

ANALISIS ATAS *TUHFAH AR-RÂGHIBÎN* KARYA MUHAMMAD ARSYAD AL-BANJARI

M. Rusydi*

ABSTRACT

This article will analyse Tuhfab ar-Râghibîn which was written by Muhammad Arsyad al-Banjari who well-known as one of the central religious figures of the Banjarese society. The first section will describe the contents of Tuhfab ar-Râghibîn generally. The second one will analyse the historicity of Tuhfab ar-Râghibîn and its methodology. Then, it will be followed by a reflection about the relevance of the methodology of Tuhfab ar-Râghibîn for today. Finally, it concludes that Tuhfab ar-Râghibîn has theocentric approach and bayânî epistemology. This approach has to re-study to adjust the needs of Banjarese society today.

Kata Kunci: *Tuhfab ar-Râghibîn*, metodologi imani dan pembelaan, teosentris, dialektika historis.

Pendahuluan

Muhammad Arsyad al-Banjari adalah salah satu tokoh fenomenal yang pernah ada di tanah Banjar ini. Beliau telah menyebarkan Islam secara intensif di wilayah ini. Dalam upaya dakwahnya tersebut, beliau pun telah banyak menghasilkan berbagai karya tulis diantaranya adalah kitab *Tuhfab ar-Râghibîn*. Kitab ini memiliki pengaruh yang cukup signifikan dalam keakidahan masyarakat Banjar hingga saat ini.

Dalam sejarah masyarakat Banjar, al-Banjari telah menulis dua kitab akidah yang bernuansa Sunni yakni kitab *Ushûluddîn* dan *Tuhfab ar-Râghibîn* yang ditulis pada waktu yang berbarengan yakni pada tahun 1188 H. (1774 M.), namun memiliki tujuan yang berbeda yakni kalau *Ushûluddîn* untuk memberikan dasar keimanan kepada Allah bagi masyarakat awam, sedangkan *Tuhfab ar-Râghibîn* lebih banyak ditujukan kepada kalangan raja dan para ulama. Bahkan besarnya pengaruh *Tuhfab ar-Râghibîn* disebut-sebut telah

*Penulis adalah alumni UIN Sunan Kalijaga. Pengajar di Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari dan Darul Hijrah Putri Batung. *Contact person* : 0511-6138430/085211992648

menjustifikasi peristiwa tragis atas dihukum matinya Datu Abulung. Oleh karena itu, kitab ini tentunya menarik untuk dikaji

Dalam tulisan ini penulis memfokuskan diri pada kecenderungan metodologi yang digunakan *Tuhfah ar-Râghibîn*. Selanjutnya penulis akan menganalisis relevansi kitab tersebut dengan kekinian masyarakat Banjar. Adapun landasan analisis ini adalah dialektika historis yakni upaya ‘bumisasi’ teori yang cenderung ‘melangit’, sebagaimana ungkapan Karl Marx: ‘*philosophers have done nothing more than interpret the world in various way, our business is to chane it*’.¹

Tulisan ini secara sistematis akan diawali dengan deskripsi singkat tentang kitab *Tuhfah ar-Râghibîn* yang selanjutnya akan diteruskan dengan analisis historis yang meliputi lahirnya *Tuhfah ar-Râghibîn* kemudian penulis akan menguraikan metodologi yang dikandung kitab ini serta kemungkinan relevansinya untuk masyarakat Banjar. Dan akhirnya tulisan ini akan diakhiri dengan penutup yang mengandung kesimpulan akhir dari seluruh uraian tentang analisis *Tuhfah ar-Râghibîn*.

Deskripsi Singkat *Tuhfah ar-Râghibîn*

Kitab *Tuhfah ar-Râghibîn* yang penulis gunakan untuk menguraikan pemikiran kalam al-Banjari adalah kitab yang merujuk kepada manuskrip yang telah disalin oleh Said Muhammad bin Ali bin Husein pada tahun 1274 H, yang dirujuknya dari manuskrip milik Muhammad Samman bin Abdul Qadir. Kitab yang penulis gunakan ini merupakan cetakan kedua yang telah diterbitkan oleh Yayasan Pendidikan Islam Dalam Pagar (YAPIDA) Martapura Kalimantan Selatan, dengan menggunakan bahasa Arab Melayu dan berjumlah 64 halaman ditambah dengan satu halaman kata pengantar dari penerbit. Sebelum diterbitkan oleh YAPIDA, kitab ini telah diteliti, dibandingkan dengan manuskrip-manuskrip lain selain milik Said Muhammad bin Ali bin Husein di atas, serta telah diberikan catatan-catatan kaki yang berfungsi untuk membantu dalam mempelajari kitab ini oleh Abu Daudi, salah satu keturunan al-Banjari.

Al-Banjari menulis kitab ini pada tahun 1188 H, sehingga jika dihitung sampai sekarang (1436 H/ 2010 M) maka kitab ini telah berusia sekitar 248 tahun atau dua abad tiga puluh delapan tahun. Kitab ini merupakan sarana al-Banjari dalam menyebarkan akidah Islam versi Ahl al-Sunnah wa al-Jamaah di Banjarmasin, Kal-Sel.

¹Andi Muawiyah Ramly, *Peta Pemikiran Karl Marx*, (Yogyakarta: LKiS, 2000), h. 71

Isi kitab ini terdiri dari mukaddimah, penjelasan tentang hakikat iman, penjelasan tentang hal-hal yang merusak keimanan, penjelasan tentang syarat-syarat terjadinya *riddah* (keluar dari Islam) dan pandangan hukum terhadap *riddah*, penjelasan tentang taubat dan syarat-syaratnya, dan kitab ini diakhiri dengan penjelasan tentang perbuatan hamba yang tercakup dalam pandangan Ahlu sunnah, Qadariah dan Jabariyah.

***Tuhfah ar-Râghibîn*: Latar Belakang Historis dan Metodologis**

1. Kitab *Tuhfah ar-Râghibîn*: Tonggak Utama Pembentukan Tauhid Berpaham Sunni Pada Masyarakat Banjar Abad ke-18

Pada bagian ini penulis ingin menunjukkan bagaimana peran kitab *Tuhfah ar-Râghibîn* ini cukup urgen pada kerajaan dan masyarakat Banjar sekaligus menunjukkan kondisi sejarah 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 *Olob Masib* (orang melayu) di daerah sekitar Kuwin dua abad sebelum berdirinya kerajaan Banjar.² Kalau begitu maka berdirinya kerajaan Islam Banjar dengan raja pertamanya Pangeran Samudera atau Sultan Suriansyah tidaklah identik dengan masuknya Islam di Kalimantan Selatan. Meskipun demikian, masuk Islamnya 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.

Masuk Islamnya Pangeran Samudera terutama setelah mendapat bantuan dari kerajaan Demak, kerajaan Islam terbesar di pantai utara Jawa pada

²A. Gazali Usman, *Kerajaan Banjar Sejarah Perkembangan Politik Ekonomi Perdagangan Dan Agama Islam*, (Banjarmasin: Lambung Mangkurat University Press, 1998), h. 127.

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.³ Konon Pangeran Samudera 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 Zulhijah 932 H.⁴

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 al-Sunnah dalam akidah dan paham Syafi'iah dalam bidang hukum serta tasawuf akhlaki sedangkan ajaran kejawen tidak terlihat terlalu berpengaruh pada kerajaan Banjar.⁵ 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.⁶ 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.

³Usman, *Kerajaan Banjar...*, h. 27-30.

⁴Usman, *Kerajaan Banjar...*, h. 26.

⁵Usman, *Kerajaan Banjar...*, h. 131.

⁶Usman, *Kerajaan Banjar...*, h. 130.

Kelahiran Datu Abulung tidak diketahui namun, menurut Humaidy, Abulung lebih tua dari al-Banjari dan keduanya hidup sezaman.⁷ 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.⁸ Kuatnya paham *wahdab al-wujūd* 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.⁹

Dengan terjadinya perubahan pandangan keagamaan di Aceh dari paham *wahdab al-wujūd* 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 Aceh¹⁰ juga cukup berpengaruh di kerajaan Banjar. Hal ini diperkuat dengan ditemukannya kitab fikih karangan Nurruddin ar-Raniri dengan judul *Shirāth al-Mustaqīm* pada masyarakat Banjar saat itu.

Mulai kuatnya pengaruh paham Sunni di kerajaan Banjar dan hadirnya Muhammad Arsyad al-Banjari di kerajaan Banjar telah mengancam posisi Datu Abulung. Datu Abulung yang dianggap sebagai sumber paham *wahdab al-wujūd* 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 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 tidak mau menyerahkan tahta kepada keponakannya tersebut 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.¹¹ Singkat cerita, riwayat hidup

⁷Humaidy, "Tragedi Datu Abulung: Manipulasi Kuala atas Agama", *Jurnal Kebudayaan Kandil*, edisi 3, Tahun I, Desember 2003, h. 49.

⁸Humaidy, "Tragedi Datu Abulung", h. 49.

⁹Asywadie Syukur, "Kesultanan Banjar Semenjak Suriansyah sampai Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari", *Banjarmasin Post*, 18 Nopember 1988. H. 7.

¹⁰Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, (Bandung: Mizan, 1994), h. 177.

¹¹Humaidy, "Tragedi Datu Abulung", h. 56-57.

Abulung pun berakhir di tiang gantungan karena ia dituduh sebagai penyebar ajaran yang sesat yakni *wahdah al-wujûd* suatu pencapan yang serupa sebagaimana yang dilakukan oleh ar-Raniri ketika mengejar para penganut aliran tersebut di Aceh.¹²

Untuk memperkuat ajaran sunni di wilayah Banjar maka al-Banjari langsung mengarang dua buku yang beraliran Sunni untuk memantapkan pemahaman para abdi kerajaan dan masyarakat Banjar. Dua kitab tersebut adalah kitab *Ushûluddîn* dan *Tuhfab ar-Râghibîn* 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 *Ushûluddîn* untuk memberikan dasar keimanan kepada Allah bagi masyarakat pada umumnya (awam) dengan menampilkan pengenalan dasar terhadap Allah kepada masyarakat berupa sifat dua puluh, sedangkan *Tuhfab ar-Râghibîn* 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 As-Sunnah Wal Jama'ah dan untuk memurnikan akidah umat.¹³

Menurut Abu Daudi isi kitab *Ushûluddîn* ini sekarang sudah dimasukkan dalam kitab *Parukunan*,¹⁴ 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 *Tuhfab ar-Râghibîn* maka akan terlihat peran pentingnya kitab *Tuhfab ar-Râghibîn* ini pada masa itu yakni sebagai kerangka dasar dan pegangan para ulama dan raja dalam mengajarkan dan menyebarkan sebuah ajaran tauhid, bahkan kitab ini

¹²Azra, *Jaringan Ulama...*, h. 177.

¹³Untuk hal ini secara implisit dapat ditemukan dari kalimat persembahan al-Banjari bahwa kitab tersebut ditujukan sebagai permintaan raja kepadanya untuk menulisnya. Syekh Muhammad Arsyad bin Abdullah al-Banjari, *Kitâb Tuhfab ar-Râghibîn* (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, *Kitâb Tuhfab*, h. 47. Karena itu dari sini bisa disimpulkan bahwa buku tersebut lebih difokuskan kepada orang-orang yang cukup berpengetahuan terutama pihak kerajaan.

¹⁴Abdurrahman, "Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari: Sebuah Refleksi Proses Islamisasi Masyarakat Banjar", makalah disampaikan dalam diskusi "Kelompok Cendekiawan Muslim" Banjarmasin, Juli 1988, h. 12.

pun bisa dikatakan pula sebagai landasan untuk penjelasan kitab *Ushûluddîn* yang ditujukan kepada masyarakat awam tersebut. Jadi pelajaran praktis sifat dua puluh dalam kitab *Ushûluddîn* semakin jelas nuansa Sunninya setelah mengenal aliran yang diusung al-Banjari *Tuhfab ar-Râghibîn* Bahkan tentang fatwa pembunuhan terhadap Datu Abulung pun ada yang berpendapat dikarenakan tulisan al-Banjari dalam kitab *Tuhfab ar-Râghibîn* yang menyatakan bahwa aliran *wujûdiyyah* adalah sesat.¹⁵

Dengan berlandaskan kepada aliran Sunni sebagaimana yang terdapat pada kitab *Tuhfab ar-Râghibîn* 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.¹⁶

Kalau memperhatikan kondisi historisitas kitab *Tuhfab ar-Râghibîn* ini maka bisa diidentifikasi bahwa kitab ini termasuk dalam kategori teologi dalam paradigma tradisonal yang sering dilawankan dengan paradigma teologi transformatif, sebab paradigma tradisional selalu menekankan aspek penguatan akidah (transendensi ketuhanan), tosentrik, sementara teologi transformatif cenderung menekankan aspek teologi yang lebih “membumi”, antroposentrik.¹⁷ Untuk memperkuat pandangan di atas, uraian berikut akan mengulasnya.

2. Metodologi Imani dan Metodologi Pembelaan dalam Kitab *Tuhfab ar-Râghibîn*

Salah satu kritik para teolog kontemporer terhadap teolog tradisional adalah bahwa para teolog tradisional yang hidup dalam suatu masa yang masih rentan dengan berbagai bidah dan serangan dari akidah-akidah yang lain terhadap akidah ketauhidan islam pada akhirnya

¹⁵ al-Banjari, *Tuhfab ar-Râghibîn...*, h. 31.

¹⁶ 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), h. 63, 65, 80.

¹⁷ Pembahasan tentang paradigm teologi ini bisa ditelaah dalam Nasihun Amin, "Teologi Pembebasan Islam Sebagai Alternatif, *Tesis*, (Yogyakarta: Perpustakaan Pascasarjana UIN SUKA, 2000). Terutama dalam bab II-nya.

berupaya untuk membentuk sistem kalam yang mampu mempertahankan ketauhidan tersebut hingga 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".¹⁸

Menurut Hassan Hanafi ada dua kecenderungan metodologi yang dominan digunakan dalam karya-karya para teolog tradisional yakni metodologi imani yang menekankan transendensi Tuhan dan metodologi pembelaan.¹⁹ 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 dan sahabat-sahabatnya.²⁰ Seharusnya menurut Hassan Hanafi perlu dilakukan penetapan dan pembuktian dari keimanan bukan hanya menerima dan menyatakan keimanan itu.²¹

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).²²

¹⁸Machasin, *Islam Teologi Aplikatif*, (Yogyakarta: Pustaka Alif 2003), h. 53.

¹⁹Hassan Hanafi, *Min al-Aqîdah ilâ as-Tsaurah* (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.

²⁰Hanafi, *Dari Akidah Ke Revolusi*, h. xix.

²¹Machasin, *Islam Teologi Aplikatif*, h. 51.

²²Mekipun kritik Hassan Hanafi tersebut terhadap kalam klasik adalah kalam yang lahir

a. Metodologi Imani *Tubfah ar-Râghibîn*

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 *Tubfah ar-Râghibîn*, 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.²³

Selanjutnya diungkapkan bahwa dalam karya kalam teolog tradisional setelah diawali dengan pendahuluan yang mengekspresikan

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 *membuang 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 *mambuung 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.

²³al-Banjari, *Tubfah ar-Râghibîn...*, h. 1.

keimanan maka isinyapun hanyalah uraian lebih lanjut dari ekspresi keimanan tersebut. Hal ini berlaku pula pada isi *Tuhfab ar-Râghibîn* ini, sebagaimana ditemukan pada bagian-bagian berikut: hakikat keimanan, hal yang membinasakan (merusak) keimanan, taubat dan syarat-syaratnya, serta perbuatan hamba dalam pandangan Ahl al-Sunnah wa al-Jama'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 *basthan* yakni membenaran (*tashdîq*) 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 *tashdîq* keimanan dengan hati maka ia masih dikategorikan dalam golongan ahli surga, sebab keimanannya di dalam hati tersebut telah diketahui oleh Allah.²⁴ 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, beranggapan bahwa Allah itu *babaru* dan alam serta roh itu qadim, mendustakan nabi dan malaikat, meremehkan nabi dan malaikat atau menyumpahi keduanya 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, dan lain

²⁴al-Banjari, *Tuhfab ar-Râghibîn*..., h. 3.

sebagainya.

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, tidak mau mengeluarkan zakat, dan lain sebagainya.²⁵

Pada bagian uraian tentang perbuatan hamba ditemukan pula 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 *qudrab* dan *irâdab* Allah yang qadim, bukan dengan *qudrab* hamba yang *babaru*, meskipun seorang hamba masih memiliki ikhtiar serta *kasb*.²⁶

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.²⁷

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 *Tuhfab ar-Râghibîn*, sebagaimana yang dinyatakannya:

“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. 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

²⁵al-Banjari, *Tuhfab ar-Râghibîn*..., h. 49-52.

²⁶al-Banjari, *Tuhfab ar-Râghibîn*..., h. 57

²⁷Muhammad Mansur, "Kritik Hassan Hanafi Atas Pemikiran Kalam Klasik", *Laporan Penelitian Individual*, (Yogyakarta: Perpustakaan Pascasarjana, UIN, 1999/2000), h. 41.

hati. Maka aku perkenankan akan dia kepada berbuat risalah kepada yang demikian itu dan jika tiada aku ahli yang demikian itu sekalipun ...”²⁸

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.²⁹

Meskipun dalam kitab ini al-Banjari tanpa secara eksplisit menjelaskan bahwa ajaran Datu Abulung tersebut adalah salah dan ia hanya memetakan antara *wujûdiyyah* yang *muahbid* atau yang boleh dilakukan dan diikuti dan *wujûdiyyah* yang *mulbid* 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 *Tuhfab ar-Râghibîn* 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".³⁰

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.³¹

b. Metodologi Pembelaan dalam *Tuhfab ar-Râghibîn*

Metodologi pembelaan, sebagaimana dituliskan sebelumnya, selain dipahami sebagai metode yang menunjukkan bahwa pembelaan akidah pada hakikatnya merupakan pembelaan terhadap mazhab, aliran keagamaan, dan

²⁸al-Banjari, *Tuhfab ar-Râghibîn*..., h. 2.

³¹Humaidy, "Tragedi Datu Abulung", h. 53-54.

³⁰al-Banjari, *Tuhfab ar-Râghibîn*..., h. 48.

³¹al-Banjari, *Tuhfab ar-Râghibîn*..., h. 49.

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 keemasan 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 al-Sunnah, Mu'tazilah, Qadariyah dan lain sebagainya.

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 al-Sunnah wa al-Jama'ah

Pembelaan terhadap Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah, terutama Asy'ariah dan Maturidiah, dalam kitab *Tuhfab* ini sudah terlihat dari awal tulisan, khususnya dari uraian tentang konsep iman. Al-Banjari sendiri mengakui bahwa konsep iman yang menyatakan bahwa esensinya hanya *tashdîq* adalah pendapat dari tokoh dua aliran tersebut.³² Begitu pula mengenai konsep iman yang *murakkab* disebutkannya sebagai pendapat ulama dari kalangan kedua aliran tersebut.³³

Menurut Abdurrahman Badawi, Imam al-Asy'ari (w. 324 H.) sendiri mengungkapkan dalam kitabnya *al-Luma'* bahwa esensi iman adalah *tashdîq*

³²al-Banjari, *Tuhfab ar-Râghibîn*..., h. 2.

³³al-Banjari, *Tuhfab ar-Râghibîn*..., h. 4.

sedangkan esensi kafir adalah *at-takdżīb* (mendustakan).³⁴ Pendapat yang serupa diungkapkan pula secara rinci oleh Ghazali dalam *Ihyá' Ulûm ad-Dîn*.³⁵

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

ان الايمان هو الاقرار با لله عزوجل بكتبه و برسله، اذا كان ذلك عن معرفة تصديق بالقلب. فان خلا
الاقرار عن المعرفة بصحته لم يكن ايمانا.³⁶

Selanjutnya, perjuangan al-Banjari dalam menegakkan aliran ini dapat pula dilihat dari uraian tentang perpecahan umat yang bercerai menjadi 73 golongan dan golongan Ahlu Sunnah wa al-Jama'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*.³⁷ 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, yakni: *al-Qadariyyah*, *al-Shifâtiyyah*, *al-Khawârij*, *asy-Syî'ah*.³⁸

Dukungan al-Banjari terhadap paham Ahlu Sunnah wa al-Jama'ah ini dengan alasan bahwa paham inilah yang dianggap sebagai jalan Nabi Muhammad saw dan para sahabat beliau. Untuk memperkokoh argumen tersebut ia pun mengidentifikasikan bahwa Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah

³⁴Abdurrahman Badawi, *Madzâhib al-Islâmiyyîn*, Jilid I (Beirut: Dar al-'Ilm wa al-Malayyin, 1971), h. 565. Lihat juga ungkapan serupa dalam al-Baghdadi, *Kitâb Ushûl ad-Dîn*, (Beirut: Dâr al-Afâq al-Jadidah, 1981), h. 248.

³⁵Abu Hamid al-Ghazali, *Ihyâ Ulûm ad-Dîn*, Juz II (Beirut: Dâr al-Fikr, 1980), h. 14-18. Lihat juga, dalam Badawi Thabanah, *Ihyâ Ulûm ad-Dîn li al-Ghazâlî*, Juz I (Mesir: al-Bab al-Halabi wa Syurkah, t.th.), h. 115-124.

³⁶Badawi, *Madzâhib al-Islâmiyyîn*, h. 565. Artinya secara bebas adalah "Sesungguhnya iman adalah ikrar terhadap Allah, kitab-kitab-Nya dan rasul-rasul-Nya, setelah melakukan *tasdiq* dengan hati, apabila ikrar terlepas dari *tasdiq* tersebut maka belum sah untuk disebut sebagai iman. (pen.)

³⁷Muhammad bin Abdul Karim asy-Syahrastani, *Kitâb al-Milal an-Nihâl*, (t.t. : al-Azhar, t.th.), cet. I, h. 7.

³⁸asy-Syahrastani, *Kitâb al-Milal an-Nihâl*, h. 10.

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 al-Sunnah dipahami sebagai paham yang mampu mengakomodir seluruh pandangan yang ada pada aliran yang lain dan memosisikannya pada tempat yang tepat.³⁹

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 memosisikan segala keyakinan yang lain dalam kesesatan dan memperkenalkan Ahlu Sunnah wa al-Jama'ah sebagai golongan selamat dan terbaik, maka sudah jelas al-Banjari membela aliran tersebut.

Untuk lebih jelas dalam melihat pembelaan al-Banjari terhadap Ahlu Sunnah wa al-Jama'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, Minhâj al-'Âbidîn, 'Umdah al-Murîd Syarah Jauhar at-Tauhîd, Asna al-Mathâlib, Raudhab at-Thâlib, Syarah 'Aqâid, al-Yawâqitu wal Jawâhir*, dan sebagainya.⁴⁰

2) Pembelaan dari Tradisi Lokal (*Mambuung Pasilib* dan *Manyanggar*).⁴¹

³⁹al-Banjari, *Tubfah ar-Râghibîn...*, h. 15.

⁴⁰Kecenderungan tokoh dan referensi kepada aliran Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah dapat dibandingkan dengan pemetaan tokoh dan kitab-kitab yang cenderung kepada fiqh 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 Syâfi'îyyah al-Kubrâ* (Mesir: 'Isya al-Babî al-Halabî, 1964), dalam versi Indonesianya bisa dilihat dalam Siradjuddin Abbas, *Thabaqat asy-Syafi'îyyah: Ulama Syâfi'i & Kitab-Kitabnya Dari Abad ke Abad*, (Jakarta: Pustaka Tarbijah, 1975).

⁴¹Kritik al-Banjari terhadap tradisi lokal tersebut bisa disebut sebagai suatu aplikasi dari teori keimanan yang diuraikannya sebab sebelumnya al-Banjari dalam kitabnya *Tubfah* 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* dianggap al-Banjari sebagai bid'ah

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.⁴² Kepercayaan ini dapat terlihat dari upacara-upacara tradisional yang dilakukan oleh penduduk daerah ini.

Adapun diantara tradisi yang menjadi perhatian al-Banjari dalam kitab *Tuhfab* 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 *dhalâlah*, 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 membaharu 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 Alquran, hadis, pendapat para sahabat dan ijma ulama disebut sebagai bid'ah *dhalâlah*.⁴³ Karena dua tradisi tersebut dianggap sebagai bertentangan dengan ajaran agama Islam terutama dalam pengertian Imam Syafi'i tersebut, maka

yang ada pada masyarakat Banjar saat itu, sebab itulah olehnya akidah umat Islam Banjar perlu untuk dimurnikan.

⁴²M. Zurkani Jahja, "Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari di Bidang Teologi dan Tasawuf", *Makalah*, Banjarmasin 4-5 Oktober 2003, h. 10.

⁴³Izzit Ali 'Athiyyah, *al-Bid'ah – Tahdîduha wa Mauqif al-Islâm minhâ*, (Beirut: Dâr al-Kitab al-Arabî, t.th.), h. 160.

tradisi tersebut dikategorikan bid'ah *dbalâlah* oleh al-Banjari.⁴⁴ 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 : 208.⁴⁵

Penolakan al-Banjari terhadap tradisi tersebut masih bisa dikatakan sebagai usaha pembelaan terhadap Ahlu Sunnah wa al-Jama'ah, hal ini bisa dilihat dari referensi yang digunakannya yakni mazhab Syafi'i dalam bidang fikih. Sebagaimana maklum, biasanya "teman dekat" aliran Ahlu Sunnah wa al-Jama'ah dalam bidang fikih, terutama di Indonesia, adalah mazhab Syafi'i, sebagaimana yang dikatakan oleh Nur Iskandar bahwa teologi al-Asy'ari adalah sejalan dengan fiqih Syafi'i, karena memang al-Asy'ari sebenarnya pembangun kembali paham-paham ushul Imam Syafi'i.⁴⁶ 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),⁴⁷ karena Syafi'i melakukan hal yang sama.⁴⁸

Meskipun menurut Zurkani Jahja konsep Ahlu Sunnah wa al-Jama'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 *tashdiq* 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 *tashdiq* dan ikrar, dan pendapat ini diambilnya dari Abu Hanifah. Pada masalah lain, seperti pembahasan keyakinan Mujassimah yang dianggapnya salah,

⁴⁴al-Banjari, *Tubfah ar-Râghibîn...*, h. 34-35.

⁴⁵al-Banjari, *Tubfah ar-Râghibîn...*, h. 35-36.

⁴⁶Nur 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.

⁴⁷al-Banjari, *Tubfah ar-Râghibîn...*, h. 33.

⁴⁸Ibn Hajar al-Asqalani, *Fath al-Bârî*, Juz XVII (Beirut: Dâr Ihyâ' at-Turast al-Arabî, t.th.), h. 10.

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 Ahlu Sunnah wa al-Jama'ah sebelum Abu Hasan al-Asy'ari.⁴⁹

Kalau dilihat dari posisi zaman saat itu, al-Banjari bisa diapresiasi 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.⁵⁰ Namun bagaimana pun juga al-Banjari nampaknya masih agak sulit menerima pendapat kelompok lain yang sealiran dengannya (Ahlu Sunnah wa al-Jama'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 ungkapannya bahwa pendapat yang menyatakan esensi iman dengan *tashdîq* adalah lebih *mu'tamad* (dapat dipertanggungjawabkan) 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 klaim kebenaran dapat dinafikan.

Relevansi Kitab *Tuhfah ar-Râghibîn* 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

⁴⁹Jahja, "Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad", h. 16.

⁵⁰Jahja, "Pemikiran Syekh Muhammad Arsyad", h. 17.

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 Nurruddin 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 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-Sumatrani.⁵¹ 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).⁵² 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 dan 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

⁵¹Azra, *Jaringan Ulama...*, h. 178-179, 199.

⁵²Azra, *Jaringan Ulama...*, h. 198-199, 201.

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 sehingga hal ini mengharuskan rakyat untuk tunduk dan patuh terhadap penguasa.

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 metodologi 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 *manyanggar banua* dan *mambuang pasilih* pada masyarakat Banjar.

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 memang bagian dari yang tidak dan belum terpikirkan (*unthinkable* dan *not yet thought*).⁵³

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

⁵³Sebagaimana 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/notyet 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.

problema kondisi kontemporer yang jelas berbeda dengan kondisi kehidupan al-Banjari sekaligus dimungkinkannya untuk memikirkan hal tersebut (*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 dan salah satu khazanah pemikiran masyarakat Banjar khususnya dan Islam pada umumnya, namun karena dalam perspektif kontemporer sistem kalam yang dikenalkan al-Banjari tersebut kurang 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.

Penutup

Deskripsi di atas telah menunjukkan bahwa *Tuhfab ar-Râghibîn* memiliki kecenderungan teosentris. Secara epistemologis, kecenderungan ini sering dikategorikan sebagai cara berpikir *bayâni*. Cara berpikir ini cara berpikir yang menjadikan alquran dan hadis sebagai sumber referensi serta memiliki tipe argumentasi yang cenderung dogmatik dan defensif apologetik.

Kecenderungan teosentris dan metode *bayâni* ini bisa dimaklumi mengingat kondisi historis yang meliputinya saat itu. Namun untuk kondisi

kontemporer yang memiliki kondisi historis serta problematika yang berbeda, maka adalah niscaya untuk melakukan relevansi serta telaah ulang sistem kalam masyarakat Banjar. Sebab jika sistem kalam yang dimiliki oleh masyarakat Banjar tidak mampu untuk menjawab kekinian maka kalam (tauhid) yang *nota bene* merupakan ruh dan daya dorong aktivitas keseharian masyarakat akan menjadi tak memiliki makna apa pun juga.

Daftar Pustaka

- 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.
- , "Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari: Sebuah Refleksi Proses Islamisasi Masyarakat Banjar", Makalah disampaikan dalam diskusi "Kelompok Cendekiawan Muslim "Banjarmasin, Juli 1988.
- al-Asqalani, Ibn Hajar, *Fath al-Bârî*, Beirut, Dar Ihya at-Turast al-Araby, t.th.
- Amin, Nasihun, "Theologi Pembebasan Islam Sebagai Alternatif, *Tesis*, Yogyakarta, Perpustakaan Pascasarjana UIN SUKA, 2000.
- Arkoun, Mohammed, *Islam Kontemporer Menuju Dialog Antar Agama*, diterjemahkan oleh Ruslani, Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2001.
- 'Athiyyah, Izzit Ali, *al-Bid'ah – Tabdîdûba wa Mauqif al-Islâm minhâ*, Beirut, Dâr al-Kitâb al-Arabî, t.th.
- Azra, Azyumardi, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, Bandung, Mizan, 1994.
- Badawi, Abdurrahman, *Madzâhib al-Islâmiyyîn*, Jilid I, Beirut, Dar al-'Ilm wa al-Malayyin, 1971.
- al-Baghdadi, *Kitâb Ushûluddîn*, Beirut, Dar al-Afaq al-Jadidah, 1981.
- al-Banjari, Syekh Muhammad Arsyad bin Abdullah, *Kitâb Tuhfab ar-Râghibîn*,

Martapura, YAPIDA, 2000.

al-Ghazali, Abu Hamid, *Ihyâ Ulûm ad-Dîn*, Juz II, Beirut, Dar al-Fikr, 1980.

Hanafi, Hassan, *Dari Akidah Ke Revolusi*, terj. Asep Usman Ismail *et al.*, Jakarta, Paramadina, 2003.

-----, *Min al-Aqâdah ilâ ast-Tsaurah*, Kairo, Maktabah Madbuli, 1998, Vol. 1.

Humaidy, "Tragedi Datu Abulung: Manipulasi Kuala atas Agama", *Jurnal Kebudayaan Kandil*, edisi 3, Tahun I, Desember 2003.

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 Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari di Bidang Teologi dan Tasawuf", *Makalah*, Banjarmasin 4-5 Oktober 2003.

Machasin, *Islam Teologi Aplikatif*, Yogyakarta, Pustaka Alif, 2003.

Mansur, Muhammad, "Kritik Hassan Hanafi Atas Pemikiran Kalam Klasik", *Laporan Penelitian Individual*, Yogyakarta, Perpustakaan Pascasarjana UIN, 1999/2000.

Ramly, Andi Muawiyah, *Peta Pemikiran Karl Marx*, Yogyakarta, LKiS, 2000.

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

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

-----, *Thabaqât asy-Syâfi'iyah: Ulama Syâfi'i & Kitab-Kitabnya Dari Abad ke Abad*, Jakarta, Pustaka Tarbijah, 1975.

asy-Subky, Tajuddin Abi Nasar bin Abdul Wahhab bin Ali bin Abdul Kafy, *Thabaqât Syâfi'iyah al-Kubrâ*, Mesir, 'Tsy al-Baby al-Halby, 1964.

asy-Syahrastani, Muhammad bin Abdul Karim, *Kitâb al-Milal wa an-Nihal*, t.tt, al-Azhar, t.th.

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

Thabanah, Badawi, *Ihyâ Ulûm ad-Dîn li al-Ghazâlî*, Juz I, Mesir, al-Bab al-Halabi wa Syurkah, t.th.

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.