalan Kerajaan ini semisal stempel Kerajaan Banjar. Bagian tengah stempel Kerajaan Banjar yang berbentuk segi empat ditulis angka-angka Arab seperti kebiasaan Persia dengan tafsir magisnya. Sementara pada samping bawah stempel tertulis, *Lâ ilâha illa Allâh Huwa Allâh Manjûd Akur*'. Kalimat ini mencerminkan ajaran *wahdat al-wujûd*.⁶⁵

Pengaruh ini begitu juga tampak dalam Perang Banjar melawan kolonialisme Belanda yang terjadi antara tahun 1859-1906, dimana perlawanan itu, disinyalir oleh banyak ahli, terjadi dan mengalami kematangan ketika seorang guru mulai mengajarkan amalan yang dinamakan "*Beratib Beamal*".⁶⁶

Beratib berasal dari kata Arab *râtib* (jamak: *rawatib*), artinya *dzikir* yang diucapkan sendiri atau dalam kelompok, baik dengan suara keras (*dzikir jahar*) atau dalam hati (*dzikir khafî*) dengan tarikan-tarikan napas dan gerakan-gerakan anggota badan tertentu. Sementara *Beamal* berarti berbuat hal-hal yang baik atau berdo'a untuk memohon sesuatu. *Beratib beamal*, dalam konteks sejarah Perang Banjar, merupakan suatu ritual keagamaan dalam usaha memohon kekebalan dan keselamatan dalam melawan kolonialisme Belanda.

⁶³ Lihat Laporan Penelitian Tim Peneliti Fakultas Ushuluddin, *Misticisme di Kalimantan Selatan*, (Banjarmasin: IAIN Antasari, 1984/1985) dan Laporan Seminar *Pengajian Tasawuf di Kalimantan Selatan*, (Banjarmasin: Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari, 1985).

⁶⁴ Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsabandiyah...*, hlm. 186.

⁶⁵ Kiai Amir Hasan Bondan, *Suluh Sejarah Kalimantan*, (Banjarmasin: tp., 1953), hlm. 108-109.

⁶⁶ Martin van Bruinessen, "Tarekat dan Politik...", hlm. 9.

Ritual *beratip beamal* ini biasanya dilakukan bersama-sama di Mesjid dengan dipimpin oleh seorang elit religius kharismatik, yang biasanya disebut seorang Penghulu. Mereka bersama-sama melantunkan secara berulang-ulang kalimat “*Lâ ilâha illa Allâb*”,⁶⁷ yang secara lengkapnya adalah:

- *La ilaha illa Allah, menadab kepada Tuhan, rizki minta murahkan, bahaya minta jauhkan, berumur minta panjangkan, serta iman.*
- *La ilaha illa Allah, tumat di (dari) Mekkah ka Medinah, di situ tempat Rasul Allah.*
- *La ilaha illa Allah, tumat di (dari) Mekkah ka Medinah, di situ tempat Siti Fatimah.*
- *La ilaha illa Allah, hati yang siddiq, iya maulana, iya Muhammad Rasul Allah.*
- *La ilaha illa Allah, hati yang mu'min beit Allah.*
- *La ilaha illa Allah, Nabi Mubammad hamba Allah.*
- *La ilaha illa Allah, Nabi Mubammad Pesuruh Allah.*
- *La ilaha illa Allah, Mubammad Rasul Allah.*
- *La ilaha illa Allah, Mubammad sifat Allah.*
- *La ilaha illa Allah, Mubammad Aulia Allah.*
- *La ilaha illa Allah, maujud hamba Allah.*
- *La ilaha illa Allah.*

Dzikir, yang menurut Martin van Bruinessen, merupakan suatu varian amalan tarekat Sammâniyyah ini⁶⁸ mula-mula berirama biasa dan bernada rendah namun lama kelamaan makin meningkat menjadi tinggi, keras dengan diiringi jeritan-jeritan histeris. Badan yang terus menerus digerakkan untuk melantunkan kalimat-kalimat tersebut makin lama makin kehilangan rasa sadar ini akan berpuncak pada pengalaman ekstase. Biasanya, dalam kondisi ekstase inilah, seorang pemimpin ritual *beratip beamal*

⁶⁷ Lihat Soeri Soeroto, “The Beratib Beamal Movement in the Banjar War”, dalam Sartono Kartodirdjo, (ed.), *Profiles of Malay Culture: Historiography, Religion, and Politics*, (Jakarta: Ministry of Education and Culture, Directorate General of Culture, 1976), hlm. 174. Lihat juga Helius Sjamsuddin, *Pegustian dan Temenggung: Akar Sosial, Politik, Etnis, dan Dinasti Perlawanan di Kalimantan Selatan dan Kalimantan Tengah 1859-1906*, (Jakarta: Balai Pustaka, 2001), hlm.276-279.

⁶⁸ Martin van Bruinessen, “Tarekat dan Politik...”, hlm. 9-10.

membangkitkan semangat perlawanan terhadap Belanda yang mereka asosiasikan sebagai “orang kafir”.⁶⁹

Dengan demikian, jelas tentunya, ada hubungan yang signifikan antara tarekat dan perlawanan terhadap Belanda selama Perang Banjar berlangsung. Melalui gerakan *Beratib Beamal* yang sangat populer saat itu, Perang Banjar mendapatkan eskalasinya yang lebih luas di masyarakat Banjar. Hal demikian lantaran orang-orang yang terlibat di dalam gerakan *Beratip Beamal* ini melihat dirinya sebagai suatu wujud manifestasi Tuhan itu sendiri, sehingga mendorong pengikut gerakan ini untuk berani mati dalam perang.

Dari data sejarah tentang “amuk massal” besar-besaran antara tahun 1861 dan 1863 di beberapa daerah di Kalimantan Selatan, perjuangan gigih Penghulu Abdul Rasyid selama kurang lebih enam tahun (1859-1865) di Tabalong, amuk dua orang penduduk desa dari Bahungin (Kelua) di kamp militer Amuntai tahun 1869, dan seterusnya perlawanan kecil antara tahun 1864 dan 1899 telah memberikan suatu asumsi umum tentang perlawanan ini sebagai gerakan tarekat, yang oleh orang-orang Belanda dijuluki “kaum fanatik”.⁷⁰

Tarekat, dalam konteks ini, besar kemungkinan menjadi metode baru untuk membangkitkan kembali semangat perang setelah metode mitos rakyat dalam bentuk gerakan Muning telah kehilangan popularitas di kalangan masyarakat Banjar.⁷¹ Metode baru ini menjadi instrumen yang kuat dalam perlawanan yang banyak didasarkan atas ideologi Perang Sabil.⁷²

Begitu kuatnya pengaruh tasawuf di daerah ini tercermin pula pada maraknya beberapa pengajian tasawuf di beberapa wilayah di Kalimantan Selatan akhir-akhir ini. Salah satu pengajian yang banyak berafiliasi pada tarekat

⁶⁹ Wahyudin, *Peran Ajaran Tarekat Sammaniyah dalam Gerakan Perjuangan Melawan Belanda di Kalsel*, (Makalah Diskusi Bulanan Kerjasama LK-3 dengan Serambi Ummah Banjarmasin Post: Jum'at, 11 Oktober 2002), hlm. 7.

⁷⁰ Helius Sjamsuddin, *Pegustian dan Temenggung...*, hlm. 276. Lihat Martin van Bruinessen, “The Origin and Development...”, hlm. 14-15.

⁷¹ Helius Sjamsuddin, *Pegustian dan Temenggung...*, hlm. 275.

⁷² Helius Sjamsuddin, *Pegustian dan Temenggung...*, hlm. 279.

Sammâniyyah adalah pengajian *ar-Rawdlat* yang diselenggarakan oleh KH. Muḥammad Zaini Abdul Ghani di komplek Sekumpul Martapura kabupaten Banjar. Pengajian ini konon mampu menarik jama'ah dalam jumlah puluhan ribu orang yang datang dari berbagai wilayah di Kalimantan Selatan dan Kalimantan umumnya setiap pengajiannya.

Fenomena ini tentunya mempertegas asumsi sebagian pakar yang mengungkapkan betapa begitu kentalnya pengaruh tasawuf di daerah ini, sehingga pengaruh ini cenderung membentuk pola “religio-spiritual” masyarakat Islam di kawasan ini. Islam sufistik yang diterima masyarakat Banjar di wilayah ini tidak hanya sebatas ritus spiritual semata, tetapi telah menciptakan suatu pola karakterisasi budaya di daerah ini. Bentuk karakterisasi budaya ini tercermin dalam kesadaran kosmologis yang mewarnai pola perilaku yang teraktualisasi dalam tindakan-tindakan sosial masyarakat Banjar. Adapun kesadaran kosmologis yang dimaksud, tentunya, menyangkut pola hubungan mikro-makro kosmis yang banyak disandarkan pada dimensi spiritual.

Jika asumsi ini dibaca secara antropologis, maka apa yang disebut dengan kebudayaan tidaklah lepas dari dua komponen pokok, yakni isi dan bentuk. Sementara bentuk kebudayaan terdiri atas sistem budaya— ide-ide dan gagasan-gagasan, sistem sosial— tingkah laku dan tindakan, dan produk budaya yang bersifat material, maka isi kebudayaan terdiri atas tujuh unsur universal, yakni bahasa, ilmu pengetahuan dan teknologi, ekonomi, organisasi sosial, agama dan kesenian.

Oleh karena sistem budaya yang terdiri atas nilai-nilai budaya dan norma-norma etik, maka nilai budaya yang berupa gagasan-gagasan biasanya dipandang sangat penting karena bersifat menunjang bagi proses keberlangsungan hidup manusia yang ada di dalamnya. Walaupun eksistensinya bersifat kabur, namun keberadaannya secara emosional disadari secara utuh. Dengan demikian, nilai budaya bersifat sangat menentukan karakteristik suatu lingkungan kebudayaan dimana nilai tersebut dianut. Nilai kebudayaan, langsung atau tidak langsung, ikut mewarnai tindakan-tindakan masyarakatnya serta produk-produk kebudayaan yang bersifat material.⁷³

Oleh karena itu, jika pembacaan ini diturunkan sebagai landasan refleksi atas keberadaan Islam sufistik di daerah ini, maka tentunya nilai budaya yang diturunkan dari keberadaan Islam sufistik itu tidaklah tanpa imbas. Pengaruh sufisme pada perilaku sosial yang teraktualisasikan dalam tindakan-tindakan masyarakat Banjar tercermin dalam berbagai upacara adat dan kebiasaan

⁷³ Lihat Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa*, (Jakarta: Gramedia, 1984).

tertentu di kalangan masyarakat tersebut.⁷⁴ Upacara dan kebiasaan itu antara lain, upacara mandi hamil tujuh bulan, upacara tapung-tawar kelahiran, upacara batimbang anak, upacara kematian,⁷⁵ dan upacara membaca *manâqib*.⁷⁶ Kesemua upacara adat dan kebiasaan itu banyak didasarkan pada dimensi spiritualitas.

Di tingkat perilaku aktual inilah seringkali terjadi adaptasi yang bersifat kultural antara praktek keagamaan dengan corak budaya setempat. Proses adaptasi ini sering terjadi atas dasar sistem kosmologi sosial yang melekat dalam struktur budaya tersebut. Oleh karena itulah, tidak mengherankan jika Islam yang telah menjadi ciri identitas masyarakat Banjar sejak berabad-abad lalu ini justru banyak melahirkan praktek-praktek religio-sosial yang bersifat spiritual dan kadang tidak dapat dicari referensinya dalam ajaran formal Islam.⁷⁷

Penutup

Dari uraian yang telah dikemukakan di atas, dapatlah disimpulkan bahwa masuknya Islam ke daerah Kalimantan Selatan berpengaruh besar pada pembentukan fondasi budaya masyarakat tersebut. Salah satu persoalan yang paling mendasar dari pengaruh masuknya Islam ke daerah ini adalah nuansa sufistik yang mengikuti proses Islamisasi tersebut. Hal ini lantaran abad-abad pertama masuknya Islam ke daerah ini berbarengan dengan menguatnya wacana tasawuf dan tarekat dalam diskursus intelektual Islam di kawasan Nusantara umumnya. Oleh karena itulah, masyarakat Banjar yang sebelumnya secara kultur telah banyak dipengaruhi oleh Hindu-Jawa dengan mudah berasimilasi dengan agama baru yang datang ke daerah ini. Kemudahan dalam berasimilasi ini bisa terjadi lantaran adanya persamaan doktrin kosmologi dan metafisika tasawuf dengan doktrin kosmologi dan metafisika Hindu-Jawa.

Atas dasar inilah, dalam perjalanannya, Islam sufistik mampu memberi pengaruh yang sangat besar terhadap kebudayaan masyarakat Banjar. Bentuk pengaruh Islam sufistik dalam kebudayaan masyarakat ini teraktualisasikan dalam tindakan-tindakan sosialnya, sebagaimana yang tercermin dalam berbagai

⁷⁴ Tim Peneliti Fakultas Ushuluddin, Laporan Penelitian: *Islam di Kalimantan Selatan (Studi tentang Corak Keagamaan Umat Islam)*, (Banjarmasin: IAIN Antasari, 1985), hlm. 19-37.

⁷⁵ Lihat uraian lebih lengkap, Alfani Daud, *Islam dan Masyarakat Banjar...*, hlm. 227-500.

⁷⁶ Murjani Sani, *Upacara Manakib: Studi Nilai yang Mungkin Dikembangkan*, dalam *Jurnal Ilmiah Ilmu Ushuluddin*, No. 1, Vol. 2, April 2003, (Banjarmasin: Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari), hlm. 1-20.

⁷⁷ Alfani Daud, *Islam dan Masyarakat Banjar...*, hlm. 5 dan 504.

upacara adat dan kebiasaan tertentu masyarakat tersebut. Berbagai upacara adat dan kebiasaan tersebut umumnya banyak yang disandarkan pada dimensi spiritual.

DAFTAR PUSTAKA

Anshary AZ, A. Hafiz, *Islam di Selatan Borneo Sebelum Kerajaan Banjar*, (Orasi Ilmiah yang disampaikan dalam rangka pembukaan kuliah semester ganjil tahun 2002/2003 IAIN Antasari Banjarmasin pada tanggal 2 September 2002).

Athaillah, A. *Perkembangan Tarekat Sammaniyyah di Kalimantan Selatan* (Makalah Diskusi Bulanan Kerjasama LK-3 dengan Serambi Ummah Banjarmasin Post: Jum'at, 17 Januari 2003), hlm. 6.

Azra, Azyumardi, *Jaringan Ulama; Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, Bandung: Mizan, 1994.

al-Banjârî, Muḥammad Nafîs, *ad-Durr an-Nafîs fî Bayâni Wabidah al-Af'âl wa al-Asmâ' wa as-Sifâh wa aẓ-Zat at-Taqidîs*, Singapore-Jeddah: al-Haramain li at-Tibâ'ah wa an-Nasyr wa at-Tauzî', t.th.

al-Banjârî, Syekh Muḥammad Arsyad, *Tuhfab ar-Râgîbîn fî Bayâni Haqîqah Îmân al-Mu'mîn wama Yuḥsidub min Riddat al-Murtaddîn*, Singapore – Jeddah: Li at-Tibâ'ah wa an-Nasyr wa at-Tauzî', t.th.

-----, *Kanz al-Ma'rifah*, t.tp., t.pn., t.th.,

Baso, Ahmad, “Kritik atas “Nalar Melayu” (2); Tradisi Tasawuf: Historisitas ‘Nalar Melayu’,” dalam Jurnal *Tashwirul Afkar*, (Edisi No. 3, Thn. 1998).

Bondan, Kiai Amir Hasan, *Suluh Sejarah Kalimantan*, Banjarmasin: tp., 1953.

Bruinessen, Martin van Bruinessen, “Origins and Development of Sufi Orders (*Tarekat*) in Southeast Asia”, dalam *Indonesian Journal for Islamic*

Studies, *Studia Islamika*, Vol. I, No. 1 (April – June), 1994, Jakarta: IAIN Syarif Hidayatullah.

-----, *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat*, Bandung: Mizan, 1995.

-----, *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia*, Bandung: Mizan, 1995.

-----, *Tarekat Naqsabandiyah di Indonesia*, Bandung: Mizan, 1992.

-----, "Tarekat dan Politik: Amalan untuk Dunia atau Akhirat ?", dalam *Jurnal Pesantren*, No. 1/Vol. IX/1992, Jakarta: P3M, 1992.

Burhanuddin, Jajat, "Kesultanan", dalam Taufik Abdullah, et.all, (ed.), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, Jilid 5 (Asia Tenggara), Jakarta: Ihtiar Baru Van Hoeve, 2002.

Daud, Alfani, *Islam dan Masyarakat Banjar; Diskripsi dan Analisa Kebudayaan Banjar*, Jakarta: Rajawali Press, 1997.

Daudi, Abu, *Maulana Syekh Muhammad Aryad al-Banjari*, Martapura: Madrasah *Sullamul 'Ulum* Dalampagar, 1996.

Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*, Jakarta: LP3ES, 1983.

Fathurahman, Oman, *Menyoal Wabdatul Wujud; Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh abad 17*, Bandung: Mizan & Ecole Française d'Extrême-Orient Centre de Jakarta, 1999.

Gunadi, Hidayat, & Zain al-Hakim, "Syekh Abdul Hamid Abulung; Guru Anak-Cucu Bersepuluh", dalam Edisi Khusus "Beragam Jalan Islam Pinggiran", *Majalah Mingguan GATRA*, (No. 02-03 Thn. X, 6 Desember 2003).

Hadi, W. M. Abdul, *Hamzah Fansuri; Risalah Tasawuf dan Puisi-Puisinya*, Bandung: Mizan, 1995.

- Johns, Anthony H., "Islamization in Southeast Asia", *SEAS*: tp., 1993.
- Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa*, Jakarta: Gramedia, 1984.
- Laporan Penelitian Tim Peneliti Fakultas Ushuluddin, *Misticisme di Kalimantan Selatan*, (Banjarmasin: IAIN Antasari, 1984/1985).
- Laporan Seminar *Pengajian Tasawuf di Kalimantan Selatan*, Banjarmasin: Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari, 1985.
- Mahasin, Aswab. (ed), *Ruh Islam dalam Budaya Bangsa; Aneka Budaya Nusantara*, (Jakarta: Yayasan Festival Istiqlal, 1996), hlm. 188.
- Moris, Zailan, "Southeast Asia", dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (ed), *History of Islamic Philosophy*, Part II, London & New York: Routledge, 1996.
- Muis, Gusti Abd., *Masuk dan Tersebaranya Islam di Kalimantan Selatan*, (Makalah Seminar Sejarah Kalimantan Selatan).
- Mursyid, Hasbullah. *Norma Islam sebagai Bagian dari Nilai yang Hidup dalam Masyarakat Banjar*, (Makalah Seminar "Sistem Nilai Budaya Masyarakat Banjar dan Pembangunan" yang diselenggarakan oleh IAIN Antasari pada tanggal 28-30 Januari 1985 di Banjarmasin).
- Noer, Kautsar Azhari, *Ibn al-'Arabî; Wahdat al-Wujûd dalam Perdebatan*, Jakarta: Paramadina, 1995.
- Onghokham, *Wahyu yang Hilang Negeri yang Guncang*, Jakarta: Tempo, Freedom Institute & LSSI, 2003.
- Penelitian Tim Peneliti Fakultas Ushuluddin, *Misticisme di Kalimantan Selatan*, Banjarmasin: IAIN Antasari, 1984/1985.
- Purwadaksi, Purwa Ahmad, "Ratib Samman dan Hikayat Syekh Muhammad Samman", dalam Jurnal Kebudayaan dan Peradaban *Ulumul Qur'an*, No. 5/VI/96.

- Ras, J. J. *Hikajat Banjar: A Study in Malay Historiography*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1968.
- Sahriansyah dan Syafruddin, *Risalah Tasawuf Syekh Abdul Hamid Abulung*, (Makalah dari Laporan Penelitian untuk Puslit IAIN Antasari [belum dipublikasikan]).
- Saleh, Muhammad Idwar, *Pergeseran Budaya dalam Perjalanan Sejarah Masyarakat Banjar*, (Makalah Seminar “Sistem Nilai Budaya Masyarakat Banjar dan Pembangunan” yang diselenggarakan oleh IAIN Antasari pada tanggal 28-30 Januari 1985 di Banjarmasin).
- Sani, Murjani, *Upacara Manakib: Studi Nilai yang Mungkin Dikembangkan*, dalam *Jurnal Ilmiah Ilmu Ushuluddin*, No. 1, Vol. 2, April 2003, Banjarmasin: Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari.
- Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*, Jakarta: Rajawali Press, 1996.
- Sjamsuddin, Helius, *Pegustian dan Temenggung: Akar Sosial, Politik, Etnis, dan Dinasti Perlawanan di Kalimantan Selatan dan Kalimantan Tengah 1859-1906*, Jakarta: Balai Pustaka, 2001.
- Soeroto, Soeri, “The Beratib Beamal Movement in the Banjar War”, dalam Sartono Kartodirdjo, (ed.), *Profiles of Malay Culture: Historiography, Religion, and Politics*, Jakarta: Ministry of Education and Culture, Directorate General of Culture, 1976.
- Steenbrink, Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*, Jakarta: Bulan Bintang, 1984.
- Syukur, M. Asywadie, *Laporan Penelitian Terhadap Naskah Risalah Tuhfatur Ragibin*, Banjarmasin: Fakultas Dakwah IAIN Antasari, 1991.
- Thohir, Ajid, *Gerakan Politik Kaum Tarekat; Telaah Historis Gerakan Politik Antikolonialisme Tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyah di Pulau Jawa*, Bandung: Pustaka Hidayah, 2002.

- Tim Peneliti Fakultas Ushuluddin, Laporan Penelitian: *Islam di Kalimantan Selatan (Studi tentang Corak Keagamaan Umat Islam*, Banjarmasin: IAIN Antasari, 1985.
- Tim Peneliti, *Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari di Bidang Aqidah Islam*, Makalah Seminar Sehari Pemikiran-Pemikiran Keagamaan Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari yang diselenggarakan oleh IAIN Antasari pada tanggal 17 Nopember 1988 di Banjarmasin.
- Usman, A. Gazali, *Sistem Politik dan Pemerintahan dalam Perjalanan Sejarah Masyarakat Banjar*, (Makalah pada Seminar Sistem Nilai Budaya Masyarakat Banjar dan Pembangunan yang diselenggarakan oleh IAIN Antasari pada tanggal 28-30 Januari 1985 di Banjarmasin).
- Usman, A. Gazali. *Kerajaan Banjar: Sejarah Perkembangan Politik, Ekonomi Perdagangan, dan Agama Islam*, Banjarmasin: Lambung Mangkurat University Press, 1998.
- Wahyudin, *Peran Ajaran Tarekat Sammaniyah dalam Gerakan Perjuangan Melawan Belanda di Kalsel*, Makalah Diskusi Bulanan Kerjasama LK-3 dengan Serambi Ummah Banjarmasin Post: Jum'at, 11 Oktober 2002.
- Zuhri, Saifuddin, *Sejarah Kebangkitan Islam dan Perkembangannya di Indonesia*, Jakarta: PT. ALMA'ARIF, 1980.