

AL-BANJARI

Jurnal Ilmiah Ilmu-Ilmu Keislaman

ISSN 1412-9507

Dialektika antara Filsafat dan Agama dalam Pemikiran
Filsafat Islam: Kesenambungan dan Interaksi
Wardani

Masyarakat Islam Ideal dalam Konsepsi Filsafat Pendidikan Islam
Andik Wahyun Muqoyyidin

Konflik Kelas dan Fenomena Komunisme dalam Hubungan
Struktural Menurut Pandangan Karl Marx
Ahmad Syadzali

Ustadz Selebriti Abdullah Gymnastiar
(Perspektif Hipersemiotika Yasraf Amir Piliang)
Maskur

Pembaruan Islam di Kalimantan Selatan Pada Awal Abad Ke-20
Rahmadi

Deskripsi Kitab Senjata Mukmin Dan Risalah Doa
M. Adriani Yulizar dan Hamidi Ilhami

Peta Gerakan Syi'ah di Kalimantan Selatan
Humaidy

AL-BANJARI	Vol. 13	Halaman 1-115	No.1	Banjarmasin, Januari - Juni 2014	ISSN 1412-9507
------------	---------	------------------	------	-------------------------------------	-------------------

AL - BANJARI

Jurnal Ilmiah Ilmu-Ilmu Keislaman

Vol. 13, No. 1, Januari-Juni 2014

DAFTAR ISI

Dialektika antara Filsafat dan Agama dalam Pemikiran Filsafat Islam: Kesenambungan dan Interaksi Wardani	1-12
Masyarakat Islam Ideal dalam Konsepsi Filsafat Pendidikan Islam Andik Wahyun Muqoyyidin	13-25
Konflik Kelas dan Fenomena Komunisme dalam Hubungan Struktural Menurut Pandangan Karl Marx Ahmad Syadzali	26-36
Ustadz Selebriti Abdullah Gymnastiar (Perspektif Hipersemiotika Yasraf Amir Piliang) Maskur	37-48
Pembaruan Islam di Kalimantan Selatan Pada Awal Abad Ke-20 Rahmadi	49-65
Deskripsi Kitab Senjata Mukmin Dan Risalah Doa M. Adriani Yulizar dan Hamidi Ilhami	66-94
Peta Gerakan Syi'ah di Kalimantan Selatan Humaidy	95-115

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

1.	ا	:	A	16.	ط	:	Th
2.	ب	:	B	17.	ظ	:	Zh
3.	ت	:	T	18.	ع	:	'
4.	ث	:	Ts	19.	غ	:	Gh
5.	ج	:	J	20.	ف	:	F
6.	ح	:	<u>H</u>	21.	ق	:	Q
7.	خ	:	Kh	22.	ك	:	K
8.	د	:	D	23.	ل	:	L
9.	ذ	:	Dz	24.	م	:	M
10.	ر	:	R	25.	ن	:	N
11.	ز	:	Z	26.	و	:	W
12.	س	:	S	27.	هـ	:	H
13.	ش	:	Sy	28.	ء	:	`
14.	ص	:	Sh	29.	ي	:	Y
15.	ض	:	Dh				

Mad dan Diftong :

1.	Fathah panjang	:	Â / â	4.	أو	:	Aw
2.	Kasrah panjang	:	Î / î	5.	أي	:	Ay
3.	Dhammah panjang	:	Û / û				

DIALEKTIKA ANTARA FILSAFAT DAN AGAMA DALAM PEMIKIRAN FILSAFAT ISLAM: Kesenambungan dan Interaksi

Wardani

Fakultas Ushuluddin dan Humaniora IAIN Antasari Banjarmasin

Abstract

This article is aimed to describe dialectical relation between Islamic philosophy (*hikmah*) and Islamic religious doctrine (*syari'ah*). The tension between two has emerged since declination of rational theology (Mu'tazilite) and since the rise of orthodox theology (Asy'arite). Al-Ghazâlî, one of prominent scholars of the Asy'arite, has attacked Moslem philosophers, such as Ibn Sînâ. This article has come to the conclusion that in such tension, in which religion and rational thought met, the two neither reached utterly different results, nor yet were they identical, but seemed to run parallel to one another.

Kata Kunci: dialektika, *hikmah*, *syari'ah*, kesinambungan, interaksi, paralel.

Pendahuluan

Dalam *Faşl al-Maqâl*, Ibn Rusyd meyakinkan bahwa agama (*syari'ah*) dan filsafat (*hikmah*) tidak bertentangan. Memang, terjadi ketegangan antara kalangan teolog, terutama al-Ghazâlî dalam Tahâfut al-Falâsifah, dan kalangan filosof Islam, terutama kalangan filosof Perifatetik, seperti Ibn Sînâ. Ketegangan itu tergambar dari ucapan Ibn Rusyd bahwa celaan dari sahabat lebih terasa sakit dari celaan dari musuh, karena menurutnya, agama (*syari'ah*) dan filsafat (*hikmah*) sebenarnya bersaudara. "*Hikmah* (filsafat) adalah sahabat *syari'ah* (agama) dan saudara sesusumannya (*anna al-hikmah hiya shâhibat al-syari'ah wa al-ukbt al-radhî'ah*)", tegasnya.¹

Ketegangan antara keduanya terjadi, sebagaimana sejarah mencatat, ketika terjadi interaksi yang sangat intensif antara filsafat dan agama terjadi sejak adanya rambatan "gelombang Hellenisme" (*the wave of Hellenism*), meminjam istilah William Montgomery Watt, peradaban Yunani, Persia, Romawi, dan unsur lain ke dunia Islam pada masa penerjemahan karya-karya Yunani pada era al-Ma'mûn.² Meski beberapa intelektual muslim, seperti Seyyed Hossein Nasr, menekankan posisi penting al-

¹ Ibn Rusyd, *Faşl al-Maqâl fî Mâ Bayn al-Hikmah wa asy-Syari'ah min al-Ittishâl* (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, t.th.), h. 67.

² Lihat William Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology, an Extended Survey* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1992), h. 33.

Qur'an dan hadits sebagai sumber dan inspirasi terjadinya interaksi filsafat dan ajaran Islam,³ F. E. Peters dengan begitu yakin menyatakan bahwa secara historis perbedaan antara “ilmu-ilmu keislaman” dan “ilmu-ilmu asing” membuktikan terjadinya interaksi tersebut. Pandangan Islam, atau pandangan relatif kecil muslim, yang terdidik dalam kultur asing itu atau Hellenisme, telah menunjukkan bahwa mereka adalah pewaris Plato dan Aristoteles.⁴

Doktrin Islam telah berinteraksi dengan dua proses, yaitu Aristotelianisme dan Neo-platonisme sebagai dua arus pemikiran besar Yunani. Namun, kedua arus pemikiran itu saling mempengaruhi, yaitu Aristotelianisasi Neo-platonisme dan Neo-platonisasi Aristotelianisme. Sebagaimana disebutkan pada pembahasan sebelumnya, proses pertama lebih terkait dengan level ontologi *beings*, sedangkan yang kedua, persoalan metafisika yang dikaitkan dengan kosmologi.⁵ Kenyataan ini menyebabkan bahwa doktrin Islam, terutama metafisika, tidak lagi “steril” dan murni bersifat normatif yang dasarnya adalah teks (al-Qur'an dan hadits), melainkan juga bersifat historis dengan masuknya pemikiran eksternal, termasuk filsafat.

Fakta historis mencatat bahwa munculnya teologi skolastik di pertengahan abad ke-18 merupakan manifestasi semangat baru penelitian yang dimunculkan karena masuknya filsafat Yunani ke dunia Islam. Munculnya teologi skolastik St. Thomas Aquinas (1225-1274) dengan teologi naturalnya di dunia Kristen Katolik, misalnya, merupakan mata rantai yang menghubungkan antara tradisi filsafat Yunani dan tradisi pemikiran Islam ke dunia Barat di abad pertengahan. Aquinas membangun sistem filsafat dan teologinya melalui komentator-komentator Aristoteles, seperti Ibn Rusyd (Averroës), atau pemikiran Ibn Sinâ yang di dunia Latin abad pertengahan ketika itu menjadi bagian pemikiran spekulatif untuk pembuktian rasional adanya tuhan dan problematika hubungan wahyu-rasio atau filsafat-teologi.⁶

³ Lihat Seyyed Hossein Nasr, “The Qur'an and Hadith as Source and Inspiration of Islamic Philosophy”, Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy* (London dan New York: Routledge, 1996), Part I, h. 27-39.

⁴ F. E. Peters, “The Greek and Syriac Background”, dalam Nasr dan Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*, h. 40-41.

⁵ Yegane Shayegan, “The Transmission of Greek Philosophy to the Islamic World”, dalam Nasr dan Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy*, h. 93.

⁶ Tentang pemikiran Islam dalam hal hubungan antara filsafat dan ajaran agama, terutama filsafat Averroisme, dan pengaruh terhadap metafisika Kristen abad tengah, terutama pada St. Thomas Aquinas dalam upaya harmonisasi kebenaran wahyu dan rasio atau hubungan filsafat dan teologi (*scientia sacra*), lihat, antara lain, J. M. Heald, “Aquinas”, dalam James Hastings (ed.), *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (New York: Charles Scribner's Sons dan Edinburgh: T. & T. Clarck, 1925), vol. I, h. 653; James A. Weisepf, “Thomas Aquinas (Thommaso d'Aquino)”, dalam Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopaedia of Religion* (New York: Macmillan Publishing Company dan London: Collier Macmillan Publishers, 1987), vol. 14, h. 483-486.

Situasi Sejarah: Deklinasi Teologi Rasional Mu'tazilah dan Bangkitnya Teologi "Moderat" Asy'ariyah

Sebagaimana diketahui, persentuhan intensif Islam dengan filsafat dimulai dari masa penerjemahan karya-karya Yunani, termasuk dalam bidang filsafat. Puncak dari ketegangan antara keduanya terlihat dari polemik antara al-Ghazâlî dan Ibn Rusyd. Menurut Majid Fakhry, apa yang disebut sebagai kemunduran atau deklinasi rasionalisme teologi yang mengiringi masa penerjemahan itu adalah reaksi terhadap Mu'tazilah sebagai teologi rasional yang dalam kurun waktu seabad setelah wafatnya Wâshil ibn 'Athâ', pencetusnya, pada masa al-Ma'mûn, di mana teologi Mu'tazilah ketika itu berkolaborasi dengan kekuasaan politik yang menjadikannya sebagai doktrin teologis resmi penguasa. Namun, pada masa al-Mutawakkil, afiliasi teologi Mu'tazilah dengan kekuasaan telah diruntuhkan oleh kebijakan politik baru.⁷ Begitu juga, sebutan "*al-i'tiqâd al-qâdirî*" (teologi versi al-Qâdirî), tepatnya teologi seorang khalifah Abbasiyyah, al-Qâdir Billâh (381-423 H/ 991-1031 M), yang dialamatkan kepada Mu'tazilah pada masa Abbasiyyah menandai keruntuhan citra aliran teologi tersebut di kalangan kaum muslimin ketika itu. Lima prinsip ajaran (*al-ushûl al-khamsah*) dan pengajaran ilmu *kalâm*, menurut Muhammad 'Imârah, ketika itu diharamkan, meski afiliasi Mu'tazilah-Syî'ah (Zaydiyyah) memperoleh kekuatan politis dalam kekuasaan Dinasti Buwayh yang kemudian melahirkan tokoh besar Mu'tazilah generasi akhir, 'Abd al-Jabbâr.⁸

Meski terjadi afiliasi Mu'tazilah-Syî'ah, secara umum kondisi sosio-kultural dan politis menunjukkan terjadinya deklinasi rasionalisme teologi. Menurut Fakhry, deklinasi tersebut secara monumental ditandai dengan menguatnya tradisionalisme Ahmad ibn Hanbal dalam sistem berpikir teolog yang secara metodologis adalah *mu'tazilî*, yaitu Abû al-Hasan al-Asy'arî (w. 935). Dalam debat yang terkenal dalam literatur-literatur *kalâm* tentang keadilan Tuhan (*al-'adl, Divine justice*) antara al-Asy'arî dan al-Jubba'î, terlepas dari validitasnya sebagai historis atau tidak historis, menunjukkan bahwa al-Asy'arî merupakan teolog anti-Mu'tazilah.⁹ Dari beberapa problema *kalâm* yang dielaborasi, semisal hubungan perbuatan manusia dan kekuasaan Tuhan, sifat-sifat-Nya, al-Qur'an (diciptakan atau bukan), dan sebagainya, Fakhry mencatat bahwa signifikansi historis "reformis" al-Asy'arî tidak terletak pada elaborasinya untuk memecahkan problema-problema teologis yang dimunculkan oleh Mu'tazilah. Akan tetapi, keinginan al-Asy'arî untuk mengeksplorasi metode dialektika serta secara *ipso facto* berikhtiar menelusuri jalan tengah dalam klaim-klaim yang dilakukan oleh kalangan tradisional dan anti-rasionalis merupakan hal yang sangat signifikan. Jika posisi teologinya harus diungkapkan dalam formulasi

⁷ Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy* (London: Longman dan New York: Columbia University Press, 1983), h. 203.

⁸ Muhammad 'Imârah, "Qâdhî al-Qudhâh 'Abd al-Jabbâr ibn Ahmad al-Hamadzânî", dalam Muhammad 'Imârah (ed.), *Rasâ'il al-'Adl wa at-Tawhîd* (Cairo dan Beirut: Dâr asy-Syurûq, 1988), cet. ke-2, h. 26-27.

⁹ Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, h. 204.

bilâ kayfa, sehingga lebih bersifat “agnostik”, tentu harus dibedakan antara posisi “agnostisisme” al-Asy’arî dengan agnostisisme buta.¹⁰

Meski membongkar teologi rasional Mu’tazilah, metode *kalâm* al-Asy’arî adalah bentuk analogis dari metode Mu’tazilah. Akan tetapi, substansi pemikirannya menegaskan kembali tesis-tesis Hanbalian.¹¹ Dengan demikian, menurut Fakhry, agaknya rasionalisme teologi terkait erat dengan “substansi” pemikiran, bukan “metode” berpikir yang diterapkan, karena apa yang disebutnya sebagai deklinasi rasionalisme teologi adalah kebangkitan Asy’ariyyah yang substansi pemikirannya “neo-Hanbalian” yang justeru diberikan pendasaran rasional dengan metode Mu’tazilah.

Situasi sejarah seperti diuraikan di atas menjadi situasi yang menjadikan dialektika antara filsafat dan agama berjalan semakin rumit. Bangkitnya kalangan Asy’ariyyah menandai kuatnya kelompok “penjaga agama”, yang mmomentumnya adalah munculnya para tokoh-tokohnya yang tidak hanya ahli dalam bidang agama, melainkan juga terdidik dalam filsafat, seperti al-Ghazâlî dan Fakhr al-Dîn al-Râzî. Mereka layaknya “pencari jalan tengah” dalam konteks ketegangan filsafat dan doktrin.

Hubungan Dialektis Filsafat dan Ajaran Agama

Menurut Fazlur Rahman, memang terjadi ketegangan antara filsafat dengan agama. Sebagai contoh, dari teori metafisika dan epistemologi Yunani, para filosof Islam mengembangkan ide tentang dualisme yang radikal antara badan dan roh yang menjadi bagian dari sistem filsafat semisal al-Fârâbî (w. 339 H/950 M) dan Ibn Sînâ (370-428 H/980-1037 M) tentang kekekalan roh setelah mati. Filsafat Ibn Rusyd (w. 594 H/ 1198 M) tentang roh lebih mendekati ortodoksi dibanding filsafat. Kritik sistematis al-Ghazâlî (w. 1111 M) dalam *Tabâfut al-Falâsifah* (Inkoherensi Pemikiran Para Filosof) terhadap model pemikiran tersebut, seperti kritiknya terhadap ide kekekalan alam dengan menunjukkan paradoks-paradoks di dalamnya serta kekeliruan filsafat, merupakan contoh yang paling representatif tentang ketegangan sekaligus telah terjadinya interaksi filsafat dan agama. Ketegangan tersebut, menurut Rahman, telah mengajukan persoalan fundamental tentang kebenaran: apakah ada pluralisme kebenaran (filsafat dan agama) atau hanya monisme kebenaran.¹² Sama dengan tanggapan Kant¹³ terhadap kegagalan argumen rasional spekulatif filsafat tentang eksistensi tuhan (argumen ontologis, kosmologis, dan teleologis) di mana

¹⁰ Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, h. 208.

¹¹ Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, h. 207.

¹² Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago dan London: University of Chicago Press, 1979), h. 117-120.

¹³ Tentang kritik Kant terhadap kegagalan filsafat (argumen ontologis, kosmologis, dan teleologis) membuktikan adanya tuhan serta bagaimana filsafat memberikan ruang bagi iman (baca: dogma), lihat, antara lain, *Immanuel Kant, Religion within the Limits of Reason Alone*, trans. Theodore M. Greene dan Hoyr H. Hudson (New York: Harper Torchbooks, 1999). Lihat juga pengantar Theodore M. Greene dan Hoyr H. Hudson, “The Historical Context and Religious Significance of Kant’s Religion” dalam buku tersebut.

ditemukan sejumlah antinomi (kontradiksi antarargumen yang statusnya sama-sama kuat) bahwa para filosof telah melakukan pilihan untuk percaya, Rahman menganggap para filosof cenderung kepada kebenaran monistik (kebenaran doktrin) sebagai kebenaran final. Tesis penting Rahman untuk menemukan harmonisasi antara kedua kebenaran tersebut adalah bahwa “kebenaran agama sebenarnya adalah kebenaran filosofis, tetapi menyatakan dirinya dalam simbol-simbol imajinatif, bukan dalam rumusan-rumusan rasional yang telanjang saja...” Rahman dalam konteks itu mengistilahkan agama sebagai “filsafat massa” (*philosophy of masses*).¹⁴ Implikasi pandangan itu adalah bahwa pada level apa pun, suatu sistem teologi/metafisika memiliki sisi rasionalitas.

Ada dua kemungkinan yang terjadi, menurut Rahman, dari ketegangan (*tension*) filsafat dan agama. Pertama, agama tetap melanjutkan spekulasi filosofis, meski mendapat tekanan ortodoksi dengan menyediakan medium heterodoksi, sebagaimana yang dilakukan sufisme filosofis. Kedua, dogma tetap bekerja dalam sistem ortodoksinya sehingga memunculkan *kalâm* sebagai bangunan pemikiran (*body of thought*) yang sistematis yang meliputi epistemologi dan metafisika, seperti “ortodoksi” filosof-teolog Fakr ad-Dîn ar-Râzî (w. 606 H/ 1209).¹⁵ Kedua penyikapan tersebut barangkali oleh Rahman dikatakan sebagai pengaruh filsafat terhadap pemikiran Islam melalui “penyerapan” (*absorption*) dan “reaksi” atau—meminjam istilah Fadlou Shahedina dalam *Arabic Philosophy and West: Continuity and Interaction*¹⁶ melalui dua proses sekaligus—yaitu: (1) proses adopsi elemen-elemen kultur lain dan (2) pada saat yang sama terjadi proses seleksi atau adaftasi kultur luar tersebut dengan nilai-nilai kultur internal. Dengan demikian, terjadinya ketegangan antara kebudayaan Islam dan Yunani seperti terlihat dalam debat logika-bahasa Mattâ (870-940) dan as-Sîrâfî (893-979) atau ketegangan antara *falsafah* dan *kalâm* versi al-Ghazâlî dan Ibn Rusyd. Trilogi karya al-Ghazâlî, *Maqâshid al-Falâsifah*, *Tabâfut al-Falâsifah*, dan manual logika Aristoteles, *Mi'yâr al-'Ilm*, menggambarkan pertarungan filsafat dan agama. Al-Ghazâlî menarik pembedaan antara ilmu-ilmu filsafat, seperti logika, dan ilmu-ilmu keagamaan, seperti metafisika, di mana terjadi kekeliruan para filosof. Tiga nama yang disebutkan secara khusus adalah Aristoteles, al-Fârâbî, dan Ibn Sînâ. Kritik al-Ghazâlî sebenarnya ditujukan secara langsung kepada Muslim Neo-platonis dan kepada Aristoteles secara tidak langsung. Dalam *Tabâfut al-Falâsifah*, al-Ghazâlî menganggap ada 16 persoalan metafisis dan 4 persoalan fisika yang mengancam keimanan, di antaranya: keabadian alam semesta, pengetahuan Tuhan tentang hal-hal yang universal saja, dan penolakan kebangkitan jasmani. Meskipun demikian, kritik al-Ghazâlî terhadap *falâsifah* yang dimunculkannya kembali dalam otobiografinya, *al-Munqidz min adh-Dhalâl*, diarahkan kepada argumen mereka yang dianggap “berjalan miring”, bukan karena

¹⁴ Fazlur Rahman, *Islam*, h. 120-121.

¹⁵ Fazlur Rahman, *Islam*, h. 121.

¹⁶ Fadlou Shahedina, dalam Theresa-Anne Druart (ed.), *Arabic Philosophy and the West: Continuity and Interaction* (Washington: Georgetown University, 1988), h. 25.

mereka dianggap “tidak Islami”. Al-Ghazâlî menyatakan, sebagaimana dikutip Oliver Leaman, sebagai berikut:

It is the metaphysical sciences that most of the philosophers’ errors are found. Owing to the fact that they could not carry out apodictic demonstration according to the conditions they had postulated in logic, they differed a great deal about metaphysical questions. Aristotle’s doctrine on these matters, as transmitted by al-Fârâbî and Ibn Sînâ, approximates the teachings of the Islamic philosophers.¹⁷

Pada persoalan-persoalan metafisikalah di mana sebagian besar kekeliruan para filosof ditemukan. Karena mereka tidak mampu menunjukkan demonstrasi argumen yang jelas kebenarannya sesuai dengan syarat-syarat yang mereka tetapkan dalam logika, mereka banyak berbeda pendapat tentang persoalan-persoalan metafisika. Doktrin Aristoteles tentang persoalan-persoalan ini, sebagaimana diterima oleh al-Fârâbî dan Ibn Sînâ, mendekati ajaran-ajaran para filosof Islam.

Dalam persoalan keabadian alam semesta, titik-tolak pendekatan al-Ghazâlî terhadap *falâsifah* adalah menjelaskan betapa sulitnya untuk merekonsiliasikan antara dasar-dasar pandangan sentral mereka tentang Tuhan dan dunia dengan konsep Islam,¹⁸ atau antara filsafat dan dogma. Meski mengkritik filsafat dari fondasinya, karyanya, *Maqâshid al-Falâsifah*, yang menjelaskan ide-ide pokok *falsafah* memberikan kesan pada skolastisisme Kristen bahwa al-Ghazâlî sendiri adalah seorang *faýlasúf*.¹⁹ Jika kesan tersebut benar, ketika melakukan reaksi atau adaftasi filsafat dengan dogma, al-Ghazâlî dengan sistem berpikirkannya telah mengadposi atau menyerap elemen-elemen filsafat. Dalam upayanya membantah ide yang mengukuhkan keberadaan suatu materi yang abadi, al-Ghazâlî, misalnya, menyatakan bahwa ada tiga aspek pokok dalam setiap perubahan apa pun: lapisan dasar (*substratum*), bentuk (*form*), dan ketiadaan/kekurangan (*privation*). *Substratum* adalah subyek yang berubah, *form* adalah tujuan di mana perubahan tersebut diarahkan, sedangkan *privation* menunjukkan bahwa bentuk terdahulu tidak ada lagi pada awal perubahan terjadi.²⁰ Dengan pendasaran rasional tentang perubahan tersebut, bukan pendekatan tekstual-normatif, terjadi interaksi secara internal dalam kesadaan al-Ghazâlî antara pemikiran spekulatif dan doktrinal sekaligus. Meskipun demikian, kritik al-Ghazâlî tersebut terhadap filsafat telah mengakibatkan hampir kelumpuhan total pemikiran spekulatif di dunia Islam. Pada kurun sesudahnya, *ahl al-hadîts* menemukan ungkapan

¹⁷ Oliver Leaman, *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), h. 38.

¹⁸ Oliver Leaman, *An Introduction*, h. 40.

¹⁹ Oliver Leaman, *An Introduction*, h. 40. Menurut penjelasan Majid Fakhry, *Maqâshid al-Falâsifah*, telah diterjemahkan ke bahasa Latin versi Dominicus Gundissalinus, *Logica et Philosophia Algazelis Arabis*, dan menimbulkan kesan yang keliru bagi para tokoh skolastik abad ke-13 bahwa al-Ghazâlî adalah seorang Neo-platonis model Ibn Sînâ. Lihat Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, h. 221-222.

²⁰ Oliver Leaman, *An Introduction*, h. 52.

monumentalnya dalam abad ke-8 H/ 14 M melalui karya Ibn Taimiyyah, *Muwâfaqat Sharîh al-Ma'qûl li Shabîh al-Manqûl*,²¹ yang mengkritik keras tesis-tesis para filosof dan teolog rasional. Karya tersebut memiliki pengaruh yang kuat terhadap pembentukan pemikiran Islam pada abad-abad berikutnya. Universitas al-Azhar mengeluarkan filsafat dari kurikulumnya, kecuali setelah melalui modernisasi Jamâl ad-Dîn al-Afghânî dan Muhammad 'Abduh.²²

Perkembangan Pemikiran “Spekulatif” *Kalâm*

Pemikiran “spekulatif”²³ sebenarnya bersentuhan secara intensif dengan Mu'tazilah sebagai teolog rasional dan para pemikir bebas Islam (*the free thinkers of Islam*). Karena inter-koneksi dalam sejarah teologi Islam antara Mu'tazilah dan Asy'ariyyah, maka yang terakhir ini juga mengembangkan basis rasional pada level tertentu bagi sistem teologinya. Atas dasar ini, beberapa aspek spekulasi *kalâm* Asy'ariyyah, al-Asy'arî dalam teologinya, sebagaimana dikemukakan, memiliki peran penting dalam sejarah dalam hal penanganan isu *kalâm* dan penanganan metodologisnya.

Abû Bakr al-Bâqillânî (w. 1013 M) merupakan salah satu tokoh Asy'ariyyah generasi kedua. Menurut Fakhry, kontribusi menonjol al-Bâqillânî bagi perkembangan Asy'ariyyah adalah kontribusi metode *kalâm*nya yang dalam *at-Tambîd* dikemukakannya penjelasan sistematis panangan Asy'ariyyah dan kerangka metafisikanya. Sebagaimana al-Ghazâlî, terutama dalam *al-Mustashfâ*, 'Abd al-Qâhir al-Baghdâdî, terutama dalam *Kitâb Ushûl ad-Dîn*, dan 'Adhud ad-Dîn al-Îjî dalam *al-Marwâqif fi 'Ilm al-Kalâm*, sebagai pendasaran epistemologis bagi metafisika,²⁴ al-Bâqillânî juga pada awal *at-Tambîd*nya memberikan pendasaran epistemologi bagi

²¹ Agaknya adanya kesulitan untuk memastikan bahwa Ibn Taimiyyah dengan beberapa karyanya yang lain, *Naqdh al-Manthiq* dan *ar-Radd 'alâ al-Manthiqiyyîn*, benar-benar menyingkirkan pemikiran rasional-spekulatif dalam sistem berpikirnya, karena sebagaimana tampak dalam karyanya, *al-Muwâfaqah*, pada karya-karyanya yang lain, *Dar ' Ta'ârudh al-'Aql wa an-Naql*, ada kemungkinan bahwa Ibn Taimiyyah berikhtiar menelusuri jalan tengah dengan merekonsiliasikan antara *'aql* (spekulasi) dan *naql* (teks atau *nash*), meski sangat mungkin bahwa karya terakhir ini merupakan bentuk apologinya tentang “rasionalitas” *naql*. Kesan Fazlur Rahman (*Islam*, h. 123) di atas barangkali bertolak dari dikotomisasi ketatnya antara tradisional (*abl al-hadîts*) yang sistem berpikirnya tekstual-normatif dan rasionalis (*abl ar-ra'yi*) yang berpikir secara spekulatif.

²² Fazlur Rahman, *Islam*, h. 40.

²³ Pemikiran “spekulatif” *kalâm* agaknya merupakan nalar rasional terhadap teks, sehingga kebenaran rasional harus tidak bertentangan dengan kebenaran tekstual. Ketika menjelaskan *'ilm* (ilmu) dalam pandangan Mu'tazilah, Marie Bernand menyatakan bahwa *'ilm*, menurut mereka, bukan suatu pencarian abstrak yang mengizinkan petualangan spekulatif murni, melainkan penggalian terhadap suatu petunjuk yang jelas (*dalîl*) dengan menggunakan nalar (...le *'ilm*, pour Mu'tazilite, n'est pas la recherche d'une vérité abstraite permettant l'aventure purement spéculative, il est l'exploitation de la raison d'un indice probant...). Lihat Machasin, “Epistemologi 'Abd al-Jabbâr bin Ahmad al-Hamadzani”, *al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 1991), nomor 45, h. 44.

²⁴ Diskusi tentang “ilmu” (atau pendasaran epistemologis) bagi keyakinan tampaknya dianggap merupakan bagian bahasan yang sangat penting dan mendasar dalam karya-karya *kalâm* abad

metafisika Asy'ariyyah. Ilmu, menurut definisi al-Bâqillânî, adalah "pengetahuan tentang obyek berdasarkan realitas obyektifnya". Sebagaimana diskusi yang berkembang di kalangan *mutakallimûn* tentang wujud, obyek pengetahuan, menurutnya, mencakup obyek yang ada (*mawjûd*) dan yang tidak ada (*ma'dûm*). Berbeda dengan Mu'tazilah, kalangan Asy'ariyyah menganggap bahwa *ma'dûm* adalah satu hal, yang sering diformulasikan dengan *syai'iyat al-ma'dûm*. Al-Bâqillânî mengkategorikan ilmu menjadi dua: pengetahuan manusia yang bersifat temporal dan pengetahuan Tuhan yang bersifat abadi. Pengetahuan temporal manusia dikalsifikasikan menjadi pengetahuan rasional dan pengetahuan otoritatif, suatu klasifikasi yang semula dikemukakan oleh Mu'tazilah dan diadopsi oleh aliran teologi lain.²⁵

Salah satu bentuk spekulasi *kalâm* klasik adalah pembuktian adanya Tuhan melalui teori yang sering dikenal sebagai atomisme. Menurut Fakhry, atomisme muncul sebelum munculnya Asy'ariyyah, meskipun Ibn Khaldûn menyatakan bahwa al-Bâqillânî memperkenalkan premis-premis rasional yang mendasari argumen atau teori, seperti eksistensi atom. Dalam karya skisme dan heresiografi paling awal, *Maqâlât al-Islâmiyyîn* oleh al-Asy'arî, dikemukakan bahwa atomisme menjadi mapan dalam lingkungan teologis pada pertengahan abad ke-9. Dhirâr ibn 'Amr yang semasa dengan Wâshil ibn 'Athâ telah memperkenalkan dualisme antara substansi dan aksiden. Pada abad ke-9, teori atomisme *kalâm* mulai mengambil bentuk final. Berdasarkan penjelasan al-Asy'arî, dapat disimpulkan bahwa Abû al-Hudzayl al-'Allâf (w. 841/849), al-Iskâfî (w. 854/855), al-Jubbâ'î (w. 915), Mu'ammâr, Hisyâm al-Fuwathî, dan 'Abbâd ibn Sulaymân menerima atomisme dalam bentuk berbeda. Spekulasi metafisis tentang substansi dan aksiden yang semula dikembangkan Mu'tazilah tersebut diadopsi dengan beberapa modifikasi oleh tokoh-tokoh teologi post-Mu'tazilah. Bagaimana pun, ide Aristotelian tetap menjadi dominan dalam atomisme tentang substansi-aksiden atau *matter and form* tersebut²⁶

pertengahan, baik Mu'tazilah maupun Asy'ariyyah. Begitu juga karya-karya *kalâm* hampir tidak mengabsenkan bahasan tentang kritik terhadap sofisme (*sûfisthâ'iyah*) dalam bentuk nihilisme (*'inâdiyyah*), skeptisisme (*abl asy-syakk*), maupun relativisme (*'indiyyah, ashbâb at-tajâbul*). Untuk menyebut sebagai contoh saja, 'Abd al-Jabbâr dari Mu'tazilah menulis satu volume tersendiri (XII tentang *an-nazhar wa al-ma'ârif*) dari karyanya, *al-Mughnî fi Abwâb at-Tawhîd wa al-'Adl* (Cairo: al-Mu'assasat al-Mishriyyah li at-Ta'lif wa at-Tarjamah wa al-Inbâ' wa an-Nasyr/Wizârat at-Tsaqâfah wa al-Irsyâd al-Qawmî, 1965), Abû 'Alî menulis *Naqdh al-Ma'rifah*, dan Abû Hârîts al-Muhâsibî menulis *Risâlah fi Mâ'iyat al-'Aql* (dalam al-Qûtilî, *Kitâb al-'Aql wa Fahm al-Qur'ân*. Tentang epistemologi al-Baghdâdî, lihat A. J. Wensinck, *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development* (New York: Oriental Books Reprint Corporation, 1979), h. 251-264. Tentang perbandingan antara al-Bahdâdî, as-Sanûsî, dan al-Ghazâlî, lihat Louis Gardet dan M. M. Anawati, *Introduction à la Théologie Musulmane: Essai de Théologie Comparée* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1981), h. 381-383, atau pada bab II tentang "Sources de la Connaissance et Travail Théologique" (h. 374 ff).

²⁵ Majid Fakhry, *A History*, h. 210-211.

²⁶ Majid Fakhry, *A History*, h. 213-214.

Kalâm ortodoks juga menerima doktrin filsafat tentang *being niscaya* (*necessary being*) dan “tergantung” (*contingent being*), atau dalam istilah Ibn Sînâ antara *wâjib al-wujûd* dan *mumkin al-wujûd*, suatu isu metafisis yang mempengaruhi teolog skolastik Kristen, semisal St. Thomas Aquinas. Meski demikian, perbedaan obyektif filsafat antara esensi dan eksistensi ditolak. Ibn Sînâ memaknai *being* secara univokal, di mana makna yang sama diterapkan pada Tuhan dan alam semesta yang mengandung ide patheisme, tapi ditolak oleh *kalâm* ortodoks. *Being*, menurut *kalâm* ortodoks, adalah ekuivokal. Akhirnya, para teolog pada level-level tertentu mengembangkan pemikiran spekulatif yang oleh Rahman disebut sebagai “metafisika *kalâm*”, tapi tidak mengangkat filsafat di atas “*super-science*” *kalâm*,²⁷ atau tidak melampaui batas nalar teks-teks keagamaan. Dengan ungkapan lain, dimensi nalar *burhânî* (diskursif, demonstratif) *kalâm* “mengabdikan” pada, atau berada dalam lingkungan, nalar *bayânî* (nalar terhadap “teks” [sebagai teks suci atau pemikiran ulama terdahulu yang diperlakukan sebagai “teks”]).²⁸

Agama (Sufisme) Filosofis: Tradisi “Baru” Filsafat

Fazlur Rahman mencatat perkembangan pemikiran spekulatif pasca-al-Ghazâlî dengan karakteristik khusus yang diistilahkannya dengan “filsafat keagamaan murni” (*pure religious philosophy*) atau “agama filosofis” (*philosophic religion*). Perkembangan baru tradisi filsafat tersebut diawali oleh filsafat iluminasi Syihâb ad-Dîn as-Suhrawardî (w. 587/1191) yang dipengaruhi oleh Ibn al-’Arabî. Tradisi baru tersebut bertolak dari dasar naturalis dan rasional, tapi berupaya membangun pandangan dunia (*world view*) yang jelas sekali adalah religius. Shadr ad-Dîn asy-Syîrâzî (Mulla Shadra) (w. 1050 H/1640 M) dalam *al-Asfâr al-Arba’ah* mengembangkan secara final ide tentang iluminasi tersebut.²⁹

Mengapa Rahman menyebut gerakan baru pemikiran tersebut sebagai “agama”? Agaknya, sebagai suatu doktrin yang ingin “menjembatani” sekat-sekat doktrinal metafisika *kalâm* yang berpusat pada teks dan metafisika filsafat yang rasional, sufisme filosofis yang disebut Rahman “agama filsafat” membangun sistem ajaran metafisika yang sangat berbeda dengan *kalâm*, filsafat, maupun sufisme konvensional. Sistem ajaran yang sangat berbeda itulah yang membentuk suatu “agama”, yaitu suatu pendasaran sistematis yang diklaim sebagai logis-rasional (filsafat) dan eksperensial (dialami secara subyektif sebagaimana dalam sufisme umumnya). Bahkan, dengan pandangan reformisnya terhadap sufisme, Rahman dalam *Islamic Methodology in History*, melihat sufisme filosofis yang mengambil bentuk gerakan *popular religion* sejak abad ke-16-17 M (abad ke-12-13 dalam era Kristen) dalam membangun sistem ajaran melampaui agama. Ia menyebut sufisme seperti itu tidak

²⁷ Fazlur Rahman, *Islam*, h. 122.

²⁸ Lihat penjelasan lebih lanjut dalam Muhammad ‘Âbid al-Jâbirî, *Bun-yat al-’Aql al-’Arabî: Dirâsah Tahliyyah Naqdiyyah li Nuzhum al-Ma’rifah fi ats-Tsaqâfat al-’Arabiyyah* (Beirut: al-Markaz ats-Tsaqâfi al-’Arabî, 1993), h. 383 ff.

²⁹ Fazlur Rahman, *Islam*, h. 123-124.

hanya sebagai “agama dalam agama, melainkan agama di atas agama” (*not only as a religion within religion, but as a religion above religion*).³⁰ Sufisme filosofis tersebut dikatakan ingin menjembatani pola pikir filsafat dan *kalâm*, meski dalam faktanya sistem yang dibangunnya tetap saja tidak bisa menghindari terjadinya benturan. As-Suhrawardî dengan dua ajarannya, emanasi (*faydh*) dan gradasi wujud (*marâtib al-wujûd*), membantah tesis Ibn Sinâ tentang perbedaan antara esensi dan eksistensi, perbedaan para filosof antara tuhan dan manusia, dan menafikan “kemungkinan” (*contingency*) dan “keniscayaan” yang dianggap subyektif dan merupakan konstruksi mental murni.³¹

Dengan munculnya tradisi “baru” gerakan tersebut, filsafat Islam tidak mati dengan serangan ortodoksi al-Ghazâlî, sebagaimana ditunjukkan oleh keserjanaan Barat. Keputusan mata rantai intelektualitas di dunia muslim Sunni dihubungkan oleh tradisi filsafat Islam Syî’ah hingga abad ke-11 H/ 17 M dan 12 H/ 18 M.³² Seyyed Hossein Nasr mencatat hilangnya mata rantai tradisi filsafat yang kondusif di Persia, ketika di dunia muslim Sunni mengalami kemandegan keilmuan dalam perspektif kajian-kajian Barat, disebabkan oleh kajian yang berkuat pada teks-teks Arab, bukan Persia, tentang sejarah pemikiran Islam.³³ Muhammad ‘Âbid al-Jâbirî pernah mengkritik penulisan sejarah pemikiran Islam yang cenderung melupakan peran Syî’ah dalam kebangkitan intelektualitas Islam sebagai sentralitas Eropa (*al-markaziyyat al-Aurûbiyyah*)³⁴ atau hegemoni politis dalam penulisan sejarah yang memarginalisasikan Syî’ah dengan tradisi filsafat “baru” tersebut.³⁵ Menurut Rahman, karena persentuhannya dengan mistisisme, tradisi “baru” filsafat tersebut merupakan perubahan secara radikal dari upaya rasional untuk memahami realitas secara obyektif ke upaya spiritual untuk hidup secara harmonis dengan realitas tersebut.

³⁰ Meski menyebut adanya bagian dari sufisme yang menjadi sistem keagamaan tersendiri setelah menjadi gerakan *popular religion*, Rahman juga mengakui bahwa sufisme sebagai kehidupan spiritual adalah jelek, karena dalam perkembangan awalnya, sufisme merupakan bentuk protes secara moral-spiritual terhadap perkembangan politis-doktrinal tertentu. Perkembangan di abad ke-2, misalnya, yang ditandai dengan munculnya asketisme yang dihubungkan dengan nama Hasan al-Bashrî adalah bentuk protes moral atas kondisi yang ada. Tidak ada yang salah dengan ajaran tentang tanggung-jawab untuk melakukan perbaikan moral tersebut jika dihubungkan dengan ajaran al-Qur’an. Namun, sayangnya, gerakan tersebut segera menunjukkan gejala-gejala *reaksi yang ekstrem* yang ingin menegasikan dunia. Ide ini, tentu saja, tegas Rahman, tidak didukung oleh al-Qur’an. Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History* (New Delhi: Adam Publishers & Distributors, 1994), h. 106-107.

³¹ Fazlur Rahman, *Islamic Methodology*, h. 124.

³² Fazlur Rahman, *Islamic Methodology*, h. 126.

³³ Seyyed Hossein Nasr, *The Islamic Intellectual Tradition in Persia*, edited by Mehdi Amin Razavi, (Great Britain/ New Delhi: Curzon Press, 1996), h. 47.

³⁴ Muhammad ‘Âbid al-Jâbirî, *Takwin al-’Aql al-’Arabî* (Beirut: al-Markaz ats-Tsaqâfi al-’Arabî, 1991), h. 162.

³⁵ Muhammad ‘Âbid al-Jâbirî, *Takwin*, h. 66. Katanya, “Teks-teks sejarah tidak diungkapkan sehubungan dengan kodifikasi ilmu di kalangan Syî’ah (*laqad sakata an-nash ‘an tadwin al-’ilm laday asy-Syî’ah*).

Simpulan

Dalam konteks problematika kebenaran sebagai akibat persentuhan filsafat dan agama antara monisme kebenaran atau pluralisme kebenaran, Rahman menyatakan bahwa secara logis, pluralisme kebenaran adalah sesuatu yang tidak mungkin. Oleh karena itu, para filosof Islam, akhirnya, tetap akan jatuh pada pilihan pertama (kebenaran doktrinal agama). Secara implisit, Rahman ingin mengatakan bahwa pemikiran spekulatif muslim, karena kungkungan bingkai teologis, hanya akan menjadi rasionalisasi dan pembenaran bagi keyakinan yang *established* sebelumnya. Pada level yang paling dasar pun, ide-ide filosofis ditemukan, seperti yang diistilahkannya dengan *philosophy of masses*, kendati “dibungkus” oleh simbol imajinatif. Apa yang disebut sebagai “filsafat massa” dapat kita jelaskan sebagai berikut. Pertama, sesuai dengan proyeknya tentang kritik pendekatan historis atas pendekatan normatif, ia ingin memberikan fondasi rasional filosofis yang kukuh bagi setiap pemikiran keagamaan yang sesungguhnya menjadi bagian dari produk sejarah, kultur, atau pemikiran yang terkait dengan ruang dan waktu, harus dilihat sebagai sistem keagamaan yang terbuka untuk dikritik. Kedua, istilah tersebut berkaitan dengan hubungan filsafat dengan agama. Menurutnya, filsafat dan agama merespon persoalan-persoalan yang sama, menyikapi fakta-fakta yang sama dengan cara yang sama. Oleh karena itu, menurutnya, Rasul sebenarnya adalah seorang filosof. Akan tetapi, karena sasaran misi kerasulan bukanlah elit intelektual, melainkan massa atau manusia dengan level pemahaman yang beragam yang tidak bisa memahami kebenaran filosofis, maka wahyu diturunkan sesuai dengan keperluan mereka dan sesuai dengan taraf kemampuan intelektual mereka. Pada pemikiran keagamaan para filosof semisal Ibn Sînâ, “batas-batas antara pemikiran keagamaan dan rasional bertemu, keduanya tidak memberi reaksi yang seluruhnya berbeda, tidak juga identik, tapi berjalan secara paralel antara satu dengan yang lainnya”.³⁶

Daftar Pustaka

- ‘Abd al-Jabbâr. *al-Mughnî fi Abwâb at-Tawhîd wa al-’Adl*. Cairo: al-Mu`assasat al-Mishriyyah li at-Ta`lîf w at-Tarjamah wa al-Inbâ` wa an-Nasyr/ Wizârat at-Tsaqâfah wa al-irsyâd al-Qawmî, 1965. Vol. XII tentang *an-nazhar wa al-ma’ârif*.
- Fazlur Rahman. *Islam*. Chicago dan London: University of Chicago Press, 1979.
- _____. *Islamic Methodology in History*. New Delhi: Adam Publishers & Distributors, 1994.
- Gardet, Louis dan M. M. Anawati. *Introduction à la Théologie Musulmane: Essai de Théologie Comparée*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1981.
- Heald, J. M. “Aquinas”. Dalam James Hastings (ed.). *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. New York: Charles Scribner’s Sons dan Edinburgh: T. & T. Clarck, 1925. vol. I.

³⁶ Fazlur Rahman, *Islamic Methodology*, h. 119-120.

- Ibn Rusyd. *Fashl al-Maqâl fî Mâ Bayn al-Hikmah wa asy-Syari'ah min al-Ittishâl*. Mesir: Dâr al-Ma'ârif, t.th.
- 'Imârah, Muhammad. "Qâdhî al-Qudhâh 'Abd al-Jabbâr ibn Ahmad al-Hamadzânî", dalam Muhammad 'Imârah (ed.). *Rasâ'il al-'Adl wa at-Tawhîd*. Cairo dan Beirut: Dâr asy-Syurûq, 1988.
- Al-Jâbirî, Muhammad 'Âbid. *Bun-yat al-'Aql al-'Arabî: Dirâsah Tablîliyyah Naqdiyyah li Nuzhum al-Ma'rifah fî ats-Tsaqâfat al-'Arabiyyah*. Beirut: al-Markaz ats-Tsaqâfi al-'Arabî, 1993.
- _____. *Takwîn al-'Aql al-'Arabî*. Beirut: al-Markaz ats-Tsaqâfi al-'Arabî, 1991.
- Kant, Immanuel. *Religion within the Limits of Reason Alone*, trans. Theodore M. Greene dan Hoyr H. Hudson. New York: Harper Torchbooks, 1999.
- Leaman, Oliver. *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Machasin. "Epistemologi 'Abd al-Jabbâr bin Ahmad al-Hamadzani". *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 1991, nomor 45.
- Majid Fakhry. *A History of Islamic Philosophy*. London: Longman dan New York: Columbia University Press, 1983.
- Nasr, Seyyed Hossein. "The Qur'an and Hadith as Source and Inspiration of Islamic Philosophy". Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (eds.). *History of Islamic Philosophy*. London dan New York: Routledge, 1996. Part I.
- _____. *The Islamic Intellectual Tradition in Persia*, edited by Mehdi Amin Razavi. Great Britain/ New Delhi: Curzon Press, 1996.
- Shahedina, Fadlou. Dalam Theresa-Anne Druart (ed.). *Arabic Philosophy and the West: Continuity and Interaction*. Washington: Georgetown University, 1988.
- Watt, William Montgomery. *Islamic Philosophy and Theology, an Extended Survey*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1992.
- Weiseipl, James A. "Thomas Aquinas (Thommaso d'Aquino)", dalam Mircea Eliade (ed.). *The Encyclopaedia of Religion*. New York: Macmillan Publishing Company dan London: Collier Macmillan Publishers, 1987. vol. 14.
- Wensinck, A. J. *The Muslim Creed: Its Genesis and Historical Development*. New York: Oriental Books Reprint Corporation, 1979.

MASYARAKAT ISLAM IDEAL DALAM KONSEPSI FILSAFAT PENDIDIKAN ISLAM

Andik Wahyun Muqoyyidin

Fakultas Agama Islam Universitas Pesantren Tinggi Darul 'Ulum Jombang.

E-mail: andikwahyun_m@yahoo.com

Abstract

The essence of society is an integral part of the discussion of the philosophy of Islamic education. Fazlur Rahman even conclude that the primary purpose of the Qur'an is to enforce a social order that's fair and ideal. As a community order which emphasizes tolerance, democracy and civilized, civil society to contribute positively to the needs of Muslims today. For the basic concept of philosophy of Islamic education should be placed in the context of civil society supra-system of education in which it will be applied. Therefore reconstruction of Islamic educational philosophy into something very urgent and relevant to today's problems of Islamic education.

Kata kunci: Masyarakat Islam ideal, masyarakat madani, rekonstruksi, filsafat pendidikan Islam

Pendahuluan

Salah satu tugas dari filsafat pendidikan Islam adalah memberikan arah bagi tercapainya tujuan pendidikan Islam.¹ Secara rasional-filosofis, pendidikan Islam adalah bertujuan untuk membentuk *al-insân al-kamîl* atau manusia paripurna. Beranjak dari konsep ini, pendidikan Islam hendaknya diarahkan pada dua dimensi, yaitu: *pertama*, dimensi dialektika horizontal, *kedua*, dimensi ketundukan vertikal. Pada dimensi dialektika horizontal pendidikan hendaknya dapat mengembangkan pemahaman tentang kehidupan konkrit yang terkait dengan diri, sesama manusia dan alam semesta. Untuk itu akumulasi berbagai pengetahuan, keterampilan dan sikap mental merupakan bekal utama dalam hubungannya dengan pemahaman tentang kehidupan konkrit tersebut. Sedangkan pada dimensi kedua, pendidikan sains dan teknologi, selain menjadi alat untuk memanfaatkan, memelihara dan melestarikan sumber daya alam, juga hendaknya menjadi jembatan dalam mencapai hubungan yang abadi dengan Sang Pencipta.²

¹ Nuryanti, "Filsafat Pendidikan Islam tentang Kurikulum", *Hunafa Jurnal Studia Islamika*, Vol. 5, No. 3 (Desember 2008), h. 330.

² Lihat A.M. Saefuddin, et al, *Desekularisasi Pemikiran Landasan Islamisasi*, (Bandung: Mizan, 1991), h. 126 serta Samsul Nizar, *Filsafat Pendidikan Islam Pendekatan Historis, Teoritis dan Praktis*, (Jakarta: Ciputat Pers, 2002), h. 79.

Untuk itulah secara umum tujuan pendidikan Islam diarahkan pada dua dimensi di atas, yakni sejauh mana pencapaian yang telah diperoleh pendidikan Islam dalam kaitannya dengan pembentukan *al-insân al-kamil*.³ Dalam hal orientasi, pendidikan Islam seharusnya tidak sekedar membentuk kesalehan individual semata, atau kesadaran mistik dalam perspektif Muhammad Iqbal, namun harus membentuk kesalehan sosial juga.⁴ Sebagaimana disinyalir Iqbal pada awal abad ke-20 dan hingga sekarang masih terasa, umat Islam di dunia Timur cenderung mengedepankan kesadaran mistik dan kesalehan individual yang diibaratkan dengan larut dalam tasbih, yang penting selamat di akhirat, sementara problem sekitar tidak begitu dipikirkan.⁵ Untuk itu, menurut Azyumardi Azra sebagaimana dikutip Samsuddin orientasi pendidikan harus diarahkan untuk dapat menjawab kebutuhan dan tantangan yang muncul dalam masyarakat sebagai konsekuensi dari perubahan.⁶

Dalam konteks periode perkembangan masyarakat dunia saat ini, Abuddin Nata menyatakan bahwa kehidupan manusia saat ini telah memasuki kepada masyarakat informasi (*informatical society*) sebagai kelanjutan atau perkembangan dari masyarakat industri atau modern.⁷ Jika masyarakat modern memiliki ciri-ciri rasional, berorientasi ke depan, bersikap terbuka, menghargai waktu, kreatif, mandiri, dan inovatif, maka pada masyarakat informasi ciri-ciri tersebut belumlah cukup. Pada masyarakat informasi, manusia selain harus memiliki ciri-ciri masyarakat modern pada umumnya, juga harus memiliki ciri-ciri lain, yaitu menguasai dan mampu mendayagunakan arus informasi, mampu bersaing, terus menerus belajar (serba ingin tahu), mampu menjelaskan, bersifat imajinatif, mampu mengubah tantangan menjadi peluang, dan menguasai kemampuan menggunakan berbagai metode dalam memecahkan berbagai masalah yang dihadapi.⁸

Pembahasan tentang hakikat masyarakat memiliki signifikansinya ketika pendidikan mencoba memformulasikan konstruksi masyarakat ideal yang dicita-citakan. Formulasi masyarakat ideal ini merupakan salah satu tujuan pendidikan. Karena itu, hakikat masyarakat merupakan bagian yang tidak dapat dipisahkan dari pembahasan filsafat pendidikan Islam. Kerangka-kerangka normatif dan teoritis tentang masyarakat ini menjadi bahan bagi pengembangan masyarakat ke depan yang diupayakan oleh pendidikan Islam melalui kajian filsafat pendidikan Islam.⁹

³ Nuryamin, "Hakikat Evaluasi: Perspektif Filsafat Pendidikan Islam", *Lentera Pendidikan*, Vol. 14, No. 2 (Desember 2011), h. 213.

⁴ Samsuddin, "Format Baru Transformasi Pendidikan Islam", *ISLAMICA*, Vol. 7, No. 1 (September 2012), h. 170.

⁵ KG. Saiyidain, *Percikan Filsafat Iqbal Mengenai Pendidikan*, (Bandung: Diponegoro, 1981), h. 51.

⁶ Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi Menuju Milenium Baru*, (Jakarta: Logos, 1999), h. 57.

⁷ Asnawan, "Pendidikan Islam dan Teknologi Komunikasi", *Jurnal Falasifa*, Vol. 1, No. 2 (September 2010), h. 96.

⁸ Abuddin Nata, *Paradigma Pendidikan Islam*, (Jakarta: Grasindo, 2001), h. 81.

⁹ A. Heris Hermawan, *Filsafat Pendidikan Islam*, (Jakarta: Direktorat Jenderal Pendidikan Islam Kementerian Agama, 2012), h. 67.

Dari konsep itu, maka lahirilah idealitas terwujudnya masyarakat Islam ideal yang kerap disebut *masyarakat madani*, yang kadang disamakan dengan istilah masyarakat sipil (*civil society*).¹⁰ Yakni masyarakat dengan tatanan sosial yang baik, berasaskan pada prinsip moral yang menjamin keseimbangan antara hak dan kewajiban individu dengan hak dan kewajiban sosial. Pelaksanaannya antara lain dengan terbentuknya pemerintahan yang tunduk pada aturan dan undang-undang dengan sistem yang transparan.¹¹

Ada dua alasan pokok mengapa konsep pembaharuan pendidikan Islam di Indonesia untuk menuju masyarakat madani sangat mendesak. *Pertama*, konsep dan praktik pendidikan Islam dirasakan terlalu sempit, artinya terlalu menekankan pada kepentingan akhirat, sedangkan ajaran Islam menekankan pada keseimbangan antara kepentingan dunia dan akhirat. Maka perlu pemikiran kembali konsep pendidikan Islam yang betul-betul didasarkan pada asumsi dasar tentang manusia yang akan diproses menuju masyarakat madani. *Kedua*, lembaga-lembaga pendidikan Islam yang dimiliki sekarang ini, belum atau kurang mampu memenuhi kebutuhan umat Islam dalam menghadapi tantangan dunia modern dan tantangan masyarakat serta bangsa Indonesia di segala bidang. Maka, untuk menghadapi dan menuju masyarakat madani diperlukan konsep pendidikan Islam serta peran sertanya secara mendasar dalam memberdayakan umat Islam.¹²

Anatomi Masyarakat Islam Ideal

Dalam al-Qur'an telah diberikan pandangan-pandangan umum tentang masyarakat yang hendak dibentuk oleh kaum muslimin, mengenai bentuk, model dan tatanan masyarakat itu sendiri sepenuhnya merupakan kreasi manusia untuk merumuskan agar sesuai dengan perkembangan peradabannya, kreasi itu sendiri

¹⁰ Namun satu hal menarik untuk diamati adalah adanya perbedaan antara dua kelompok Muslim di Indonesia dalam memberikan pemaknaan terhadap konsep *civil society*. Kalangan tradisional menerjemahkan *civil society* dengan istilah "masyarakat sipil". Sementara kalangan modernis menerjemahkannya dengan istilah "masyarakat madani". Kedua istilah tersebut sama-sama mendekati fungsi *civil society* sebagai prasyarat demokratisasi. Akan tetapi, dalam kaitan dengan posisi negara, fungsi kedua istilah tersebut memiliki perbedaan mendasar. Untuk mewujudkan demokrasi, kalangan tradisional pernah menempatkan negara sebagai "musuh" atau setidaknya sebagai entitas yang harus dilawan oleh "masyarakat sipil", karena negaralah yang paling mungkin melakukan regimentasi dan penindasan terhadap rakyat. Sementara kalangan modernis memandang negara secara positif, tidak sebagai lawan, melainkan sebagai mitra yang dapat diajak bersama-sama menumbuhkan "masyarakat madani", sehingga demokrasi bisa dibangun bersama-sama. Pilihan kalangan modernis atas istilah "masyarakat madani" secara tegas memberikan warna lain dan sekaligus memuat pemaknaan yang berbeda terhadap konsep *civil society*. Lihat Andik Wahyu Muqoyyidin, *Civil Society dalam Perspektif Manajemen Pendidikan Islam*, (Yogyakarta: LINTANG Rasi Aksara Books, 2013), h. 34-35.

¹¹ Sri Herwindya Baskara Wijaya, "Media Literacy dan Pemberdayaan Masyarakat Madani", *Jurnal Komunikasi Massa*, Vol. 5, No. 1 (Januari 2012), h. 3.

¹² Siswanto, "Reorientasi Pendidikan Islam (Memperkokoh Wacana Masyarakat Madani)", *Tadrís*, Vol. 5, No. 1 (2010), h. 154.

didasarkan kepada interpretasi terhadap konsep-konsep dasar mengenai masyarakat dalam al-Qur'an. Dalam upaya mengaktualkan konsep-konsep yang terdapat dalam al-Qur'an itu, setiap individu dan kelompok memiliki cara sendiri untuk melakukan penafsiran terhadap makna teks. Peluang untuk munculnya tafsir yang berbeda sangat terbuka, mengingat struktur masyarakat yang heterogen dan latar belakang sosial, pendidikan, ekonomi, politik, budaya dan adat kebiasaan dari mereka yang menafsirkan teks itu. Meski demikian, menurut Iqbal, Islam mengutamakan upaya-upaya yang dilakukan oleh umat Islam, dan karena itu mengharapkan hasil yang dapat dirasakan manfaatnya oleh masyarakat jauh lebih penting daripada suatu angan-angan yang ideal tentang konstruksi masyarakat masa depan. Islam tidak menghalangi nalar intelektual umat untuk memikirkan tentang konsep masyarakat yang tepat untuk masa dan waktu yang sesuai dengan perkembangan peradaban manusia.¹³

Sebagai wahyu yang diturunkan dalam konteks kesejarahan selama kurang lebih dua puluh dua tahun, proses dialogis telah terjadi antara wahyu al-Qur'an dan kebutuhan kesejarahan manusia ketika itu. Oleh karena itu, idiom-idiom yang diperkenalkan oleh al-Qur'an seperti *hudan li an-nâs* (Qs. al-Baqarah, 2/87: 185) dan *kuntum khayr ummah* (Qs. Ali 'Imran, 3/89: 110) dan idiom-idiom lain yang sangat terkesan "antropologis" sebenarnya tertuju pada manusia secara kolektif (masyarakat).¹⁴ Karena tekanan antropologis pesan-pesan al-Qur'an tersebut, Fazlur Rahman sebagaimana dikutip Tolchah menyimpulkan bahwa tujuan utama al-Qur'an adalah menegakkan sebuah tatanan masyarakat yang adil dan ideal. Begitu signifikannya persoalan-persoalan ini, kesalahan individual seperti tergambar dalam konsep-konsep takwa dan pemurah sebagai *elan* dasar pembentukan pribadi hanya memiliki arti dalam sebuah konteks sosial.¹⁵

Penempatan al-Qur'an pada posisi sentral dalam kajian Islam tentang sosial kemasyarakatan sesuai dengan sifat dialogis nilai yang dikandungnya itu dengan realitas sosial menjadi signifikan karena al-Qur'an berbicara tentang masyarakat dalam pelbagai aspek, semisal dorongan perubahan sosial yang positif dan hukum sejarah yang berkaitan dengan bangun-runtuhnya masyarakat. Bagian konseptual sebagai *ideal-type* al-Qur'an yang berisi konsep-konsep sosial, antara lain, diungkapkan dengan bahasa al-Qur'an, semisal *ummat(an) wasath(an)* (Qs. al-Baqarah [2/87]: 143) dan *ummat(an) muslimat(an) lak* (Qs. al-Baqarah [2/87]: 128).¹⁶

¹³ Lihat Syarifuddin Jurdi, *Pemikiran Politik Islam Indonesia: Pertautan Negara, Khilafah, Masyarakat Madani dan Demokrasi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), h. 516.

¹⁴ Moch. Tolchah, "Masyarakat Ideal dalam Al-Qur'an", *El-Tajdid*, Vol. 1, No. 1 (2007), h. 1.

¹⁵ Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, terj. Anas Mahyuddin (Bandung: Pustaka, 1983), h. 54.

¹⁶ Tolchah, "Masyarakat Ideal...", h. 2.

Yusuf Qardhawi dalam bukunya *al-Khishais al-Amanah li al-Islam* menjelaskan pengertian *wasath(an)* sama dengan *tarwazzun* yaitu keseimbangan, antara dua arah atau jelas yang saling berhadapan atau bertentangan, tidak terpengaruh oleh kepentingan individu, kelompok, ras dan suku, *ummat(an) wasath(an)* adalah umat yang adil, toleran, senang berdialog, mau hidup rukun serta tidak bersifat ekstrim yang dapat memicu konflik.¹⁷ *Ummat(an) wasath(an)* merupakan representasi dari ajaran Islam yang menekankan umatnya menjadi umat “pertengahan” atau “moderat”. Islam tidak memberikan satu garis pun mengenai kekerasan dan tindakan yang radikal dalam menyiarkan Islam.¹⁸

Walaupun Islam mengajarkan bahwa untuk menciptakan masyarakat yang baik harus bermula dengan menciptakan manusia yang baik, sebab individu itulah yang merupakan unit terkecil dari masyarakat, namun masyarakat menurut pandangan Islam berbeda dengan masyarakat menurut pandangan Barat. Dalam pandangan sosiologi modern yang ada adalah perjanjian sosial (*la contract social*). Sedang dalam pandangan Islam yang ada adalah perjanjian perseorangan (*la contract individual*) antara tiap manusia dengan Tuhan.¹⁹

Dalam sejarah, Islam pada awal mulanya telah mampu menciptakan peradaban dunia dengan penekanan pada kemampuan masyarakatnya menjadi masyarakat yang tunduk dan taat kepada Allah. Masyarakat ideal senantiasa menyuruh kepada kebaikan, mencegah kepada keburukan dan beriman kepada Allah. Inilah yang menurut Kuntowijoyo sebagai proses humanisasi, liberasi (pembebasan) dan transendensi yang menjadi ciri atau persyaratan untuk menjadi yang unggul.²⁰

Sementara itu, menurut Tolchah pergulatan wacana keilmuan sepanjang sejarah manusia menunjukkan bahwa ide tentang masyarakat yang ideal merupakan wacana yang perennial. Kita bisa menarik akar historisnya sejak Plato (428-348 SM) dalam *The Republic*, Aristoteles (384-322 SM) dalam *Politics*. Gelombang Hellenisme ke dunia Islam menjadikan warisan klasik Yunani tersebut menjadi bagian historis bangunan pemikiran filsuf Islam, seperti pengaruh yang begitu kentara Plato atas ide al-Farabi tentang masyarakat utama (*al-madinat al-fadhilah*), termasuk justifikasinya melalui teori emanasi.²¹ Ide tentang masyarakat secara lebih ekstensif dikemukakan

¹⁷ Hermawan, *Filsafat Pendidikan...*, h. 63.

¹⁸ Muqoyyidin, *Civil Society...*, h. 128.

¹⁹ Hermawan, *Filsafat Pendidikan...*, h. 63.

²⁰ Lihat Kuntowijoyo, dalam Dawam Rahardjo, *Masyarakat Madani: Agama, Kelas Menengah dan Perubahan Sosial*, (Jakarta: LP3ES & LSAF, 1999), h. 119.

²¹ Seorang pemikir muslim abad pertengahan, biasa dikenal sebagai filsuf muslim yakni al-Farabi mengemukakan gagasan mengenai *al-madinat al-fadhilah* (masyarakat utama), menurutnya *al-madinat al-fadhilah* adalah sebuah masyarakat atau negara yang mewujudkan segala keutamaan di atas dasar Ketuhanan Yang Maha Esa. Sebuah masyarakat sebelum mencapai *al-madinat al-fadhilah*, ia terlebih dahulu melalui proses dari tahap masyarakat nomaden dan primitif, kemudian memasuki tahap peralihan dan akhirnya mencapai tahap kematangan yang menekankan pada kualitas masyarakat yang mendukung ide negara ideal. Konsep al-Farabi mengenai masyarakat atau negara utama lebih menekankan pada substansi tentang susunan masyarakat daripada ketentuan legal-formal yang berakar pada hukum fiqh kekhalifahan

Ibn Khaldun dalam *Muqaddimah*-nya.²² Dalam perkembangan wacana sosial dan politik di Indonesia, polemik berkepanjangan tentang *civil society* yang sesungguhnya muncul dalam konteks sosio-kultural di Barat diusung untuk diterapkan di Indonesia dengan penuh keyakinan oleh eksponennya semisal Nurcholish Madjid dan M. Dawam Rahardjo. Tidak hanya pemaksaan penerapannya dalam konteks Indonesia memaksa mereka untuk mensejajarkan antara *civil society* dengan masyarakat madani,²³ sebagaimana dianut beberapa cendekiawan muslim, atau semangat apoloogia yang tinggi dengan *al-madinat al-fadhilah*. Ide-ide tersebut, tentu saja, mesti dipahami lahir dari filosofi dan konteks sosio-historis yang berbeda.²⁴

Mencermati Dua Wajah Kontradiktif Masyarakat Madani

Masyarakat madani merupakan istilah yang populer digunakan untuk menjelaskan *civil society* ‘versi’ Islam, terutama berkaitan dengan pengaturan aspek kemasyarakatan dalam Islam. Terminologi masyarakat madani merupakan terjemahan dari ‘*mujtama’ madani*’ (bahasa Arab), yang diperkenalkan oleh Prof.

(kenegaraan) seperti yang dikembangkan oleh al-Mawardi, Ibn Taimiyah dan an-Nabhani. Gagasan al-Farabi lebih berdimensi kemasyarakatan daripada teori hukum mengenai kekuasaan yang bernama negara. Penekanan al-Farabi pada substansi sebagai wujud ideal dari sebuah masyarakat yang hendak dibangun yaitu kota yang beradab. Lihat Jurdi, *Pemikiran Politik...*, h. 517.

²² Pokok pikirannya yang terpenting adalah teori sejarah masyarakat manusia sebagai proses tak berujung (*unlimited process*), berputar dan mengulang terus-menerus itulah yang oleh ilmuwan menyebutnya dengan teori Lingkaran atau teori Siklus Ibnu Khaldun. Teori ini dibangun berdasarkan penelitiannya pada rangkaian proses sejarah masyarakat sosial-politik di benua Afrika yaitu sekitar Tunisia, Maroko, dan Aljazair. Dan secara praktis Ibnu Khaldun ikut terlibat dalam proses sejarah tersebut. Dalam studinya, Ibnu Khaldun memfokuskan perhatian pada perbedaan esensial dalam organisasi sosial di antara masyarakat pastoral yang berpindah-pindah (nomaden) dan masyarakat yang menetap. Di sini konsep ‘*ashabiyah*’, yang sering diterjemahkan sebagai “solidaritas kelompok”, “sentimen kelompok” atau “kohesi sosial”, memainkan peran sentral. Tesis utamanya adalah kelompok-kelompok dengan ‘*ashabiyah* yang kuat akan dapat mengungguli dan mendominasi kelompok-kelompok dengan ‘*ashabiyah* yang lemah. Lihat Samsinas, “Ibnu Khaldun: Kajian Tokoh Sejarah dan Ilmu-Ilmu Sosial”, *Hunafa Jurnal Studia Islamika*, Vol. 6, No. 3 (Desember 2009), h. 334., serta Ihsan Ali-Fauzi, “Ibn Khaldun dan Ilmu-Ilmu Sosial: Tentang ‘*Ashabiyah*, Negara, “Sakralisasi” Ilmu”, dalam <http://www.paramadina-pusad.or.id/ibn-khaldun-dan-ilmu-ilmu-sosial-tentang-ashabiyah-negara-sakralisasi-ilmu.html#> diakses tanggal 24 Februari 2014.

²³ Perbedaan lain antara *civil society* dan masyarakat madani adalah *civil society* merupakan buah modernitas, sedangkan modernitas adalah buah dari gerakan Renaisans; gerakan masyarakat sekuler yang meminggirkan Tuhan. Sehingga *civil society* mempunyai moral-transendental yang rapuh karena meninggalkan Tuhan. Sedangkan masyarakat madani lahir dari dalam buaian dan asuhan petunjuk Tuhan. Dari alasan ini Maarif, misalnya, mendefinisikan masyarakat madani sebagai sebuah masyarakat yang terbuka, egaliter, dan toleran atas landasan nilai-nilai etik-moral transendental yang bersumber dari wahyu Allah. Lihat A. Syafii Maarif, *Mencari Autentisitas Dalam Kegagalan*, (Yogyakarta: PSAP, 2004), h. 84.

²⁴ Tolchah, “Masyarakat Ideal...”, h. 3.

Naquib al-Attas, seorang ahli sejarah dan peradaban Islam dari Malaysia.²⁵ Menurutna secara definitif masyarakat madani merupakan konsep masyarakat ideal yang mengandung dua komponen besar yakni masyarakat kota dan masyarakat yang beradab.

Terjemahan makna masyarakat madani ini, banyak diikuti oleh para cendekiawan dan ilmuwan di Indonesia, seperti Nurcholish Madjid, M. Dawam Rahardjo, Azyumardi Azra dan sebagainya. Dan pada prinsipnya konsep masyarakat madani (*civil society*) adalah sebuah tatanan komunitas masyarakat yang mengedepankan toleransi, demokrasi dan berkeadaban. Di sisi lain masyarakat madani mensyaratkan adanya toleransi dan menghargai akan adanya pluralisme (kemajemukan).

Namun sebagaimana diakui Bob S. Hadiwinata bahwa tidak sedikit pengamat politik yang “kecolongan” dengan mengagung-agungkan *civil society* sebagai sebuah kekuatan yang dapat menyulap sistem politik dalam sekejap menjadi demokrasi dan juga sekaligus harapan bagi demokrasi untuk berfungsi secara optimal. Mereka mulai membayangkan bahwa tanpa *civil society* yang hidup (*vibrant civil society*) maka demokrasi pun tidak akan hidup.²⁶

Hal itu dapat kita lihat dari pengalaman beberapa negara Afrika yang masuk ke dalam kategori “*failed state*” (negara yang gagal) seperti Liberia, Sierra Leone, Kongo, dan bahkan Nigeria menunjukkan bahwa berbagai kelompok milisi dan preman (yang berkolaborasi dengan para politisi) menjadi bagian dari instrumen politik yang mengintimidasi lawan melalui cara-cara kekerasan (penculikan, penyiksaan, dan pembunuhan). Demokrasi menjadi suatu ajang aktivitas politik yang sangat mengerikan. Begitu pun, itu terlihat juga dari munculnya beberapa kelompok pasca-Komunis di Eropa Tengah dan Timur serta pengalaman negara-negara demokrasi baru di Asia seperti Filipina, Thailand dan termasuk Indonesia sendiri.

Senada dengan itu Sidney Jones, dalam Nurcholish Madjid Memorial Lecture (NMML) di Universitas Paramadina beberapa waktu lalu menyampaikan di Indonesia, kita tidak bisa bicara masyarakat madani tanpa memasukkan kelompok-kelompok Islam yang mendukung formalisasi syariat Islam dan berniat menggantikan sistem demokrasi dengan pemerintahan Islam. Tujuannya bisa sangat sempit dan diskriminatif; doktrinnya bisa eksklusif, dan untuk beberapa, taktiknya bisa termasuk penggunaan kekerasan. Kunci untuk mempertimbangkan kelompok-kelompok ini sebagai masyarakat madani adalah apakah mereka melihat diri mereka sebagai jembatan antara warganegara dan negara, dan sebagian besar memang begitu.²⁷

²⁵ Wawan Mas’udi, “Masyarakat Madani: Visi Etis Islam Tentang *Civil Society*”, *Jurnal Ilmu Sosial & Ilmu Politik*, Vol. 3, No. 2 (November 1999), h. 167.

²⁶ Bob Sugeng Hadiwinata, “*Civil Society*: Pembangun dan Sekaligus Perusak Demokrasi”, *Jurnal Ilmu Sosial & Ilmu Politik*, Vol. 9, No. 1 (Juli 2005), h. 2.

²⁷ Sidney Jones, “Sisi Gelap Reformasi di Indonesia: Munculnya Kelompok Masyarakat Madani Intoleran”, dalam <http://www.paramadina-pusad.or.id/sisi-gelap-reformasi-di-indonesia-munculnya-kelompok-masyarakat-madani-intoleran.html> diakses tanggal 25 Februari 2014.

Dengan jelas, dia menyebutkan tiga jenis kelompok garis-keras yang berkembang di Indonesia yang demokratis sebagai representasi dari masyarakat madani intoleran: *pertama*, kelompok main hakim sendiri, dan FPI adalah yang paling terkenal dalam kategori ini; *kedua*, kelompok advokasi di tingkat akar-rumput, bisa diwakili oleh GARIS di Cianjur yang juga kerap menggunakan taktik kekerasan; dan *ketiga*, kelompok transformatif yang diwakili oleh Hizbut Tahrir, yang ingin menggantikan sistem demokratik di Indonesia dengan khilafah.²⁸

Berangkat dari fakta tersebut, kita bisa cermati bagaimana karakter masyarakat madani dengan dua wajahnya yang saling bertolak belakang (kontradiktif). Sebagai asosiasi sosial yang menjunjung nilai otonomi, kesukarelaan, persamaan hak, dan *civility* (kepatuhan terhadap hukum dan aturan main), *civil society* dapat dikatakan sebagai jaringan sosial yang menjembatani antara pemerintah dengan rakyat sehingga memberikan kontribusi positif terhadap demokrasi. Dalam konteks ini, kita berbicara tentang “*good civil society*”. Di lain pihak, sebagai asosiasi sosial yang mengedepankan hegemoni kelompok di atas kelompok lain dan perebutan kekuasaan dengan menggunakan cara-cara kekerasan, *civil society* menampilkan wajah yang buruk dan berpotensi untuk menghancurkan demokrasi. Dalam keadaan seperti ini, kita berbicara tentang “*bad civil society*”.²⁹ Dalam hemat penulis dengan mencermati lebih lanjut hal ini, maka kita akan terhindar dari sakralisasi terhadap konsep *civil society* karena disamping mempunyai keyakinan terhadap potensi *civil society*; kita pun akan menyadari pula sisi-sisi keterbatasan *civil society* sebagaimana telah disebutkan sebelumnya.

Rekonstruksi Filsafat Pendidikan Islam Menuju Masyarakat Madani

Konsep dasar filsafat dan teoritis pendidikan Islam, harus ditempatkan dalam konteks supra sistem masyarakat madani di mana pendidikan itu akan diterapkan. Apabila terlepas dari konteks masyarakat madani, maka pendidikan menjadi tidak relevan dengan kebutuhan umat Islam pada kondisi masyarakat tersebut (masyarakat madani). Jadi, kebutuhan umat yang amat mendesak sekarang ini adalah mewujudkan dan meningkatkan kualitas manusia Muslim menuju masyarakat madani. Untuk itu umat Islam di Indonesia dipersiapkan dan harus dibebaskan dari ketidaktahuannya (*ignorance*) akan kedudukan dan peranannya dalam kehidupan masyarakat madani dalam konteks kehidupan berbangsa dan bernegara.³⁰

Permasalahan lain yang sangat mendasar adalah terkait dengan filsafat pendidikan Islam yang sebagaimana diketahui masih dianggap sebagai sebuah disiplin pengetahuan yang menjadi mata kuliah dengan tidak mempunyai kontribusi dalam membangun sebuah konsep dan teori serta operasionalisasi pendidikan. Hal ini terlihat amat jarang sekali, bahkan mungkin hampir tidak ada sebuah buku atau

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Sugeng Hadiwinata, “*Civil Society...*”, h. 11.

³⁰ Siswanto, “Reorientasi Pendidikan Islam...”, h. 155.

tulisan dalam bentuk lain yang membahas masalah peranan filsafat pendidikan dan khususnya filsafat pendidikan Islam dalam pengembangan pendidikan.³¹

Muhaimin dalam Muqoyyidin,³² mengatakan bahwa untuk memahami ke mana arah pengembangan filsafat pendidikan Islam di Indonesia, ada dua masalah pokok yang mesti dikaji, yaitu: (1) seperti apa tipologi pemikiran filsafat pendidikan Islam yang tumbuh dan berkembang di Indonesia, dan (2) bagaimana konstruksi pemikiran filsafat pendidikan Islam yang perlu dikembangkan di Indonesia, dalam kerangka memberikan kontribusi terhadap pengembangan sistem pendidikan nasional tak terkecuali penguatan dan pemberdayaan masyarakat madani itu sendiri.

Disertasi Muhaimin berjudul “Filsafat Pendidikan Islam Indonesia: Suatu Kajian Tipologis”, menyimpulkan tipologi pemikiran pendidikan Islam yang ada sekarang dapat dikelompokkan menjadi lima macam: (1) perenial-esensialis *salafi*, (2) perenial-esensialis madzhabi, (3) modernis, (4) perenial-esensialis kontekstual-verifikatif, dan (5) rekonstruksi sosial. Muhaimin dalam Mahmud Arif,³³ menganalisis pemikiran pendidikan Islam yang berkembang sekarang sebagian besar dinilai kurang kritis, cenderung tekstual-lughawi, dan sekadar sebagai *syarh* (eksplanasi) dari pemikiran Islam masa silam sehingga nuansa reproduksinya sangat kental. Oleh karena itu dalam hemat penulis, upaya untuk merekonstruksi filsafat pendidikan Islam adalah sesuatu yang sangat urgen dan relevan dengan problematika pendidikan Islam dewasa ini.

Rekonstruksi filsafat pendidikan Islam dimaksudkan sebagai usaha merajut kembali konsep filsafat pendidikan Islam dengan melihat pandangan-pandangan terhadap objek formal filsafat pendidikan Islam makro maupun mikro, dengan berdasar pandangan terhadap tiga entitas (pandangan terhadap Tuhan, manusia dan alam), kemudian diperoleh sebuah filsafat pendidikan Islam yang menjadi dasar dalam membangun teori dan praktik pendidikan yang humanis.³⁴

Suyanto dan Djihad Hisyam dalam Siswanto,³⁵ mengungkapkan perihal pendidikan sebagai bagian integral dalam proses pembangunan bangsa hendaknya dibangun atas paradigma pendidikan, yang dapat memberikan rekonstruksi terhadap arah pendidikan dalam usaha meletakkan dasar yang paling rasional untuk mengubah praksis pendidikan menuju masyarakat madani Indonesia yang demokratis, religius, inovatif, kompetitif, taat hukum, menghargai pluralisme, hak-hak asasi manusia, serta mengembangkan tanggung jawab masyarakat dalam menghadapi lingkungan global.

³¹ Abd. Haris, “Rehumanisasi Pendidikan: Arah Baru Rekonstruksi Filsafat Pendidikan Islam”, *Pidato Pengukuban Guru Besar Dalam Bidang Ilmu Filsafat Pendidikan Islam IAIN Sunan Ampel Surabaya*, (Surabaya: IAIN Sunan Ampel, 12 Pebruari 2008), h. 2.

³² Andik Wahyu Muqoyyidin, “Tipologi Pemikiran Modernis Pendidikan Islam”, *Jurnal el-Hikmah*, Vol. IX, No. 1 (Juni 2011), h. 290.

³³ Mahmud Arif, *Pendidikan Islam Transformatif*, (Yogyakarta: LKiS, 2008), h. 14.

³⁴ Abd. Haris, “Rehumanisasi Pendidikan...”, h. 18.

³⁵ Siswanto, “Reorientasi Pendidikan Islam...”, h. 150.

Sejalan dengan pandangan di atas, formulasi konsep pendidikan Islam yang fungsional dan ditopang dengan sandaran nilai yang menjangkau idealisasi pendidikan Islam yang berkarakter di masa depan mau tidak mau harus menempatkan filsafat sebagai *entry point* dan paradigma dasar bagi seluruh bangunan keilmuannya.³⁶

Rekonstruksi filsafat pendidikan Islam dalam rangka menuju masyarakat madani Indonesia harus diorientasikan kepada penguatan pandangan-pandangan kemanusiaan, baik dari segi ontologis, epistemologis maupun aksiologisnya. Abd. Haris dengan mengutip Suhartono,³⁷ mengungkapkan bahwa ontologi pendidikan Islam menekankan pada masalah “pemanusiaan manusia”. Lebih lanjut, persoalan pendidikan yang pokok menurutnya adalah bagaimana menumbuhkembangkan potensi yang terkandung di dalam diri manusia secara berkelanjutan. Seyyed Hossein Nasr dalam Hilmy,³⁸ bahkan menegaskan semestinya, pendidikan Islam harus dimaknai sebagai proses berkesinambungan untuk mengembangkan bukan saja potensi akal budi anak didik, tetapi potensi-potensi lainnya menuju profil manusia seutuhnya yang dalam nomenklatur klasik sering digambarkan sebagai *insan kamil*, pribadi paripurna.

Sementara itu, epistemologi pendidikan Islam lebih melihat dan mempersoalkan objek, metode serta sistem penyelenggaraan pendidikan Islam, serta pengetahuan tentang kebenaran pendidikan Islam itu sendiri. Objek formal pendidikan Islam adalah manusia dari segi pengembangan potensi intelektualnya, bagaimana potensi tersebut dapat dikembangkan secara optimal, sehingga menjadi cerdas dalam keahliannya (*competent*) dan juga menjadi seorang yang terampil (*skillfull*). Berbekal kecerdasan dan keterampilannya itu diharapkan seseorang dapat menggerakkan kehidupan masyarakat menjadi lebih baik.³⁹

Suhartono dalam Abd. Haris,⁴⁰ menegaskan aspek aksiologis (etika) pendidikan adalah menumbuhkembangkan nilai-nilai kebaikan dalam berperilaku sehingga bisa menjadi matang menuju pada kedewasaan sebagai konkretisasi dari kecerdasan emosional yang tinggi. Maka berlandaskan aspek aksiologis tersebut, rekonstruksi filsafat pendidikan Islam harus diorientasikan kepada penanaman akhlak mulia melalui *tazkiyah al-nafs*, yaitu suatu upaya untuk menginternalisasikan ajaran Islam dalam kehidupan sehari-hari yang berpusat pada penyucian jiwa.⁴¹

³⁶ Suropto, “Rekonstruksi Pemikiran Pendidikan Islam”, *Jurnal Al-Furqan*, Vol. II, No. 1 (Maret-Agustus 2013), h. 1.

³⁷ Abd. Haris, “Rehumanisasi Pendidikan...”, h. 12.

³⁸ Masdar Hilmy, “Nomenklatur Baru Pendidikan Islam di Era Industrialisasi”, *Jurnal TSAQAFAH*, Vol. 8, No. 1 (April 2012), h. 10.

³⁹ Abd. Haris, “Rehumanisasi Pendidikan...”, h. 13.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ Mohammad Muchlis Solichin, “*Tazkiyah al-Nafs* sebagai Ruh Rekonstruksi Sistem Pendidikan Islam”, *Tadrīs*, Vol. 4, No. 1 (2009), h. 33.

Hal itu kemudian harus diselaraskan dengan rumusan tujuan pendidikan Islam yang lebih bersifat antisipatif, menyentuh aspek aplikatifnya dan dapat menyentuh juga kebutuhan masyarakat atau pengguna lulusan. Artinya, pendidikan Islam harus berupaya membangun manusia dan masyarakat yang utuh dan menyeluruh (*insan kamil*) dalam semua aspek kehidupan yang berbudaya dan berperadaban yang tercermin dalam kehidupan manusia bertakwa dan beriman, berdemokrasi dan merdeka, berpengetahuan, berketerampilan, beretos kerja dan beramal saleh, berkepribadian dan berakhlakul karimah, berkemampuan inovasi dan mengakses perubahan serta berkemampuan kompetitif dan kooperatif dalam era global dan berpikir global dalam rangka memperoleh kebahagiaan duniawi dan ukhrawi.⁴²

Simpulan

Kerangka-kerangka normatif dan teoritis tentang masyarakat Islam ideal seyogyanya menjadi bahan bagi pengembangan masyarakat ke depan yang diupayakan pendidikan Islam melalui kajian filsafat pendidikan Islam. Meski pergulatan wacana keilmuan sepanjang sejarah manusia menunjukkan bahwa ide tentang masyarakat ideal merupakan wacana yang perennial, hal tersebut mesti dipahami lahir dari filosofi dan konteks sosio-historis yang berbeda.

Konsepsi masyarakat madani (*civil society*) harus dicermati dengan segenap potensi sekaligus keterbatasannya. Hal ini penting di dalam kerangka memformulasikan teori sekaligus operasionalisasi pendidikan Islam yang tepat dan relevan dengan kebutuhan umat Islam pada kondisi masyarakat tersebut. Karenanya upaya rekonstruksi filsafat pendidikan Islam dengan lebih mengorientasikan penguatan pandangan-pandangan kemanusiaan baik dari dimensi ontologis, epistemologis maupun aksiologisnya, merupakan keniscayaan yang mesti menjadi *concern* utama para pemerhati dan praktisi pendidikan Islam.

Daftar Pustaka

- Ali-Fauzi, Ihsan, "Ibn Khaldun dan Ilmu-Ilmu Sosial: Tentang 'Ashabiyah, Negara, "Sakralisasi" Ilmu", dalam <http://www.paramadina-pusad.or.id/ibn-khaldun-dan-ilmu-ilmu-sosial-tentang-ashabiyah-negara-sakralisasi-ilmu.html#> diakses tanggal 24 Februari 2014.
- Arif, Mahmud, *Pendidikan Islam Transformatif*. Yogyakarta: LKiS, 2008.
- Asnawan, "Pendidikan Islam dan Teknologi Komunikasi", *Jurnal Falasifa*, Vol. 1, No. 2 (September 2010): 96
- Azra, Azyumardi, *Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi Menuju Milenium Baru*. Jakarta: Logos, 1999.
- Haris, Abd, "Rehumanisasi Pendidikan: Arah Baru Rekonstruksi Filsafat Pendidikan Islam", *Pidato Pengukuhan Guru Besar Dalam Bidang Ilmu Filsafat Pendidikan Islam IAIN Sunan Ampel Surabaya*, Surabaya: IAIN Sunan Ampel, 12 Pebruari 2008.

⁴² Siswanto, "Reorientasi Pendidikan Islam...", h. 158.

- Hermawan, A. Heris, *Filsafat Pendidikan Islam*. Jakarta: Direktorat Jenderal Pendidikan Islam Kementerian Agama, 2012.
- Hilmy, Masdar, "Nomenklatur Baru Pendidikan Islam di Era Industrialisasi", *Jurnal TSAQAFAH*, Vol. 8, No. 1 (April 2012): 10
- Jones, Sidney, "Sisi Gelap Reformasi di Indonesia: Munculnya Kelompok Masyarakat Madani Intoleran", dalam <http://www.paramadina-pusad.or.id/sisi-gelap-reformasi-di-indonesia-munculnya-kelompok-masyarakat-madani-intoleran.html> diakses tanggal 25 Februari 2014.
- Jurdi, Syarifuddin, *Pemikiran Politik Islam Indonesia: Pertautan Negara, Khiblafah, Masyarakat Madani dan Demokrasi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Kuntowijoyo, dalam Rahardjo, Dawam, *Masyarakat Madani: Agama, Kelas Menengah dan Perubahan Sosial*. Jakarta: LP3ES & LSAF, 1999.
- Maarif, A. Syafii, *Mencari Autentisitas Dalam Kegalauan*. Yogyakarta: PSAP, 2004.
- Mas'udi, Wawan, "Masyarakat Madani: Visi Etis Islam Tentang *Civil Society*", *Jurnal Ilmu Sosial & Ilmu Politik*, Vol. 3, No. 2 (November 1999): 167
- Muqoyyidin, Andik Wahyun, *Civil Society dalam Perspektif Manajemen Pendidikan Islam*. Yogyakarta: LINTANG Rasi Aksara Books, 2013.
- Muqoyyidin, Andik Wahyun, "Tipologi Pemikiran Modernis Pendidikan Islam", *Jurnal el-Hikmah*, Vol. IX, No. 1 (Juni 2011): 290
- Nata, Abuddin, *Paradigma Pendidikan Islam*. Jakarta: Grasindo, 2001.
- Nizar, Samsul, *Filsafat Pendidikan Islam Pendekatan Historis, Teoritis dan Praktis*. Jakarta: Ciputat Pers, 2002.
- Nuryamin, "Hakikat Evaluasi: Perspektif Filsafat Pendidikan Islam", *Lentera Pendidikan*, Vol. 14, No. 2 (Desember 2011): 213
- Nuryanti, "Filsafat Pendidikan Islam tentang Kurikulum", *Hunafa Jurnal Studia Islamika*, Vol. 5, No. 3 (Desember 2008): 330
- Rahman, Fazlur, *Major Themes of the Qur'an*, terjemah Anas Mahyuddin. Bandung: Pustaka, 1983.
- Saefuddin, A.M. et al, *Dsekularisasi Pemikiran Landasan Islamisasi*. Bandung: Mizan, 1991.
- Saiyidain, KG, *Percikan Filsafat Iqbal Mengenai Pendidikan*. Bandung: Diponegoro, 1981.
- Samsinas, "Ibnu Khaldun: Kajian Tokoh Sejarah dan Ilmu-Ilmu Sosial", *Hunafa Jurnal Studia Islamika*, Vol. 6, No. 3 (Desember 2009): 334
- Samsuddin, "Format Baru Transformasi Pendidikan Islam", *ISLAMICA*, Vol. 7, No. 1 (September 2012): 170
- Siswanto, "Reorientasi Pendidikan Islam (Memperkokoh Wacana Masyarakat Madani)", *Tadrís*, Vol. 5, No. 1 (2010): 150-155

- Solichin, Mohammad Muchlis, “*Tazkiyah al-Nafs* sebagai Ruh Rekonstruksi Sistem Pendidikan Islam”, *Tadrís*, Vol. 4, No. 1 (2009): 33
- Suripto, “Rekonstruksi Pemikiran Pendidikan Islam”, *Jurnal Al-Furqan*, Vol. II, No. 1 (Maret-Agustus 2013): 1
- Tolchah, Moch., “Masyarakat Ideal dalam Al-Qur’an”, *El-Tajdid*, Vol. 1, No. 1 (2007): 1
- Wijaya, Sri Herwindya Baskara, “*Media Literacy* dan Pemberdayaan Masyarakat Madani”, *Jurnal Komunikasi Massa*, Vol. 5, No. 1 (Januari 2012): 3

KONFLIK KELAS DAN FENOMENA KOMUNISME DALAM HUBUNGAN STRUKTURAL MENURUT PANDANGAN KARL MARX

Ahmad Syadzali

Jurusan Akidah Filsafat Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari Banjarmasin

Abstract

Classconsciousness is the important key word in understanding Marx's thought. This phenomenon is actually the antithesis of the Hegelian way of thinking that is too idealistic, which is then reversed by Marx in the context of a more empirical view. Hence the concept of communism is evolved by later Marx's thought interpreters which become the extreme thinking against various ideologies, including religious ideology which is in favor of the bourgeoisie.

Kata-kunci: Karl Marx, kesadaran kelas, borjuisasi.

Pendahuluan

Pemikiran Marx, harus diakui telah banyak mempengaruhi pemikir-pemikir sosial belakangan, melampaui hal itu pemikiran Marx telah menjelma menjadi sebuah ideologi dan lebih diarahkan pada wilayah *praxis*. Pada dasarnya Marx memang berupaya untuk menjungkirbalikkan pandangan sebelumnya, yang terkesan mengawang-awang pada tataran ideal, sebagaimana terdapat dalam pemikiran Hegel yang lebih menekankan pada peran "roh". Bagi Marx peran "roh" harus diambil alih oleh manusia, karena manusia adalah sosok yang konkrit dalam mempengaruhi gerak dunia, oleh sebab itu lah filsafat Marx sering disebut sebagai filsafat *praxis*, karena pemikirannya lebih menekankan pada *action* atau tindakan.

Perkembangan selanjutnya menunjukkan bahwa pemikiran Marx banyak diapresiasi, khususnya di Eropa menjelang akhir abad XIX hingga awal abad XX, dan sekarang pun pemikiran Marx masih tetap diperbincangkan, meskipun kadang-kadang dianggap telah usang.

Sebagai sebuah pemikiran, teori-teori Marx merupakan sumber kajian penting dalam sosiologi, di samping Durkheim dan Weber. Sesudah masa Marx banyak muncul para penafsirnya, di antaranya seperti Karl Korsch, Karl Kautsky, Goerg Lukacs, Leszek Kolakowski, dan Adam Schaff. Selain itu mazhab pemikiran yang muncul belakangan pun seperti Frankfurt School mendapatkan inspirasinya dari Marx.

Bagi para pengkaji ataupun para politisi, pemikiran Marx memiliki sisi menarik, karena secara teoritis ia merupakan objek kajian akademis yang sangat berguna sebagai titik tolak pengembangan hipotesis-hipotesis yang muncul belakangan, dalam rangka merespon berbagai perubahan yang terkait dengan realitas sosial, khususnya dalam konteks kajian filsafat ilmu sosial. Sedangkan dalam konteks politik, pemikiran Marx digunakan sebagai referensi dalam membangun landasan ideologis, meskipun sudah mengalami banyak reduksi di sana-sini.

Latar Belakang Pemikiran Marx

Karl Marx adalah seorang filsuf Jerman keturunan Yahudi yang dilahirkan di Trier, 5 Mei 1818, meskipun orang tuanya Yahudi, namun ia dibesarkan secara Protestan, karena ayahnya sendiri berpindah ke agama tersebut. Sebagai penganut agama itu Marx dipermadikan secara Protestan. Pada masa-masa kehidupan awal, Marx banyak dipengaruhi oleh lingkungan keluarga dan sekitarnya, termasuk pertumbuhan bakat intelektualnya, oleh sebab itulah kecenderungan terhadap filsafat diperoleh dari ayahnya, sedangkan dalam kesusasteraan dipengaruhi oleh Baron Von Westphalen, yang kelak menjadi mertuanya.¹

Pada perkembangan berikutnya, Marx sebagai seorang intelektual muda mulai terjun ke dunia pemikiran, di Berlin ia mulai bergabung dengan sebuah kelompok yang terdiri dari para intelektual muda yang kritis dan radikal, yaitu “Klub Para Doktor”, pada saat itu Marx masih tergolong junior. Kelompok ini memiliki kecenderungan kuat untuk menggunakan filsafat Hegel sebagai alat untuk mengkritik situasi politik di Prussia pada saat itu, yang mereka anggap terjebak dalam sistem otoriter. Bagi kelompok ini Hegel dianggap sebagai guru revolusi, dan karena pandangan-pandangan yang radikal itu mereka disebut sebagai kelompok Hegelian muda, atau Hegelian sayap kiri, dan sebagai lawannya dihadapkan dengan kelompok Hegelian sayap kanan.² Dari sini jelaslah bahwa Marx mulai bersentuhan dengan pemikiran filsafat Hegel, yang dikemudian hari mempengaruhi jalan pikirannya.

Tahap berikutnya, setelah Marx bertemu dengan pemikiran filsafat Hegel, ia tidak lantas mengambil atau mengikuti pemikiran itu sepenuhnya, tetapi ia justru melakukan kritik tajam terhadap pemikiran Hegel. Salah satu kritik Marx terhadap Hegel adalah tentang pengetahuan absolut yang dianggap sebagai titik akhir perjalanan filsafat melalui segala fenomena pengalaman dan kesadaran. Setelah itu seakan-akan pengetahuan absolut filsafat telah selesai, dan tak ada lagi sesuatu yang baru yang dapat dipikirkan pasca Hegel. Problem berikutnya juga muncul dari persoalan di atas, bahwa pengetahuan absolut tidak mesti sesuai dengan realitas, dunia sendiri dianggap sama sekali tidak filosofis, karena dunia terpecah belah ketika berhadapan dengan sebuah filsafat total, untuk itulah Marx mencoba membumikan filsafat pada tataran *praxis*.³ Di samping Hegel, masih ada tokoh lainnya seperti Feuerbach yang turut mempengaruhi cara pandang Marx, meskipun

¹ Harry Hamersma, *Tokoh-tokoh Filsafat Barat Modern*, (Jakarta: Gramedia 1992), h. 67.

² Franz von Magnis, *Karl Marx*, (Jakarta: Gramedia, 1999), h. 47.

³ Franz von Magnis, *Karl Marx*, h. 55-64.

Feuerbach sendiri tak terlepas dari sengatan kritiknya, salah satu kritik tersebut adalah bahwa Feuerbach masih tidak realistis, materialismenya masih terkurung dalam doktrin filsafat, yang hanya merupakan sekumpulan gagasan hasil dari renungan terhadap realitas material.⁴ Untuk sampai pada tingkat kematangan pemikirannya, Marx selalu mencoba membenturkan ide-ide segarnya dengan teori-teori terdahulu, sebelum menatanya kembali menjadi gagasan-gagasan yang khas dirinya.

Beberapa Pandangan Marx

1. Borjuasi dan Alat Produksi

Memperbincangkan tentang borjuasi sudah barang tentu terkait dengan sejarah kapitalisme itu sendiri. Sejarah kapitalisme bila dilihat dari asal-usulnya merupakan bentuk perkembangan atau penjelmaan dari feodalisme. Sebelum mencapai tahap perkembangan menuju kapitalisme, feodalisme merupakan bentuk yang lebih sederhana, di mana ia meletakkan fundamen perekonomiannya pada pertanian dan sedikit ditopang oleh industri-industri lokal. Pada umumnya feodalisme lebih terpusat di pedesaan, khususnya dalam konteks abad pertengahan. Kemudian jika dilihat dalam hubungan kerjanya antara kaum feodal dan para pekerja, maka unsur alienasinya lebih kecil, meskipun para pekerja itu menyerahkan hasil kerjanya, dalam jumlah tertentu kepada sang majikan. Dengan kata lain hanya ada sedikit alienasi antara produsen dengan produknya, maka dalam hal ini si pekerja masih bisa menikmati hasil kerjanya, baik untuk dirinya ataupun keluarganya. Sedangkan tuan tanah tidak terlalu berupaya mengambil keuntungan yang maksimum sebagaimana halnya dalam kapitalisme.⁵

Perkembangan berikutnya mengindikasikan adanya perubahan atau pergeseran dari feodalisme ke kapitalisme, fenomena ini diawali dengan produksi yang melebihi konsumsi. Kenyataan ini memberikan inspirasi kepada sejumlah individu untuk memproduksi jenis-jenis barang dalam jumlah yang berskala besar, maksudnya tidak lain untuk menggalakkan tingkat penjualan hasil produksinya, sehingga dari hasil penjualan itu bisa ditarik keuntungan yang sebesar-besarnya dalam rangka menambah akumulasi kapital yang ada. Kemudian dari individu-individu yang memiliki kapital besar ini lah muncul kelas borjuasi.⁶ Dengan makin kokohnya kedudukan kelas borjuasi, maka pasar pasar semakin meluas, kebutuhan masyarakat pun semakin meningkat. Seiring dengan dengan makin canggihnya alat-alat produksi yang dikuasai oleh borjuasi modern, maka industri modern dan pasar dunia pun mereka rebut.⁷ Bisa dipastikan pengandaian Marx dan Engels ini benar meskipun dalam konteks

⁴ Anthony Giddens, *Capitalism and Modern Social Theory: an Analysis of Writing of Marx, Durkheim and Max Weber*, terj. Soehaba, (Jakarta: UIP, 1986), h. 25.

⁵ Anthony Giddens, *Capitalism and Modern...*, h. 36-37.

⁶ Tom Campbell, *Seven Theories of Human Society*, terj. F.Budi Hardiman, (Yogyakarta: Kanisius, 1994), h. 150.

⁷ Karl Marx and F. Engels, *Manifesto of The Communist Party*, terj. KomisiPenterjemah: D.N. Aidit (*et.al*), (Jakarta: JajasanPembaharuan, 1964), h. 51-52.

kekinian, jika kapital mereka masih tetap kuat, maka kelas borjuasi ini akan terus berjaya, dan dengan mudah mereka mengatur irama pasar sesuai dengan keinginannya, bahkan tidak hanya gerak pasar saja yang bisa dikendalikan, tetapi juga menyangkut kebijakan-kebijakan politis sejauh menyangkut perlindungan bagi kepentingan-kepentingan ekonomisnya, yang menyangkut modal dan penguasaan alat-alat produksi.

Keberadaan kelas borjuasi ini dalam pandangan Marx mengakibatkan adanya *gape* dengan kelompok masyarakat yang tidak memiliki kapital, sehingga memunculkan differensiasi dalam konteks kelas sosial ekonominya. Mulai dari sinilah terjadi kontak hubungan kerja antara pemilik kapital dengan masyarakat tak berpunya. Masyarakat tak berpunya sebagai pekerja, mau tidak mau harus terlibat dalam kegiatan produksi agar bisa bertahan hidup, hal ini disebabkan dengan terbatasnya sarana produksi, atau alat-alat produksi masih belum tersebar secara merata.⁸ Hubungan kerja antara kelas borjuasi dan para pekerja sudah jelas didominasi oleh kelas yang berkapital besar, dengan demikian para pekerja memiliki tingkat ketergantungan besar terhadap kelas borjuasi.

2. Masyarakat dan Alienasi

Perbincangan tentang masyarakat dalam pemikiran Marx tidak terlepas dari adanya kelas dan kerja. Ada pun masyarakat yang dimaksud adalah kelas pekerja yang tertindas. Jika dilihat dari sifat dasarnya, masyarakat atau umat manusia adalah makhluk yang memiliki kecenderungan alamiah untuk bertindak kreatif, hanya saja dengan keberadaan kapitalisme, sifat kreatif yang dimiliki manusia menjadi terdistorsi, yang dengan demikian manusia telah kehilangan sifat khasnya.⁹

Bila dilihat dari sifat dasarnya manusia mampu menyatakan dirinya, karena lewat dunia ia membangun dirinya dalam sejarah, hasil kerja manusia merupakan kesaksian nyata dari perealisasi diri, yang dengan segenap potensinya manusia mampu mengubah objek alami. Dalam konteks ini alam sebagai objek dari pekerjaan manusia telah menerima bentuk baru dari si pekerja itu sendiri. Dengan kata lain dunia telah diubah lewat pekerjaan yang melibatkan seluruh generasi umat manusia dari dulu hingga kini, sehingga alam yang kita temui sekarang bukan lagi bersifat alami, tetapi merupakan hasil karya manusia.¹⁰

Sehubungan dengan gambaran di atas, bahwa pekerjaan dalam sejarah umat manusia pada tahapan selanjutnya telah mengalami kemerosotan, manusia tidak lagi bebas menyatakan diri lewat kreasinya, ia telah dibatasi oleh kepentingan kelas borjuasi, yang semuanya mengendalikan tatanan produksi dengan kekuatan kapitalnya. Mulai dari sinilah pekerjaan bersifat mengalienasi, di mana pekerja dipisahkan dari hasil kerjanya, sehingga mereka (kaum pekerja) tidak bisa memiliki atau menikmati hasil kerjanya. Produk atau hasil kerjanya adalah sesuatu yang

⁸ Doyle Paul Johnson, *Sociological Theory Classical Founders and Contemporary Perspectives*, terj. Robert M.Z. Lawang, (Jakarta: Gramedia, 1986), h. 134.

⁹ Anthony Giddens, *Capitalism and Modern...*, h. 19.

¹⁰ Franz von Magnis, *Filsafat Sebagai Ilmu Kritis*, (Jakarta: Kanisius, 1992), h. 137-138.

asing bagi si pekerja. Selain itu pekerja-pekerja tidak mempunyai kewenangan untuk menjual produk-produknya, bahkan sebaliknya para pekerja diperlakukan sebagai suatu komoditi yang bisa diperjual-belikan kepada majikan-majikan lain, sebagai akibatnya para pekerja kehilangan sifat otonom terhadap dirinya dalam konteks pekerjaan dan hasil kerjanya. Para pekerja adalah sapi perahan, semakin banyak ia menghasilkan produk semakin sedikit hasil yang diperoleh, semakin banyak nilai surplus yang ia ciptakan semakin tidak berharga si pekerja, dan yang menikmati surplus itu tidak lain adalah para majikan.¹¹

Seiring dengan majunya teknologi industri, maka alat-alat produksi pun mengalami perkembangan, para pemilik kapital sudah barang tentu sangat berkepentingan dengan teknologi yang dianggap bisa menunjang kepentingan produksinya, oleh sebab itulah mesin-mesin mulai digunakan, akibatnya peran pekerja mulai dikurangi, dan para pekerja itu sendiri tidak lebih sebagai lampiran tambahan dari mesin-mesin produksi. Inilah sebuah fenomena transisi yang menarik menuju industri modern, di mana para pemilik kapital melebarkan jaringan usahanya lewat pabrik-pabrik besar yang sifatnya lebih terorganisir.¹²

Adapun bentuk pengorganisasian itu lebih terarah pada para pekerja, sebagaimana dijelaskan dalam Manifesto komunis.

“Massa kaum buruh yang dikumpulkan dalam pabrik, diorganisasikan seperti serdadu. Sebagai serdadu biasa dari tentara industri, mereka diatur di bawah perintah suatu susunan kepangkatan yang rapi terdiri dari opsir-opsir dan sersan-sersan. Mereka tidak hanya menjadi budak kaum borjuis dan budak negara borjuis saja; mereka itu setiap hari dan setiap jam diperbudak oleh mesin-mesin, oleh mandor-mandor, dan terutama sekali oleh tuan-tuan pabrik borjuis itu sendiri”.¹³

Jika dilihat dalam konteks industri kapitalis, pengandaian Marx itu menggambarkan semakin meningkatnya alienasi terhadap para pekerja, mereka tidak hanya teralienasi dari hasil kerjanya, tetapi juga terasing dari orang per orang, karena mereka masing-masing lebih banyak berhadapan dengan perangkat-perangkat produksi (mesin-mesin). Selain itu jenjang pertuanan semakin bertambah, sehingga perangkat produksi yang paling dasar dikendalikan secara hirarkis menurut aturan si pemilik kapital.

Pandangan Marx tentang alienasi, jika ditarik pada horison yang lebih luas sebenarnya tidak hanya menyangkut kaum pekerja saja, tetapi juga menyangkut kaum pemilik kapital. Kelas borjuasi sebagai penghasil keuntungan atau pencipta kapital, secara sadar atau tidak, telah dialienasi oleh sejumlah kapital yang mereka miliki, termasuk juga alat-alat produksi yang merupakan aset penting. Dengan ungkapan lain kesadaran kelas borjuasi telah dikuasai oleh nilai-nilai material yang terkandung dalam kapital, sehingga pandangan dunianya dikonstruksikan berdasarkan nilai-nilai tersebut. Namun bagaimanapun kelas borjuasi tetap lah

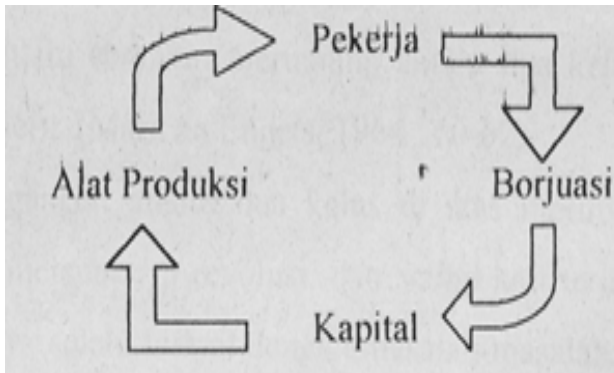
¹¹ Anthony Giddens, *Capitalism and Modern...*, h. 14-15.

¹² Karl Marx and F. Engels, *Manifesto...*, h. 59.

¹³ Karl Marx and F. Engels, *Manifesto...*, h. 59-60

penikmat hasil kerja dari bawahannya, karena mereka yang mengappropriasi surplus produksi.

Sisi yang lain menunjukkan, bahwa keseluruhan hubungan dalam kapitalisme menciptakan lingkaran ketergantungan dari kelas-kelas yang saling berkepentingan, dan tingkat ketergantungan yang lebih tinggi tetap berada pada kelas pekerja rendahan. Dalam beberapa kasus lokal (bukan dalam konteks Barat), kadang-kadang ditemukan kenyataan bahwa pekerja “*rela*” dibayar di bawah standar upah minimum, hal ini disebabkan karena alasan adanya kesulitan mencari lapangan pekerjaan lain.



Pada intinya seluruh pertarungan di medan kompetisi dalam kapitalisme modern tetap dimenangkan oleh kelas borjuasi, selama tidak ada reaksi dari kelas pekerja yang mengarah kepada konflik untuk menghancurkan dominasi para kapitalis.

3. Kesadaran kelas dan konflik

Sebagai kelas tertindas para pekerja menyadari perlu adanya perbaikan nasib, dengan adanya kesamaan prinsip untuk bebas dari penghisapan kelas borjuasi, menyebabkan munculnya kesadaran kelas secara kolektif. Namun kemunculan kesadaran kelas pekerja (proletar) tidak begitu saja, menurut Marx kesadaran itu muncul dengan ditandai adanya perjuangan untuk melawan borjuasi dari orang per orang, kemudian setelah itu muncul prakarsa untuk melakukan konsolidasi terhadap seluruh pekerja, dan setelah semuanya memiliki kemantapan sikap, dimulailah perlawanan terhadap borjuasi. Bentuk perlawanan ini diekspresikan dengan kekuatan fisik yaitu tindakan berupa pengrusakan terhadap alat-alat produksi serta barang-barang import. Pada taraf ini menurut Marx, para pekerja merupakan massa lepas yang tersebar di seluruh negeri, dan dari massa mengambang ini kekuatan terpecah karena adanya rivalitas di antara mereka sendiri. Tahap berikutnya adalah munculnya kesadaran untuk bersatu dari kelas pekerja, seiring dengan bertambahnya massa yang terkonsentrasi menjadi kekuatan besar. Bibit konflik pun mulai ditaburkan dengan adanya huru-hara, yang kemudian pertentangan itu semakin meruncing antara dua kelas yang saling berseteru.¹⁴

¹⁴ Karl Marx and F. Engels, *Manifesto...*, h. 60-62.

Ketegangan antara dua kelas di atas merupakan saat-saat yang rawan bagi meledaknya revolusi, dan setiap kali terjadi ledakan revolusi menurut Marx selalu terkait dengan masalah-masalah sosial yang menjadi latar belakangnya, yaitu adanya halangan dari institusi-institusi lama, yang tidak memberikan jalan bagi pemenuhan kehendak yang menyangkut kebutuhan atau hajat hidup. Selain itu ditambah dengan adanya represi yang memperburuk keadaan.¹⁵

Fenomena menguatnya gerakan perlawanan kaum pekerja (proletar) mengakibatkan terpecahnya kaum borjuasi, sehingga ada di antara kelas ini yang bergabung dengan massa proletar yang revolusioner, kecenderungan untuk bergabung dengan kelas yang revolusioner tentulah memiliki maksud untuk penyelamatan, agar terhindar dari berbagai benturan dengan arus massa yang semakin menguat. Pada akhirnya menurut pengandaian Marx, keruntuhan borjuasi dan kemenangan kaum proletar adalah sesuatu yang tidak terhindarkan.¹⁶

Masa berikutnya adalah saat peralihan, di mana masyarakatnya tidak memiliki hak-hak perorangan, yang diakui hanyalah hak milik bersama, dan perekonomian pun didasarkan pada aturan ekonomi bersama.¹⁷ Perubahan di atas dilandasi oleh adanya keyakinan, bahwa dengan penghapusan kelas kapitalis akan tercipta model ekonomi baru tanpa penindasan.¹⁸ Meskipun demikian, untuk mencapai tujuan yang diinginkan, yaitu menuju masyarakat komunis, haruslah melalui fase di mana berkuasanya diktator proletariat, penguasa baru inilah yang mengatur batas-batas kepemilikan, serta mendistribusikan hasil-hasil produksi kepada masyarakat. Kemudian setelah tercapainya pemerataan, maka barulah masyarakat komunis memasuki fase terakhir, yaitu saat-saat menikmati kemakmuran, di mana tidak ada lagi differensiasi antara buruh kasar dan halus, sehingga kerja pun di dasarkan pada kesanggupan dan keperluan masing-masing orang.¹⁹

Apa yang diandaikan oleh Marx di atas tentang kemungkinan akan terjadinya konflik yang mengarah pada revolusi, ternyata tidak terjadi di Eropa Barat atau negara-negara industri maju. Kritik ini sebagaimana yang dikemukakan oleh Doyle P. Johnson, Magnis ataupun Dahrendorf. Namun walaupun demikian gagasan revolusi Marx ini telah mengilhami revolusi Bolshevik di Rusia, pada tahun 1917 yang dipimpin oleh Lenin (Vladimir Ulyanov), kemudian revolusi Cina yang dipimpin Mao Tse Tung.

Secara keseluruhan, model konflik yang mengarah pada revolusi dalam pandangan Marx, bisa digambarkan sebagai berikut:

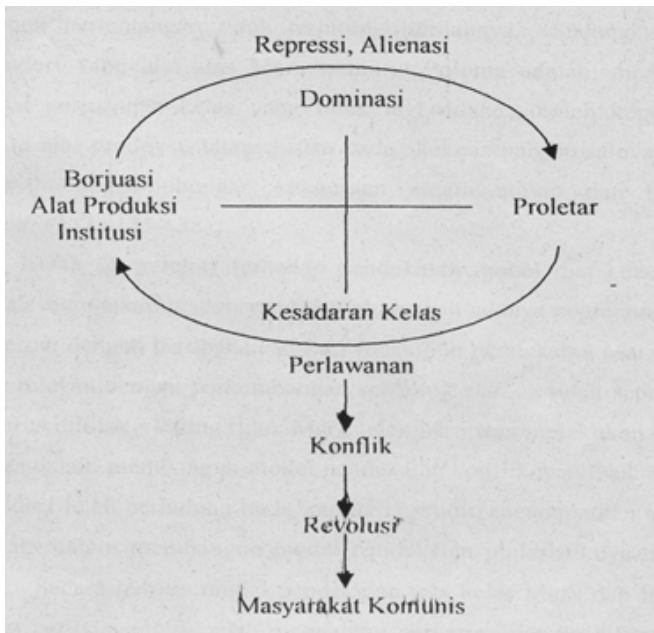
¹⁵ Karl Marx, *Revolution and Counter Revolution*, terj. Fathul Mu'in (*et.al.*), (Yogyakarta: Jendela, 2000), h. 2

¹⁶ Karl Marx and F. Engels, *Manifesto...*, h. 62-67.

¹⁷ Herbert Giersch, *Allgemeine Wirtschaftspolitik*, terj. Samik Iberahim dan Nadirsjah Tamin, (Jakarta: Kedutaan Besar Jerman, 1968), h. 171.

¹⁸ Raymond Aron, *Essai Sur Libertes*, terj. Rahayu S. Hidayat *et.al.*, (Jakarta: YOI, 1993), h. 22.

¹⁹ Herbert Giersch, *Allgemeine...*, h. 171-172.



Model konflik yang diketengahkan Marx lebih bersifat dua kelas yang sederhana, yaitu dengan menggunakan seluruh masyarakat sebagai unit analisa, yang dalam hal ini dibagi menjadi dua, *pertama*, kelompok yang menguasai alat produksi, sedangkan yang *kedua*, kelompok yang tergantung pada pemilik alat produksi. Sehubungan dengan model Marx, menurut Poloma, Dahrendorf mengkritik pendekatan dua kelas ini, yang dalam pandangannya pendekatan model Marx tidak bisa diterapkan secara keseluruhan, tetapi hanya pada kelompok-kelompok tertentu saja. Sebagai alternatif, menurut Poloma, Dahrendorf mengajukan model pluralistik dalam melihat konflik. Dalam model plularistik ini ditemukan bahwa medan pertentangan tidak hanya dalam pengertian dikotomis, tetapi saling tumpang tindih, di mana kelompok-kelompok pertentangan tidak terhitung jumlahnya. Sedangkan kritik Dahrendorf yang lain atas Marx menurut Poloma adalah, menyangkut motivasi perjuangan kelas yang tidak lagi dilandasi oleh kepentingan terhadap alat produksi, tetapi justru pada kekuasaan, misalnya dengan adanya hubungan-hubungan kekuasaan antara atasan dan bawahan.²⁰

Kritik Dahrendorf terhadap pendekatan model dua kelas Marx, tentu lah merupakan respon yang mengharuskan adanya peninjauan ulang yang sesuai dengan perubahan sosial. Meskipun pendekatan Marx di atas kurang relevan dengan perkembangan sekarang, namun tidak sepenuhnya pula harus ditolak. Paling tidak Marx telah berupaya melakukan langkah hipotetis dalam membangun model pendekatan konfliknya. Dalam hal ini Dahrendorf telah berhutang budi, karena ia sendiri mendapatkan inspirasi dari Marx dalam membangun model pendekatan plularistiknya terhadap konflik. Secara teoritis model pendekatan dua kelas Marx dan landasan motivasi perjuangannya, telah mengalami perluasan dan modifikasi yang lebih canggih dari Dahrendorf.

Analisis

Pandangan-pandangan Marx yang telah diuraikan sebelumnya, tidaklah merupakan sebuah gagasan yang secara tiba-tiba muncul kepermukaan. Rumusan-rumusan gagasan Marx secara epistemologis tentulah beranjak dari titik tolak tertentu, yang dalam hal ini Marx memfokuskannya pada realitas sosial yang kompleks dalam konteks zamannya. Dua hal penting sehubungan dengan realitas sosial yang dikaji oleh Marx yaitu, aspek politis dan ekonomis, karena dua hal tersebut merupakan salah satu tema besar zamannya, yang juga merupakan kelanjutan perdebatan wacana pada zaman-zaman sebelumnya.

Secara historis, pandangan Marx yang berkaitan dengan realitas sosialnya, diilhami oleh situasi kondisi negara Jerman yang pada saat itu menunjukkan adanya penajaman perbedaan kelas, yaitu antara kelas bangsawan dan tani. Dalam percaturan politik dan ekonomi, kelas bangsawan lah yang lebih mendominasi, sehingga kebijakan politis lebih banyak didasarkan pada kepentingan-kepentingan supremasi kelas bangsawan (menengah). Selain sebab di atas, Marx juga semakin terobsesi untuk menyusun pandangannya, sebagai respon terhadap pandangan Hegel yang melegitimasi peran kelas menengah (bangsawan) dalam kancah politik pada saat itu.²¹

Refleksi Marx terhadap realitas sosial zamannya telah melahirkan suatu gagasan yang berpihak pada kelas tertindas, untuk itu ia mencoba membawa gagasannya pada wilayah *praxis*, sebagai upaya pembalikan dari tradisi berpikir idealisme Jerman.

Keinginan Marx untuk mengaplikasikan gagasannya pada wilayah *praxis* dilandasi oleh keyakinan akan adanya proses transformasi sosial, bagi Marx yang penting adalah bagaimana gagasan-gagasan bisa bekerja pada wilayah kesadaran manusia, yang secara praktis bisa mengubah nasibnya melalui gerakan-gerakan kolektif yang progresif.

Penekanan Marx pada gagasan-gagasan yang berorientasi *praxis* merupakan kritik terhadap para filsuf idealis, yang hanya “menggantung” gagasan-gagasan pada langit kamar kerjanya. Oleh sebab itulah dalam *Theses of Feuerbach*, Marx melontarkan kritiknya, “*the philosophers have only interpreted the world, in various ways; the point, however, is to change it*”.²²

Menurut Dahrendorf, apa yang telah dirintis oleh Marx (sehubungan hal di atas), adalah salah satu jalan keluar untuk mengatasi kesenjangan antarateori dan *praxis*, yang dalam hal ini teori diposisikan berdampingan dengan realitas dunia manusia, karena teori-teori itu sendiri berakar dari realitas manusia, baik yang ada di masa lalu maupun masa kini. Teori-teori itu sendiri bukanlah sebagai sesuatu yang final serta sempurna, tetapi merupakan bagian dari suatu proses yang belum selesai. Menurut Dahrendorf, dalam memahami teori-teori sosialnya, Marx tidak

²⁰ Margaret M. Poloma, *Contemporary Sociological Theory*, terj. Tim Penterjemah Yasogama, (Jakarta: Rajawali Pers, 1987), h. 135-138.

²¹ Karl Marx, *Revolution...*, h. 6-22.

²² Karl Marx, “Theses On Feuerbach” dalam *On Religion*, (Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1955), h. 72.

memposisikan hal itu sebagai sesuatu yang stagnan, tetapi hanya sebagai rumusan-rumusan yang bersifat hipotetis.²³

Kadang-kadang pemikiran Marx dijadikan sebagai sebuah ideologi, sehingga kehilangan sisi kritisnya, kenyataan ini tentulah bertentangan dengan keinginan Marx, karena ia sendiri menggunakan rumusan-rumusan pemikiran hipotetisnya sebagai kritik ideologi. Sebagai contoh, Marx tidak hanyut dalam arus pemikiran zamannya, sehingga ia mampu melakukan kritik terhadap beberapa teori ataupun tokoh. Beberapa sasaran kritik Marx adalah, terhadap idealisme Hegel, penolakan terhadap Materialisme Feuerbach, kritik terhadap kelompok sosialis-humanis, dan kritik yang terkait dengan persoalan ekonomi dan politik pada zamannya.²⁴

Dari apa yang dikritik ataupun ditolaknya, Marx mencoba merekonstruksinya menjadi sebuah pandangan yang terintegrasi dari berbagai unsur pemikiran, misalnya ia ingin mencoba mengintegrasikan unsur-unsur yang ada di antara idealisme dan rasionalisme, dengan terus berupaya melengkapi berbagai kekurangannya.²⁵ Sikap kritis Marx terhadap aliran-aliran pemikiran, tentulah dilandasi oleh kesadaran untuk melampaui apa yang telah menjadi prestasi para filsuf yang sebelumnya. Melalui pertautan teori dan *praxis*-lah ia menemukan pemahaman tentang dunia dan manusia, sebagaimana yang kita jumpai dalam berbagai karya.

Simpulan

Buah pemikiran Marx adalah hasil kecerdasan membaca dan menafsirkan fenomena zamannya, meskipun pemikiran Marx mengundang pro dan kontra, namun harus diakui pemikirannya telah banyak mempengaruhi pemikir-pemikir sesudahnya, ataupun dalam konteks politik telah dipraktikkan meskipun lebih bersifat ideologis.

Bagi sebagian orang, pemikiran Marx mungkin dianggap telah usang, atau bagi para pemujanya, buku *Das Kapital* dianggap sebagai kitab suci. Terlepas dari persoalan tersebut di atas, secara umum teori apapun, meskipun telah tua, tetaplah memiliki nilai guna untuk menganalisis kasus tertentu, atau juga sebagai titik tolak bagi rumusan-rumusan hipotesis baru. Sebuah teori yang usang bisa berguna apabila ia telah dimodifikasi menurut konteks zamannya, hal ini sebagaimana yang telah dilakukan oleh Dahrendorf.

Teori-teori sosial yang telah dirumuskan Marx, harus diakui telah memberikan kontribusi yang sangat berarti bagi perkembangan sosiologi, meskipun ia hanya salah satu di antara sekian banyak tokoh yang mempengaruhi gerak pemikiran zaman sesudahnya.

²³ Ralf Dahrendorf, "Penceminan Teori Sosial dan Praktek Politik" dalam Christopher Lloyd (Ed.), *Social Theory and Political Practice*, terj. Nazaruddin Sjamsuddin *et.al.*, (Jakarta: RajawaliPers, 1986), h. 49.

²⁴ Terry Johnson, *et.al.*, *The Structure Social Theory*, (London: Mac Millan, 1984), h. 121.

²⁵ Jorge Larrain, *The Concept of Ideology*, terj. Ryadi Gunawan, (Yogyakarta: LKPSM-NU, 1996), h. 31.

Daftar Pustaka

- Aron, Raymond, (1993). *Essai Sur Libertes*, terj. Rahayu S. Hidayat *et.al.*, Jakarta: YOI.
- Campbell, Tom, (1994). *Seven Theories of Human Society*, terj. F.Budi Hardiman, Yogyakarta: Kanisius.
- Dahrendorf, Ralf, (1986). “PenceminanTeoriSosialdanPraktekPolitik” dalam Christopher Lloyd (Ed.), *Social Theory and Political Practice*, terj. Nazaruddin Samsuddin *et.al.*, Jakarta: Rajawali Pers.
- Giddens, Anthony, (1986). *Capitalism and Modern Social Theory: an Analysis of Writing of Marx, Durkheim and Max Weber*, terj. Soehaba, Jakarta UIP.
- Giersch, Herbert, (1968). *Allgemeine Wirtschaftspolitik*, terj. Samik Iberahim dan Nadirsjah Tamin, Jakarta: Kedutaan Besar Jerman.
- Hamersma, Harry, (1992). *Tokoh-tokohFilsafat Barat Modern*, Jakarta: Gramedia.
- Johnson, Doyle Paul, (1986). *Sociological Theory Classical Founders and Contemporary Perspectives*, terj. Robert M.Z. Lawang, Jakarta: Gramedia.
- Johnson, Terry *et.al.*, (1984). *The Structure Social Theory*, London: Mac Millan,
- Larrain, Jorge, (1996). *The Concept of Ideology*, terj. RyadiGunawan, Yogyakarta: LKPSM-NU.
- Magnis, Franz von, (1992). *Filsafat Sebagai Ilmu Kritis*, Jakarta: Kanisius.
- , (1999). *Karl Marx*, Jakarta: Gramedia,.
- Marx, Karl, (1955). “*Theses On Feuerbach*” dalam *OnRelegion*, Moscow: Fereign Languages Publishing House.
- , (2000). *Revolution and Counter Revolution*, terj. Fathul Mu’in (*et.al*), Yogyakarta:Jendela.
- Marx, Karl and F. Engels, (1964). *Manifesto of The Communist Party*, terj. Komisi Penterjemah: D.N. Aidit (*et.al*), Jakarta: Jajasan Pembaharuan.
- Poloma, Margaret. M., (1987). *Contemporary Sociological Theory*, terj. Tim Penterjemah Yasogama, Jakarta: Rajawali Pers.

USTADZ SELEBRITI ABDULLAH GYMNASTIAR (Perspektif Hipersemiotika Yasraf Amir Piliang)

Maskur

Mahasiswa Akhlak dan Tasawuf Pascasarjana IAIN Antasari Banjarmasin

Abstract

The development of popular culture, particularly, in the development of information technology such as television, mobile phones, and the Internet, have an impact on the creation of a new reality called hyper-reality. Media, in this case, is able to reconstruct a new reality through the sophisticated technology. The construction of this medium also penetrates the religious area. This can be seen in the figure of Abdullah Gymnastiar (Aa Gym). Through the medium of information, Aa Gym is not only seen as a religious teacher who offers a depth of spirituality but also as a celebrity through the image formed. This paper aims to identify and describe the phenomenon of celebrity cleric/ *ustadz* Abdullah Gymnastiar in popular culture, using hyper-semiotics approach of Yasraf Amir Piliang. This paper attempts to explain the new reality of diversity of Abdullah Gymnastiar. Through the hyper-semiotics approach, religious hyper-reality form can be described scientifically.

Kata kunci: Abdullah Gymnastiar, hipersemiotika, Yasraf Amir Piliang, dan budaya populer

Pendahuluan

Perkembangan teknologi dan ilmu pengetahuan, termasuk di dalamnya perkembangan media dan ilmu-ilmu sosial kemanusiaan, yang begitu pesat secara relatif memperdekat jarak perbedaan budaya antara satu wilayah dengan wilayah yang lain. Hal demikian, pada gilirannya juga mempunyai pengaruh yang cukup besar terhadap kesadaran manusia tentang apa yang disebut fenomena agama. Agama untuk era sekarang tidak lagi dapat didekati dan dipahami hanya sebagai pendekatan teologis-normatif semata-mata. Perkembangan dunia yang semakin terbuka dan transparan, orang tidak dapat dipersalahkan untuk melihat fenomena agama secara aspektual, dimensional dan bahkan multi-dimensional *approaches*.¹

¹ M. Amin Abdullah, *Studi Agama : Normativitas atau Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), h. 9.

Salah satu penyebab mengapa keragaman masyarakat kontemporer berbeda dari apa yang pernah ada sebelumnya adalah “globalisasi.” Menurut, Akbar S. Ahmed, globalisasi adalah “berbagai perkembangan dalam teknologi komunikasi, transportasi dan informasi yang membuat wilayah terjauh sekalipun dapat terjangkau.” Alvin toffler menyebut perkembangan ini dengan “gelombang ketiga.” Menurut Toffler, peradaban manusia telah bergerak melalui tiga tahapan gelombang yaitu gelombang pertanian, industri dan terakhir, informasi. Ketika memasuki era informasi yang ditandai oleh teknologi komunikasi dan informasi yang canggih, maka pertemuan dan benturan antara berbagai unsur yang berbeda dalam masyarakat akan semakin intensif. Dalam keadaan seperti ini, tak ada seorang pun yang dapat membendung serbuan pandangan-pandangan, nilai-nilai, hingga produk-produk yang tidak hanya berbeda bahkan saling bertentangan.²

Heidegger menjelaskan bahwa masyarakat kontemporer telah sampai pada satu jaman, yang di dalamnya eksistensi manusia tak lebih dari sebuah citraan³. Citraan itu sendiri menemukan bentuknya yang ironis, yang di dalamnya lebih diutamakan ‘permainan bebas’ tanda dan kode-kode ketimbang kebenaran, pesan dan makna-makna ideologis di balik citraan itu.⁴ Di dalam artikelnya “*The Age of the Word Picture*”, Heidegger, sebagaimana yang dikutip Yasraf Amir Piliang, melihat dengan berkembang biaknya citraan-citraan di sekeliling kita, makna dunia tempat kita hidup berubah wujud menjadi tak lebih dari sebuah ontologi citraan. Teknologi citraan seperti televisi telah mengubah cara kita memandang dunia dan diri kita sendiri. Kini, seakan-akan televisi telah mengambil alih fungsi penglihatan kita, dan membentuk realitas dengan bahasanya sendiri.⁵

Umat manusia saat ini bisa dikatakan telah sampai pada sebuah penjelajahan global, sebuah petualangan jagat alam raya maya yang melampaui realitas (hiper-realitas).⁶ Baudrillard mendeskripsikan hiperrealitas sebagai suatu proses yang mengarah pada hancurnya batasan antara media dan dunia sosial, sehingga berita dan hiburan melebur satu sama lain dan ‘TV menjadi dunia’. Televisi mensimulasikan situasi hidup nyata, dan tidak terlalu mempresentasikan dunia sebagaimana ia mengeksekusi dirinya sendiri.⁷

² Mujiburrahman, *Mengindonesiakan Islam: Representasi dan Ideologi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), h. 64-65.

³ Citra (*image*) adalah sesuatu yang tampak oleh indera, akan tetapi tidak memiliki eksistensi substansial

⁴ Yasraf Amir Piliang, *Hiper - Realitas Kebudayaan*, (Yogyakarta: LKiS, 1999), h. 173.

⁵ Piliang, *Dunia yang Dilipat: Tamasya Melampaui Batas-batas Kebudayaan*, (Bandung: Matahari, 2011), h. 135.

⁶ Astar Hadi, *Matinya Dunia Cyberspace: Kritik Humanis Mark Slouka terhadap Jagat Maya*, (Yogyakarta: LKiS, 2005), h. 3.

⁷ Chris Barker, *Cultural Studies: Teori & Praktik*, (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2006), h. 299.

Kondisi hiper-realitas tampak pula dalam kegiatan keagamaan. Media memegang peran sentral dalam membentuk opini masyarakat mengenai realitas kehidupan keagamaan yang ada. Seorang ustadz yang selama ini belum pernah diperhatikan, kemudian menjadi sosok selebriti terkenal, berdasarkan opini yang dibentuk media. Sementara dalam kesempatan lain, seorang tokoh agama tampil dalam sebuah acara hiburan. Musik ditampilkan bernuansa islami, sang ustadz selebriti menyampaikan beberapa hikmah kehidupan yang kira-kira memiliki hubungan dengan lagu yang diputar. Hakikatnya juga berdakwah, namun polanya yang sedikit berbeda. Dalam hal ini, tokoh tadi sudah menggunakan pola hiburan dalam dakwahnya. Ia ingin melakukan sesuatu yang tidak lagi dalam pola yang serius.⁸

Da'i-da'i sukses senantiasa dibalas dengan sangat baik oleh komunitas-komunitas yang menghargai kemampuan mereka untuk mendidik dan memberi inspirasi kepada para muslim dalam hal-hal keimanan. Namun di Indonesia saat ini, da'i paling terkenal telah menjadi selebriti yang dijamu oleh media dan elit politik, serta oleh pengusaha-pengusaha cerdas yang menawarkan berbagai produk dan jasa yang secara serius dipasarkan.⁹ Salah satu da'i atau ustadz yang menjadi selebriti di Indonesia adalah Abdullah Gymnastiar (Aa Gym). Aa Gym sendiri telah menarik hati orang-orang Indonesia dengan memasarkan pesan tentang Manajemen Qalbu melalui buku-buku, ceramah-ceramah yang disiarkan televisi nasional, dan seminar-seminar pelatihan Islam. Aa Gym sukses mengubah dirinya menjadi ikon kebajikan Islam, surbannya menjadi merek dagang dan Manajemen Qalbu menjadi *brand* nasional sebagai salah satu konsumsi Islam.¹⁰

Kondisi yang terjadi di atas sebenarnya adalah perwujudan dari sebuah penggambaran Islam populer di media massa. Perkembangan teknologi informasi seperti televisi telah mengubah cara pandang masyarakat terhadap realitas keberagamaan. Media massa dalam hal ini mampu merekonstruksi realitas keberagamaan melalui citra yang dibentuk. Pekerjaan media pada hakikatnya adalah mengkonstruksi realitas. Isi media adalah hasil para pekerja media mengkonstruksikan berbagai realitas yang dipilihnya. Berger, dalam konteks ini, menjelaskan bahwa realitas sosial yang dialami manusia sehari-hari, dengan demikian, dikonstruksikan secara sosial (*socially constructed*). Menurut Berger, masyarakat itu sendiri, dengan berbagai institusinya, diciptakan dan dipertahankan atau diubah melalui tindakan dan interaksi manusia.¹¹ Akibatnya, media massa mempunyai peluang yang sangat besar untuk mempengaruhi makna dan gambaran yang

⁸ Musnur Hery, "Islam Populer di Media Massa." *Millah: Jurnal Studi Agama* Vol. IX, No. 1 (Agustus 2009), h. 115-116.

⁹ Greg Fealy & Sally White, *Ustadz Selebriti, Bisnis Moral & Fatwa Online: Ragam Ekspresi Islam Kontemporer Indonesia*, (Jakarta: Komunitas Bambu, 2012), h. 24.

¹⁰ Greg Fealy & Sally White, *Ustadz Selebriti*, h. 89.

¹¹ Irfan Noor, *Agama sebagai Universum Simbolik: Kajian Filosofis Pemikiran Peter L. Berger* (Yogyakarta: Pustaka Prisma, 2011), h. 5.

dihasilkan dari realitas yang dikonstruksikannya. setiap upaya “menceritakan” sebuah peristiwa, keadaan, benda, atau apa pun, pada hakikatnya adalah usaha mengkonstruksikan realitas, termasuk agama.¹²

Agama, termasuk Islam, mengandung simbol-simbol sistem sosio-kultural yang memberikan suatu konsepsi tentang realitas dan rancangan untuk mewujudkannya. Simbol-simbol tentang realitas ini tak selalu harus sama dengan realitas agama yang terwujud secara riil dalam kehidupan masyarakat, betapapun kuatnya yang terakhir ini dipengaruhi agama.¹³ Wacana ustadz selebriti merupakan satu bentuk nyata bagaimana simbol-simbol realitas keberagamaan kini tidak lagi dipahami hanya sebagai sesuatu yang sakral tetapi juga membentuk realitas baru yang lebih menghibur, tontonan, dan permukaan.

Barangkali tak banyak orang yang tahu apa di balik dari munculnya simbol-simbol keagamaan kontemporer pada era mutakhir sekarang ini. Maraknya simbol keagamaan tidak diiringi oleh tingkat kesadaran dan pemahaman terhadap simbol keagamaan tersebut. Sehingga terlihat indikasi bahwa masyarakat memang kurang memahami makna atau substansi dari simbol-simbol keagamaan yang dipakai. Padahal kalau dikaji secara mendalam terlihat bahwa ada indikasi yang kuat pada masyarakat akhir-akhir ini yang hanya menjadikan praktik dan pengalaman religius tak lebih sekedar komoditas hiburan atau komoditas belaka.

Perkembangan di dalam objek dan lingkup *cultural studies*¹⁴ tersebut di atas tidak saja berlangsung ke arah yang lebih kompleks, akan tetapi juga dengan tempo perubahan yang semakin cepat. Kompleksitas dan kecepatan tempo perubahan objek kajian tersebut menuntut pula perubahan pada pendekatan yang digunakan di dalamnya. Di dalam menghadapi kompleksitas perubahan tersebut semiotika struktural tidak memadai lagi sebagai satu-satunya perangkat analisis kebudayaan. Perkembangan apa yang disebut sebagai semiotika post-strukturalis mungkin dapat mengisi ruang kosong yang ditinggalkan oleh semiotika struktural.¹⁵

Metode

Metode ini menggunakan metode kualitatif dengan pendekatan analisis hipersemiotika Yasraf Amir Piliang. Yasraf Amir Piliang merupakan salah satu tokoh intelektual, cendekiawan, dan pemikir tanah air yang menafsirkan konsep semiotika dari tokoh terdahulu dengan lebih ketat dan melontarkan kritik atau tafsir baru yang lebih segar yaitu konsep hipersemiotika. Hipersemiotika adalah ilmu tentang

¹² Alex Sobur, *Analisis Teks Media: Suatu Pengantar untuk Analisis Wacana, Analisis Semiotika, dan Analisis Framing*, (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2004), h. 88.

¹³ Suyoto, dkk, *Postmodernisme dan Masa Depan Peradaban*, (Yogyakarta: Aditya Media, 1994), h. 147.

¹⁴ *Cultural studies* merupakan kecenderungan dalam pemikiran yang mengombinasikan secara elektrik berbagai pendekatan dan metode analisis yang telah ada, seperti antropologi, semiotika, psikoanalisis, dan politik.

¹⁵ Yasraf Amir Piliang, *Semiotika dan Hipersemiotika: Gaya, Kode dan Matinya Makna*, (Bandung: Matahari, 2012), h. 359.

tanda dan fungsinya dalam masyarakat, yang secara khusus menyoroti sifat berlebihan atau eksek-ekses pada tanda, sistem tanda, dan proses pertandaan.¹⁶

Hipersemiotika sebagai sebuah metode, memiliki berbagai sifat, langkah dan prosedur yang dimiliki oleh metode semiotika umum, meskipun ada beberapa perbedaannya. Perbedaan mendasar adalah objek tanda itu sendiri. Metode hipersemiotika melingkupi hanya objek-objek tanda yang mengandung unsur melampaui, baik yang melampaui teks (intertekstualitas), melampaui struktur (dekonstruksi) dan melampaui realitas pada umumnya (*hypersign*). Tanda yang bersifat interteks, diperlukan data-data tanda asli yang dikutip dalam sebuah teks, untuk melihat kesalingbergantungan di antara mereka. Tanda yang bersifat dekonstruktif, diperlukan struktur asli tanda yang diruntuhkan melalui dekonstruksi, untuk melihat pelencengan, perluasan atau permainannya. Tanda hiper, diperlukan tanda-tanda tentang “realitas yang sebenarnya”, untuk melihat muatan pemalsuan, penipuan, daur ulang, superlativitas, dan artifisialitas tanda. Metode ini mencoba menyingkap elemen-elemen anti struktur, anti kode, anti kemapanan atau anti realitas.

Hipersemiotika pada tingkat tanda merupakan upaya menyingkap elemen-elemen penanda melampaui, yaitu tanda-tanda melampaui, baik dalam pengertian palsu, menipu, daur ulang, superlative atau artifisial. Ia juga dapat menyingkap elemen-elemen lintas semiotika, seperti tanda lintas waktu, tanda hibrid, tanda elektrik atau tanda sinkretik. Karena fenomena tanda di dalam hipersemiotika dicirikan oleh sifat-sifat yang dinamis, terus bergerak, melintas dan bertukar-tukar, maka kajian tentang aturan, konvensi, aturan main atau kode di dalam hipersemiotika tidak dapat lagi bertumpu pada pemahaman kode dalam semiotika struktural yang bersifat tetap, stabil, tak berubah dan mengikat.

Meskipun fokus perhatian dalam hipersemiotika adalah kajian hiper-kode, tetapi tidak berarti ia mengabaikan kajian makna. Kajian makna dan konotasi di dalam hipersemiotika lebih menekankan dinamika makna, yaitu bagaimana tanda dan makna bergerak, berubah, berpindah, bersilangan, bercampur, bermutasi, berkawin silang, bersimbiosis atau bahkan meniadakan dirinya sendiri.¹⁷

Sign → denotation → hiper-signifier → hiper-code → connotation

Berdasarkan pemahaman di atas, prosedur dalam aplikasi pembacaan atau analisis tanda dalam hipersemiotika dapat dijelaskan sebagai berikut.

- a. Melihat elemen-elemen pembangun tanda secara keseluruhan, baik dari segi penanda, materialis, teknik dan medianya.
- b. Menyingkap elemen-elemen denotasi, yaitu bagaimana sebuah penanda menunjuk atau menggambarkan sebuah objek atau realitas diluar dirinya.

¹⁶ Piliang, *Semiotika dan Hipersemiotika*, h. 24-26.

¹⁷ Piliang, *Semiotika dan Hipersemiotika*, h. 294-297.

- c. Menyingkap elemen penanda hiper, yaitu elemen-elemen tanda yang melampaui teks, struktur, bentuk, kode dan realitas itu sendiri, dengan melihat relasinya dengan objek atau realitas yang dilampaui.
- d. Membongkar kode hiper, yaitu kode-kode yang melampaui kode-kode yang baku, konvensional, tetap dan mengikat secara sosial.
- e. Konotasi yang berkembang dalam konteks tanda yang melampaui konotasi-konotasi yang ada, baik secara sosial, politik, kultural maupun spiritual.

Pembahasan

Di awal tulisan ini sudah digambarkan sebuah ilustrasi bagaimana realitas keberagamaan mendapat bentuk baru dalam budaya populer. Bentuk baru tersebut dapat dilihat dalam wacana ustadz selebriti dalam budaya populer, dalam hal ini bagaimana media membentuk seorang Abdullah Gymnastiar, yang kemudian tidak lagi hanya dipahami sebagai seorang ustadz tetapi juga sebagai seorang idola lewat citra yang dibentuk. Pada penjelasan sebelumnya juga sudah dijelaskan tentang metode hipersemiotika Yasraf Amir Piliang yang penulis gunakan dalam pendekatan penelitian ini. Selanjutnya penulis akan memberikan uraian mengenai ustadz selebriti Abdullah Gymnastiar dalam budaya populer yang kemudian akan dianalisis menggunakan kajian hipersemiotika Yasraf Amir Piliang.

Agar dapat mencapai kepada hipersemiotika dalam menyoroti fenomena ustadz selebriti Abdullah Gymnastiar dalam budaya populer, perlu penulis tegaskan mengenai hipersemiotika. Penggunaan awalan hiper pada hiper-semiotika dengan sendirinya menekankan aspek-aspek melampaui atau berlebihan pada wacana semiotika. Hipersemiotika, dengan demikian, adalah sebuah ilmu tentang produksi tanda, yang melampaui realitas, yang berperan dalam membentuk dunia hiper-realitas. Dunia hiper-realitas, dalam hal ini, adalah dunia melampaui, yang tercipta akibat penggunaan *hyper-signs* dan sistem pertandaan yang melampaui (*hyper-signification*). Oleh karena itu, hal-hal yang akan penulis uraikan hanya yang memiliki unsur hiper-nya saja. Hal ini dirasa penting untuk memberikan batasan agar tidak keluar jalur dari kajian hipersemiotika.

Istilah “ustadz selebriti” sendiri merupakan istilah yang dibangun dari relasi *hyper-signs* tersebut yang mencerminkan hiperspiritualitas. Hal yang tidak bisa dipungkiri dalam acara televisi, penceramah yang menjadi pusat perhatian dan Tuhan malah menempati tempat kedua. Sebagaimana seorang figur yang tampil di televisi, para ustadz ini diidolakan, ditunggu ceramahnya, dan penampilan dengan segenap ciri khas adalah hal yang digemari pemirsa. Lebih dari sekedar itu, figur ini sendiripun pada akhirnya menjadi bintang atau selebriti. Ini disadari oleh media di mana mereka menyadari ustadz sebagai selebriti atau bintang adalah komoditas yang menghasilkan keuntungan. Istilah ustadz selebriti disatu sisi menawarkan jalan bagi *pencerahan jiwa*, pada sisi yang lain dapat menggiring pada perangkap *gaya hidup* (status, kelas, popularitas).

Simbol-simbol keagamaan yang dibawa oleh ustadz “selebriti”, ketika bercampur dengan budaya populer, maka simbol-simbol keagamaan tersebut akan dibangun oleh imajinasi populer sehingga menimbulkan makna-makna yang melampaui pada istilah hipersemiotika. Menurut Yasraf Amir Piliang, imajinasi populer yang dimaksud dibangun setidaknya ada empat bentuk, yaitu; cara berpikir populer, komunikasi populer, ritual populer, dan simbol populer.

1. Hipersemiotika cara berpikir populer ustadz selebriti Abdullah Gymnastiar.

Piliang menjelaskan yang yang dimaksud cara berpikir populer disini adalah cara berpikir *jalan pintas* yang penting mendapatkan kesenangan, kalau perlu tanpa berpikir. Sehingga umat yang terperangkap kedalam cara berpikir populer ini akan menjadikan umat malas berpikir, cari enak dan jalan pintas.

Perkembangan dakwah di era teknologi informasi digital menuntut inovasi-inovasi produk keagamaan dalam penggunaan teknologi media digital. Lewat inovasi teknologi digital Aa Gym membuat terobosan dalam dakwahnya. Produk-produk dakwah seperti layanan-layanan pesan yang beragam melalui telepon genggam agar para pelanggan bisa menerima ceramah-ceramahnya, al-Qur’an seluler, dan keping DVD, dan lain sebagainya. Aa Gym begitu terampil dalam melakukan kreativitas populer dalam kemudahan dakwahnya, sehingga pemaknaan dakwah sebagai *dakwah bil lisan* sudah bergeser dengan berbagai kemudahan dari realitas virtual, yaitu realitas yang tercipta melalui perkembangan teknologi informasi digital.

Kreativitas Aa Gym dalam mengemas “cara berpikir populer” tak hanya sampai disitu saja. Baru-baru ini Aa Gym meluncurkan aplikasi ‘Aa Gym Corner’, sebuah terobosan baru dalam berdakwah dengan memanfaatkan gadget Apple. Aa Gym Corner sendiri merupakan aplikasi dakwah digital yang berisikan kumpulan buku-buku dan audiobook karya asli ustadz yang menggawangi Pondok Pesantren Daarut Tauhid ini. Aplikasi ini, dilengkapi dengan beberapa buku Aa Gym yang sebagian besar sudah terbit dalam bentuk buku cetak dan ditransformasi menjadi bentuk digital. Tak hanya buku, ada pula audiobook yang berisi rekaman dakwah Aa Gym dengan berbagai tema.

Pembacaan hipersemiotika dapat dilihat dari tanda yang tidak lagi mengacu kepada realitas. Dakwah tidak lagi hanya dipahami sebagai dakwah *bil lisan* semata seperti *tabligh akbar*, ceramah agama, pengajian, malam tausiyah dan lain sebagainya. lewat kemajuan teknologi informasi digital dakwah telah menemukan bentuknya yang baru, yaitu realitas virtual. Tanda-tanda yang tercipta tidak lagi merlukan referensi realitas sebagai acuannya. Dakwah seluler, al-Qur’an seluler, serta kaset DVD Aa Gym tidak memerlukan lagi referensi realitas dalam artian bahwa produk tersebut dapat dinikmati kapan saja tanpa terikat dengan waktu, kondisi, realitas, sehingga menciptakan penanda yang terputus sama sekali dengan realitas. Hal inilah yang akhirnya menggiring kepada ketidakpastian makna sehingga sehingga melampaui kode-kode yang ada.

Melalui Aa Gym Corner tanda ditarik kedalam ekstrimitas tanda, yaitu tanda-tanda yang ditampilkan dalam sebuah pertandaan yang ekstrim. Hal ini dapat dilihat dalam Aa Gym Corner yang menyediakan berbagai layanan berupa buku-

buku dan audiobook yang berisi rekaman dakwah dari Aa Gym dengan berbagai tema. Lewat teknologi efek peristiwa yang dihasilkan menjadi ekstrim, seperti efek-efek kegairan membaca dan mendengarkan audiobook dan kecepatan dalam mengakses fitur. Dengan kecanggihan teknologi citraan terhadap efek pertandaan Aa Gym Corner menghasilkan makna yang jauh lebih besar, cepat, dan mudah.

Konotasi makna yang dihasilkan dari produk-produk dakwah Aa Gym adalah dakwah modern yang memiliki efek kuat, cepat, dan mudah dinikmati melalui pemanfaatan teknologi mutakhir, yang ditujukan kepada masyarakat yang sibuk yang jarang mempunyai waktu luang. Bentuk-bentuk simulasi pertandaan dalam produk dakwah tersebut akhirnya membawa kepada kekaburan makna kearah realitas virtual. Pemaknaan tersebut akan terus berkembang seiring dengan perkembangan teknologi.

2. Hipersemiotika komunikasi populer ustadz selebriti Abdullah Gymnastiar

Wacana komunikasi populer mengarahkan dakwah keagamaan dihiasi dengan imajinasi dan fantasi-fantasi yang biasa hidup di dalam budaya populer, berupa bahasa, tindakan dan penampilan populer. Berbagai psikologi massa yang digunakan di dalam budaya populer, kini digunakan dalam wacana dakwah.

a. Komunikasi populer dalam Ceramah Aa Gym

Popularitas Aa Gym sebagai pendakwah telah membawa kepada tindak komunikasi populer, hal ini dapat dilihat dari komunikasi dakwah Aa Gym, dalam ceramahnya Aa Gym tidak banyak memuat ayat dan hadis, berbeda dengan para ulama atau para penceramah lainnya. Aa Gym melakukan dekonstruksi besar-besaran terhadap “narasi besar” mengenai apa yang disebut sebagai sosok ulama atau penceramah agama itu. Anggapan umum (narasi besar) selama ini yang ada dalam pikiran banyak orang adalah bahwa da’i adalah orang yang dalam setiap ceramahnya penuh bertaburan referensi ayat-ayat Al-Qur’an dan Hadis. Berbeda dengan hal tersebut, Aa Gym hanya berbicara tentang hati, karakter, dan keseharian manusia dengan penuturan yang sangat lugas dan sederhana dan hanya sedikit mengutip ayat maupun hadis.

Dekonstruksi terhadap apa yang disebut sebagai narasi besar itulah yang menimbulkan wacana hiper dimana sosok penceramah, da’i maupun ustadz sebagai tanda selalau dipahami sebagai orang yang dalam setiap ceramahnya menggunakan ayat dan hadis. Anggapan umum ini dipatahkan oleh Aa Gym melalui kebaruan pengucapan atau komunikasi dakwah sehingga melampaui kode yang ada (*hypercode*).

b. Komunikasi populer dalam Nasyid Aa Gym

Bicara tentang dakwah yang kreatif dan inovatif, Aa Gym merupakan salah satu contoh juru dakwah yang memanfaatkan seni musik sebagai bagian dari kreativitas dakwah populer. Piliang menyebut dakwah populer ini sebagai *khutbah agama populer*, yaitu dakwah yang menggunakan prinsip-prinsip hiburan populer sebagai bagian dari wacana komunikasi populer, salah satunya musik. Melalui musik nasyid Aa Gym dapat menyampaikan dakwah sekaligus dapat menghibur pendengarnya.

Komunikasi populer di atas dapat dilihat sebagai hipersemiotika, dimana pesan dakwah tidak lagi hanya sebatas syiar agama saja tapi sudah di bentuk menjadi sebuah produk pengemasan populer, seperti hiburan dan tontonan. melalui pelibatan aneka tanda dan citra populer kehidupan keberagamaan menjadi bagian dari skema populer. Tanda hiper juga terlihat dari nasyid yang memadukan antara unsur dakwah dan syair islami serta instrumen yang mengiringinya. Hal ini berarti terjadi pertukaran tanda-tanda, dimana dakwah yang memiliki unsur-unsur keagamaan dan musik sebagai bentuk hiburan kemudian dikawinsilangkan. Akibat dari hal ini adalah hibriditas agama, yaitu suatu kondisi percampuran antara sifat kesucian dan keduniaan, kemuliaan dan kedangkalan, ketinggian dan permukaan. Percampuran ini akhirnya menimbulkan *hypercode* yang ditimbulkan dari kontradiksi dari kode yang ada, yaitu dakwah sebagai penyucian jiwa dan nasyid yang berisi musik yang menghibur.

Konotasi yang ditimbulkan dari dakwah melalui nasyid Aa Gym adalah dakwah hibrid yaitu dakwah yang menggabungkan antara bentuk-bentuk kesakralan agama dengan bentuk hiburan sehingga menimbulkan kontradiksi kultural agama, yaitu keagamaan yang memiliki sifat permukaan dan menghibur.

3. Hipersemiotika ritualitas populer ustadz selebriti Abdullah Gymnastiar

Menurut Yasraf Amir Piliang ritual populer macam ini berbeda dengan ritual-ritual keagamaan pada umumnya seperti puasa, sembahyang, zakat dan haji. Ia secara massif dilaksanakan berdasarkan paradigma budaya populer, terutama ketika semuanya menjadi bagian dari bentuk komoditas. Pelaksanaan ritual secara sistematis diorganisasikan dengan menggunakan logika komoditas dalam produksinya. Beberapa bentuk ritual diklasifikasikan dan disegmentasikan berdasarkan pada kelas sosial atau gaya hidup yang ada. Semuanya ditata dengan cara tertentu berdasarkan prinsip *perbedaan sosial* sebagaimana umumnya digunakan di dalam dunia gaya hidup konsumerisme.

Sebagai sistem tanda dakwah Aa Gym di simbolkan dengan tulisan “MQ” sebagai ikon, yang menanda’i dakwah Islam Aa Gym. Pada tingkat petanda MQ memberikan makna syiar agama dengan konsentrasi kepada qolbu manusia. Pesan yang ingin disampaikan dari dakwah Aa Gym yaitu “upaya sadar” untuk mempengaruhi dan mengajak orang lain, atau kelompok tertentu, agar mau mengikuti “jalan kebenaran” dengan pembersihan hati dengan melaksanakan ritual Islam.

Perkembangan arus teknologi dan informasi cenderung mengubah pemaknaan tanda-tanda tersebut. MQ sebagai ikonik dakwah Aa Gym pun dikemas dengan apik melalui teknologi media. Tanda-tanda cenderung berkembang hampir tanpa batas. MQ kini tak hanya tampil sebagai media dakwah tapi sudah menjadi brand di pasar nasional, seperti buku-buku berlabel MQ, Tabloid MQ, TVMQ, Radio MQ, Keping DVD dan lain sebagainya.

Masuknya dakwah MQ Aa Gym dalam budaya populer seperti dalam buku-buku, televisi, radio dan sebagainya telah membawa kepada keterputusan antara

tanda dan penanda sehingga menumbulkan makna yang beragam. Dakwah MQ Aa Gym di satu sisi merupakan media atau ruang tempat memperoleh nilai-nilai spritualitas, pada sisi yang lain ia justru menggiring pada perangkat gaya hidup konsumtif.

Konotasi yang didapat dari dakwah MQ adalah orientasi perbaikan akhlak yang dilakukan lewat pengembangan konsep Manajemen Qolbu yang modern yaitu dengan cara penyampaian melalui percetakan, keeping DVD, pertelevisian, radio dan sebagainya yang berujung pada ritual komersialisasi.

4. Hipersemiotika simbol populer ustadz selebriti Abdullah Gymnastiar

Simbol populer atau penampilan populer yang mencakup mulai dari pakaian sampai rambut dan aksesoris yang menkankan efek-efek kesenangan, simbol, status, tema, prestise, daya pesona dan lain sebagainya. Hal itu dihadirkan sematamata untuk menarik perhatian, pesona, dan hasrat libido. Menariknya, fenomena penampilan populer itu memperlihatkan dua kecendrungan di dalam tubuh masyarakat Islam. *Pertama*, menjadi pengikut atau imitator dari model penampilan para elite agama. *Kedua*, pengombinasian penampilan bernafaskan religius dengan penampilan gaya hidup keduniaan.

Umumnya seorang da'i memakai baju takwa, sarung yang dilengkapi millineris kopiah atau songko dan sandal. Sedangkan Aa Gym selain berbusana seperti disebutkan tadi, pada kesempatan-kesempatan tertentu memakai busana lain, seperti jas atau *suit*, *t-shirt* berkerah *turtleneck* berlengan panjang, sarung atau dapat pula memakai pantalon yang dilengkapi millineris sorban dan sepatu atau sandal.

Pakaian di dalam Islam sebagai satu tanda harus bersandar pada sistem tanda pada tingkat ideologis, berlandaskan konvensi dan kode tertinggi (kesopanan, kepatuhan), dan ini harus tercermin pada pertandaan. Akan tetapi, proses penafsiran pakaian sebagai satu sistem bahasa pada tingkat yang lebih rendah, misalnya dikaitkan dengan konteks musim, tren, mode dapat dilakukan melalui proses dekonstruksi secara bebas dari makna yang konvensional; melalui permainan dekonstruksi dan *signifiance* bentuk, warna, motif yang kreatif, selama ia tidak bertentangan dengan kode ideologis.

Hal yang sama dapat dilihat pada tata busana yang dikenakan Aa Gym pada gambar di atas. Dalam kegiatan tertentu dapat dilihat bahwa busana Aa Gym mendekonstruksi tanda, bentuk, ekspresi bahkan kode-kode *fahsion* yang ada sebelumnya, seperti pengkombinasian pakaian resmi terlihat dari jas yang digunakan dan juga pakaian yang bernuansa Islami seperti sarung, peci dan sorban.

Dikaitkan dengan dua tingkatan pertandaan yang dikemukakan diatas, maka sistem pertandaan dalam fashion Aa Gym dapat digambarkan sebagai berikut:

Bahasa	Penanda 1 Pakaian	Petanda 1 Elegan, dst	
Ideologi	Tanda 1 Penanda 2		Petanda 2 Kesalehan, dst
	Tanda 2		

Konsepnya adalah, bahwa merubah tanda melalui pilihan-pilihan dan kombinasi bentuk menghasilkan keragaman makna hangat, elegan, jiwa muda dan seterusnya, tetapi dengan tidak menanggalkan makna kesalehan di dalamnya. Tanda-tanda tersebut akan terus berkembang seiring dengan perkembangan *fashion* dalam budaya populer. Konotasi yang diperoleh dari tata busana yang dipakai Aa Gym memiliki citra (*image*) selain bersifat religius dalam bertindak juga mengikuti selera zaman.

Simpulan

Perkembangan teknologi mutakhir dalam budaya populer telah semakin menggambarkan dan menegaskan apa yang telah diperkirakan Piliang selama ini sebagai postspritualitas dalam kajian hipersemiotika, yaitu era dimana di dalamnya pertandaan spritualitas hidup di dalam ruang kontradiksi kultural, dan menjadikan kontradiksi itu sebagai prinsip utama. Pada satu sisi, mesin-mesin semiotika (media, televisi, internet, fesyen, gaya hidup) merupakan ruang tempat nilai-nilai spritualitas itu dapat disemedikan, pada sisi lain, ia justru menjadi ruang pemalsuan, pendistorsian, dan penyelewengan. Kontradiksi ini menggiring kepada tanda-tanda yang bergerak dinamis mengikuti segala perubahan.

Hasil penelitian dengan analisis hipersemiotika Yasraf Amir Piliang ini memberikan uraian tentang bagaimana sekarang ini di Indonesia seorang ustadz tidak lagi hanya dipandang sebagai seorang pendakwah saja, melainkan, menjadi seorang selebriti yang diidolakan masyarakat. Fenomena ustadz selebriti inipun melekat pada ketokohan seorang Abdullah Gymnastiar, melalui media ustadz Abdullah Gymnastiar tidak hanya populer sebagai seorang ustadz tetapi juga sebagai seorang penyanyi, aktor, penulis buku dan sebagainya. Penelitian ini juga mengungkapkan beberapa fenomena hiper dalam ketokohan ustadz Abdullah Gymnastiar, antara lain; *Pertama*, hipersemiotika cara berpikir populer Abdullah Gymnastiar yang dapat dilihat dari produk-produk Aa Gym yang menawarkan kemudahan akses spritualitas lewat kecanggihan teknologi. *Kedua*, Hipersemiotika komunikasi populer Abdullah Gymnastiar memperlihatkan tanda hiper melalui kontradiksi antara spritualitas agama dan hiburan. *Ketiga*, Hipersemiotika ritualitas populer Abdullah Gymnastiar, yaitu pemanfaatan ritualitas keagamaan dalam bentuk komoditas. *Keempat*, hipersemiotika simbol populer Abdullah Gymnastiar, yaitu berupa pengkombinasian simbol-simbol kesalehan dengan gaya hidup.

Daftar Pustaka

- Abdullah, M. Amin. *Studi Agama : Normativitas atau Historisitas?*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.
- Barker, Chris. *Cultural Studies: Teori & Praktik*. Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2006.
- Fealy, Greg, dan Sally White. *Ustadz Selebriti, Bisnis Moral & Fatwa Online: Ragam Ekspresi Islam Kontemporer Indonesia*. Jakarta: Komunitas Bambu, 2012.
- Hadi, Astar, *Matinya Dunia Cyberspace: Kritik Humanis Mark Slouka terhadap Jagat Maya*, Yogyakarta: LKiS, 2005.

- Hery, Musnur, "Islam Populer di Media Massa." *Millab: Jurnal Studi Agama* Vol. IX, No. 1, (Agustus 2009).
- Mujiburrahman, *Mengindonesiakan Islam: Representasi dan Ideologi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Noor, Irfan. *Agama sebagai Universum Simbolik: Kajian Filosofis Pemikiran Peter L. Berger*. Yogyakarta: Pustaka Prisma, 2011.
- Piliang, Yasraf Amir. *Dunia yang Dilipat: Tamasya Melampaui Batas-batas Kebudayaan*, Bandung: Matahari. 2011
- . *Hiper - Realitas Kebudayaan*. Yogyakarta: LKiS, 1999.
- . *Semiotika dan Hipersemiotika: Gaya, Kode dan Matinya Makna*. Bandung: Matahari, 2012.
- Sobur, Alex. *Analisis Teks Media: Suatu Pengantar untuk Analisis Wacana, Analisis Semiotika, dan Analisis Framing*. Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2004.
- Suyoto, dkk, *Postmodernisme dan Masa Depan Peradaban*, Yogyakarta: Aditya Media, 1994.

PEMBARUAN ISLAM DI KALIMANTAN SELATAN PADA AWAL ABAD KE-20

Rahmadi

Fakultas Ushuluddin dan Humaniora IAIN Antasari Banjarmasin

Abstract

Islamic Reform in the early of 20th century in South Kalimantan was spread through a number of ways: through the alumni and scholars of the Middle East, inter-island Banjar trader, written media (magazines and books), Islamic organizations, and educational institutions. These reformations changes the map of religious thought in which there are two major camps: *kaum muda* and *kaum tuba*. In some cases, those two camps engaged in a polemic thought in a number of religious issues.

Kata kunci: Pembaruan Islam, kaum muda, kaum *tuba*

Pendahuluan

Gerakan dan ide pembaruan di kalangan muslim Nusantara mulai tumbuh dan berkembang secara luas pada awal abad ke-20. Gerakan pembaruan ini tidak terlepas dari peran para alumni Timur Tengah yang menempuh pendidikan mereka di Haramain dan Mesir. Di Haramain, figur Ahmad Khatib,¹ salah satu ulama Jawi berpengaruh setelah Nawawi al-Bantani wafat memiliki peran penting dalam memelopori gerakan pembaruan di kalangan murid-murid Jawi di Haramain. Selain itu, Wahabisme yang terus menguat pada awal abad ke-20 di Haramain turut memberi pengaruh kuat terhadap penyebaran ide-ide pemurnian di Nusantara. Sementara Mesir yang pada saat itu memasuki tahap modernisasi menjadi pusat gerakan pembaruan yang dilancarkan oleh al-Afgani, Abduh dan Rasyid Ridha. Gagasan pembaruan mereka menyebar melalui Majalah *al-Manar* yang tersebar hingga ke Nusantara.² Gema pembaruan di Mesir juga menjadi daya tarik para pelajar muslim untuk belajar ke sana, terutama al-Azhar. Mereka yang pernah studi di Mesir ini pada awal abad ke-20 menjadi agen-agen pembaruan di daerah asalnya.

¹ Mengenai kontribusi Ahmad Khatib dalam reformisme Islam di Nusantara lihat: Jajat Burhanuddin, *Ulama dan Kekuasaan: Pergumulan Elite Muslim dalam Sejarah Indonesia*, terj. Testriono, *et.al.*, (Bandung: Mizan, 2012), h. 241-251.

² Lihat Burhanuddin, *Ulama dan Kekuasaan*, h. 252-277.

Gagasan pembaruan melanda wilayah-wilayah Nusantara yang memiliki jumlah muslim yang banyak. Sumatera, Jawa, Kalimantan dan Sulawesi yang memiliki jumlah populasi muslim yang besar menjadi wilayah di mana gerakan pembaruan menyebar dengan cepat pada awal abad ke-20. Gerakan pembaruan ini tidak berjalan mulus. Di sejumlah daerah gagasan pembaruan yang agresif menyerang dan menggugat tradisi Islam yang telah lebih dahulu mapan di kalangan masyarakat mendapat tantangan yang keras. Gagasan pembaruan yang bersifat puritan lebih banyak mendapat perlawanan daripada gagasan yang berisi gagasan tentang kemajuan umat. Penentangan terhadap gagasan pembaruan semacam ini kemudian menimbulkan konflik dan polemik. Di sejumlah daerah polemik ini kemudian membelah kubu muslim Nusantara menjadi kubu kaum muda dan kaum tua sebagai dua kubu yang berhadapan.³

Polemik kedua kubu ini terjadi di sejumlah daerah di Sumatera dan Jawa. Kondisi serupa juga terjadi di wilayah Kalimantan Selatan. Wilayah ini juga tidak terlepas dari wabah pembaruan yang tengah melanda Nusantara. Apalagi wilayah ini memiliki populasi muslim yang banyak dan termasuk wilayah yang banyak mengirim pelajarnya ke Timur Tengah untuk belajar baik di Haramain maupun Mesir. Hanya saja, tidak banyak tulisan yang berusaha untuk mengungkap bagaimana gerakan dan gagasan pembaruan ini berkembang di Kalimantan Selatan. Demikian pula masih sedikit tulisan yang berusaha untuk mengungkap respon ulama kaum *tuba* terhadap pembaruan itu. Tulisan ini akan mencoba untuk mengungkapkan secara singkat tentang pembaruan Islam di Kalimantan Selatan dan respon ulama kaum *tuba* terhadap pembaruan itu.

Penyebaran Pembaruan Islam di Kalimantan Selatan

Eksistensi dan penyebaran gerakan pembaruan di kawasan Kalimantan Selatan pada awal abad ke-20 tidak terlepas dari beberapa saluran penyebaran. *Pertama*, peyebaran pembaruan melalui alumni Timur Tengah dan para ulama Timur Tengah yang datang ke Nusantara. Kembalinya sejumlah penuntut ilmu dan ulama asal Banjar dari Haramain dan Mesir menimbulkan sejumlah perubahan trend pemikiran keagamaan. Pengaruh Haramain dan Mesir sendiri dalam konteks pembaruan di kawasan Nusantara termasuk wilayah Kalimantan Selatan sebenarnya sudah berlangsung sejak abad ke-18, bahkan dapat ditarik lebih awal lagi pada abad ke-17.

³ Kaum muda pada awal abad ke-20 diperkenalkan oleh Abdul Rivai (w. 1932). Ia mengidentifikasi kaum *bangsawan pemikiran* sebagai *kaum muda*, sebuah istilah yang kemudian melekat erat dilekatkan pada gerakan pembaruan Islam di Sumatera Barat. Rivai juga menggunakan istilah *kaum muda* sebagai “semua rakyat Hindia Belanda (muda dan tua) yang tidak mau lagi mengikuti *atoeran koeno* melainkan, sebaliknya, lebih menekan pada pencapaian kehormatan diri melalui pengetahuan dan ilmu.” Rivai menggunakan istilah ini mengacu pada gerakan Cina di Hindia Belanda, Tiong Hoa Hwee Koan, yang menurutnya progresif (kaum muda), dan karenanya harus diikuti oleh seluruh rakyat Hindia Belanda. Pada saat yang sama ia menyebut kelompok penentangannya sebagai konservatif (*kaum kuna*). Burhanuddin, *Ulama dan Kekuasaan*, h. 232-233.

Studi Azyumardi Azra membuktikan bahwa akar-akar pembaruan Islam di Nusantara telah berlangsung paling tidak sejak abad ke-17. Menurutnya, terjadinya pembaruan itu didorong oleh interaksi muslim Nusantara dengan ulama Timur Tengah yang kemudian menjadi sarana efektif transmisi pemikiran-pemikiran baru ke wilayah Nusantara.⁴

Azra mencatat sejumlah ulama Nusantara yang mendorong terjadinya dinamisasi dan pembaruan pemikiran di wilayah Nusantara selama abad ke-17 dan 18. Mereka adalah Syekh Yusuf al-Maqassari (1627-1699 M) dan Syekh Nur al-Din al-Raniri (1068-1658 M), dan Abd al-Ra'uf al-Sinkili (1615-1693 M) untuk abad ke-17; Syekh Abd al-Samad al-Falimbani (1704-setelah 1789) dan Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari (1710-1812 M) untuk abad ke-18. Akar-akar pembaruan Islam di Nusantara menurut Azra dapat dibuktikan dari karya dan aktivitas akademik para ulama ini.⁵

Salah satu dari ulama Nusantara yang disebut-sebut sebagai penggagas pembaruan Islam di Nusantara adalah Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari. Dari sejumlah catatan dan biografi tentang dirinya, ia merupakan ulama Banjar terbesar pada masanya dan pengaruhnya terus hidup sampai saat ini. Dia berhasil menekan kecenderungan yang berlebihan terhadap corak tasawuf terutama tasawuf falsafi di kalangan masyarakat Banjar pada masanya dan masa setelahnya. Kehadiran karyanya, *Sabil al-Muhtadin* dan disusul beberapa karya fiqh lainnya, mendorong muslim Banjar untuk memperhatikan aspek syariah atau fiqh secara lebih intens dari sebelumnya. Di samping itu, ia juga menulis tentang akidah, *Tuhfat al-Raghibin*, untuk meluruskan akidah umat Islam dan mengkritik beberapa praktik budaya Banjar yang dinilainya bertentangan dengan prinsip akidah Islam seperti tradisi *manyanggar* dan membuang *pasilih*.⁶

Pembaruan yang dilakukan oleh al-Banjari merupakan pembaruan gelombang pertama di Kalimantan Selatan. Perubahan yang terjadi dari dampak pembaruan ini mengarah pada meningkatnya orientasi syariah di kalangan ulama. Pada Abad ke-19 trend ini semakin menguat di bawah pengaruh ulama Mesir yang mengajar di Haramain. Sebenarnya, pengaruh intelektual ulama Mesir terutama ulama al-Azhar telah lama memengaruhi intelektualisme Islam kawasan Nusantara termasuk di dalamnya adalah Kalimantan Selatan. Pada abad ke-18, ulama Banjar seperti al-Banjari dan Muhammad Nafis al-Banjari telah berguru kepada ulama al-Azhar di Haramain. Demikian pula pada abad ke-19, sejumlah ulama Banjar juga belajar kepada ulama Timur Tengah asal Mesir seperti Syekh Ahmad Dimiyathi dan Sayyid Bakri bin Muhammad Syatta (w. 1893).

⁴ Baca terutama bab IV buku Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Akar Pembaruan Islam Indonesia (Edisi Revisi)*, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2007), h. 197-297.

⁵ Lihat bab IV dan bab V buku Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah*, h. 197-323.

⁶ Deskripsi tentang upacara *manyanggar* banua dan membuang *pasilih* dapat dilihat pada: M. Asywadie Syukur, *Pemikiran-pemikiran Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari dalam Bidang Taubid dan Tasawuf*, (Banjarmasin, COMDES Kalimantan, 2009), h. 9-16.

Pengaruh Mesir, terutama para ulama al-Azhar, telah menjadi bagian dari pembentukan intelektualisme Islam Banjar sejak lama melalui pengaruh Haramain. Kehadiran ulama yang berasal dari alumni al-Azhar telah memperkuat orientasi ortodoksi di kalangan ulama Banjar. Pengaruh Mesir menjadi penyeimbang pengaruh India yang lebih berorientasi tasawuf falsafi yang masuk ke Haramain. Guru al-Banjari dan Nafis al-Banjari yang banyak berasal dari Mesir telah memberikan orientasi fiqh yang kuat pada mereka. Karena itu, tidak mengherankan jika al-Banjari memiliki wawasan fiqh Syafii yang kuat karena guru-guru mereka memang memiliki keahlian di bidang ini.

Migrasi ulama asal Mesir ke Haramain pada abad ke-19 semakin memperkuat pemikiran yang berorientasi syariah atau ortodoksi yang telah berkembang pada abad ke-18. Kehadiran Sayyid Bakri dengan karya fiqhnya *I'anaḥ al-Thalibin* dan anaknya Sayyid Ahmad bin Abu Bakr al-Syattha serta ulama Mesir lainnya telah memengaruhi orientasi keilmuan ulama Banjar yang belajar kepada mereka. Karena itu, tidak mengherankan jika pada awal abad ke-20, ulama Banjar yang kembali dari Haramain merupakan ulama yang memiliki perhatian besar terhadap fiqh dan hadis.

Pengaruh Mesir yang membentuk intelektualisme Islam di Kalimantan Selatan pada abad ke-18 dan 19 semuanya melalui Haramain. Pada saat itu Haramain merupakan pusat 'lalu lintas' transmisi Islam termasuk dari Mesir. Pada abad-abad ini tidak ada satupun ulama Banjar yang pernah belajar langsung di Mesir. Baru pada awal abad ke-20 salah seorang ulama Banjar yang bernama Abdurrasyid (1885-1934) menjadi orang Banjar pertama yang menempuh studinya di al-Azhar (1912-1922 M). Setelah kembali ke Amuntai, ia menjadi motivator dan menjadi inspirasi bagi sejumlah kelompok muslim terpelajar untuk studi di al-Azhar (Mesir). Pada paruh pertama abad ke-20, sejumlah mahasiswa Banjar telah berhasil menyelesaikan studi mereka di al-Azhar seperti Juhri Sulaiman (masa studi 1922-1931), Mansyur Ismail (masa studi 1925-1932), Abdul Hamid Karim (masa studi 1929-1932), Muhammad As'ad (masa studi 1930-1933), Abdurrahman Ismail (masa studi 1929-1947), Mastur Jahri (masa studi 1940-1949) dan masih ada beberapa lagi.

Peralihan orientasi studi kalangan terpelajar muslim Banjar dari Haramain ke Mesir (al-Azhar) sedikit banyaknya dipengaruhi oleh munculnya Mesir sebagai pusat pembaruan Islam pada masa itu. Kemungkinan besar keberangkatan Abdurrasyid ke Mesir didorong oleh salah seorang gurunya yang bernama Jafri bin Umar (w. 1931 M) yang sejak kepulangannya dari Mekkah pada tahun 1897 terpengaruh oleh ide-ide pembaruan di Mesir. Masa studi Jafri bin Umar di Mekkah antara 1892-1897 merupakan masa di mana ide pembaruan Muhammad Abduh (w. 1905 M) sedang hangat. Tampaknya ide pembaruan di Mesir tersebar sampai di Haramain dan menjadi transit beredarnya ide pembaruan menuju Nusantara melalui para penuntut ilmu dan para haji. Tampaknya salah satu di antara orang yang terpengaruh dan menjadi pembawa ide pembaruan itu ke Nusantara khususnya Kalimantan Selatan adalah Jafri bin Umar.

Memang belum diketahui sejauhmana ide pembaruan merasuk di kalangan mahasiswa Banjar ketika studi di Mesir. Kesulitan untuk mengetahui hal ini disebabkan belum ditemuinya karya intelektual para alumni awal al-Azhar ini berupa tulisan yang dapat dijadikan dasar untuk mengetahui respon mereka terhadap ide-ide pembaruan di Mesir. Yang jelas alumni awal al-Azhar berhasil menggerakkan dan mengembangkan model pendidikan madrasah yang lebih modern dibanding model pendidikan sebelumnya seperti model pendidikan langgar. Mereka juga aktif melakukan pergerakan dan mendirikan organisasi keagamaan untuk memajukan umat Islam pada awal abad ke-20.

Di saat pembaruan gelombang pertama yang dimulai sejak era al-Banjari masih berlangsung dan meluas, pembaruan gelombang kedua juga melanda sejumlah wilayah di Kalimantan Selatan pada awal abad ke-20. Yang menonjol dari pembaruan era abad ke-20 ini adalah munculnya gerakan pemurnian (pra modernis) dan pembaruan (modernisme) dan sikap oposisi kalangan tradisionalisme terhadap gerakan itu. Ide-ide pembaruan gelombang kedua ini ada yang dibawa langsung dari Timur Tengah (Haramain dan Mesir) oleh para penuntut ilmu atau ulama Banjar yang belajar di sana, ada juga yang berasal dari pengaruh gerakan pembaruan yang berkembang di Nusantara pada masa itu. Di Kalimantan Selatan terdapat dua wilayah yang merupakan tempat pertama berkembangnya gerakan pembaruan Islam, yaitu Banjarmasin dan kawasan Amuntai, terutama daerah Alabio. Dari kedua wilayah inilah kemudian gerakan ini berkembang ke sejumlah daerah melalui organisasi Islam dan lembaga pendidikan Islam yang tumbuh di tempat-tempat ini.

Saifuddin yang meneliti kemunculan gerakan kaum muda di Alabio menyatakan bahwa para ulama yang bermukim di Mekkah, Madinah dan Mesir pada tahun 1920-an ada yang belajar kepada ulama yang menganut paham pembaruan. Para ulama ini ketika pulang ke Alabio sekitar tahun 1925 mulai menyebarkan paham pembaruan melalui pengajian-pengajian yang mereka pimpin. Ulama Alabio yang menjadi tokoh utama dalam penyebaran paham pembaruan ini adalah Jafri bin Umar (1876-1932 M). Ketika kembali dari Mekkah, ia mulai menyebarkan paham pembaruan melalui pengajian langgar bertingkat.⁷ Versi Mawardy Hatta menyebutkan bahwa Jafri bin Umar berangkat ke Mekkah pada tahun 1892 dan menetap di sana selama lima tahun (berarti ia kembali tahun 1897). Pada tahun 1915 ia mulai berlangganan majalah *al-Munir*⁸ dan *al-Ittifaq wa al-Ifтираq*⁹ yang terbit di Sumatera.

⁷ Langgar bertingkat dua pada masa itu digunakan sebagai tempat ibadah dan pengajian sekaligus tempat tinggal para penuntut ilmu. Tingkat atas langgar digunakan untuk salat berjamaah dan tingkat bawah untuk pemondokan para penuntut ilmu. Achmad Fedyani Saifuddin, *Konflik dan Integrasi Perbedaan Paham dalam Agama Islam*, (Jakarta: Rajawali Pers, 1986), h. 41.

⁸ Majalah ini terbit pertama kali pada tahun 1911 di Minangkabau Jamiah Adabiah Padang). Majalah ini digagas oleh tiga orang ulama yaitu Mohd. Thaib Umar, Abdullah Ahmad, dan Abdul Karim Amrullah. Majalah ini mengupas beberapa masalah khilafiah seperti taklid kepada Imam Syafii, berkumpul di tempat orang yang mengalami kematian pada malam tertentu, soal niat dan membaca *ushalli*, soal berdiri waktu membaca *marhaban* (waktu membaca

Selain itu, menurut versi Mawardy Hatta, ide pembaruan (*tajdid*) Jafri bin Umar juga diinspirasi oleh pemikiran pembaruan Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyid Ridha yang dipelajarinya lewat majalah *al-Manar*.¹⁰

Ulama Alabio ini kemudian mulai mengajarkan pada jamaahnya bahwa masyarakat Alabio selama ini telah mempraktikkan ajaran yang tidak sesuai dengan ajaran Nabi dan sahabat serta telah melakukan dosa besar dan bidah. Di antara praktik yang bertentangan itu adalah meminta kepada kuburan keramat, *ushalli*, talkin, selamatan kematian, menyanyikan pujian kepada Nabi saat mawludan, dan mengambil harta orang lain ketika orang terkena musibah, yakni *bilah*.¹¹

Saifuddin menyebutkan beberapa inisial alumni Timur Tengah (Makkah) yang sealiran dengan Jafri bin Umar dan menyebarkan paham yang sama, yaitu A.H (kemungkinan inisial dari Ahmad Hudari), B.J, M, H.Y (inisial dari Hasbullah Yasin).¹² Sementara, Wajidi menyebut beberapa orang yang membantu Japeri bin Umar dalam mendirikan dan mengurus Muhammadiyah di Alabio adalah Hanafiah, Basthami, Mansur, Saman, Asmail, dan Saifuddin Birhasani.¹³ Gerakan pembaruan ini segera memicu konflik pemahaman di kalangan masyarakat, mulai dari perdebatan hingga perebutan masjid dan giliran khatib.¹⁴

Selain pelajar-pelajar muslim yang belajar di Timur Tengah, ulama Timur Tengah sendiri yang didatangkan baik dari Haramain maupun Mesir ke Nusantara juga turut memberikan kontribusi terhadap perkembangan pembaruan Islam di Kalimantan Selatan. Di antara orang Arab Mesir yang ikut menyebarkan gagasan-

maulid Barzanji), dan lainnya. Mahmud Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*, (Jakarta: Hidakarya Agung, 1996), h. 78-81.

⁹ Majalah ini merupakan kelanjutan dari majalah al-Munir yang berhenti beroperasi pada tahun 1916 M. Pemimpin majalah ini adalah Syekh Abdullah Ahmad yang berpusat di Padang. Majalah ini membahas tentang berbagai persoalan yang disepakati dan yang diperselisihkan oleh umat Islam. Namun umur majalah ini tidak panjang. Yunus, *Sejarah Pendidikan Islam*, h. 85.

¹⁰ Mawardy Hatta, *Pemikiran Keagamaan dalam Gerakan Muhammadiyah di Kecamatan Sungai Pandan Alabio*, (Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari, 1982), h. 27-28.

¹¹ Saifuddin, *Konflik dan Integrasi*, h. 41-42. Lihat pula: Mawardy Hatta, *Pemikiran Keagamaan*, h. 25.

¹² Saifuddin, *Konflik dan Integrasi*, h. 42. Lihat Juga Mawardy Hatta, *Pemikiran Keagamaan*, h. 26-27.

¹³ Wajidi, *Nasionalisme Indonesia: Di Kalimantan Selatan 1900-1942*, (Banjarmasin: Pustaka Banua, 2007), h. 138.

¹⁴ Saifuddin menceritakan perebutan masjid dan giliran khatib di Alabio sekitar tahun 1931 sebagai puncak konflik antara kaum muda dan kaum *tuba* di daerah ini. Di Mesjid Besar Pandulangan Alabio telah diatur giliran khatib. Ulama Muhammadiyah mendapat giliran sebulan sekali dan setiap kali gilirannya, hanya seperempat jamaah jumat yang mengikuti khutbahnya. Ketika tokoh utama Muhammadiyah ini meninggal, kelompok kaum *tuba* ingin meniadakan giliran kalangan Muhammadiyah. Salah seorang pengganti ulama Muhammadiyah sebelumnya yang telah wafat hampir saja diturunkan dari mimbar oleh pengikut kaum *tuba* kalau saja tidak ada keterlibatan pihak Belanda. Kedua belah pihak hampir terlibat dalam konflik fisik yang fatal. Peristiwa ini membuat kalangan Muhammadiyah kemudian mendirikan mesjid sendiri di Teluk Betung Alabio dan tidak lagi menggunakan mesjid Pandulangan. Saifuddin, *Konflik dan Integrasi*, h. 55-56.

gagasan pembaruan di Kalimantan Selatan adalah Syekh Ibrahim al-Mulla (murid dan pengikut Muhammad Abduh).¹⁵

Pada tahun 1921, Syekh Ahmad Surkati (murid Abduh pendiri al-Irsyad) dan Syekh Abdul Aziz al-Aticy (utusan pemerintah Arab Saudi) turut mendorong munculnya figur-figur pembaru di Kalimantan Selatan seperti Muhammad bin Thalib, Ahmad Amin (alumni al-Irsyad), Masykur, dan Muhammad Yasin Amin.¹⁶

Kedua, penyebaran pembaruan melalui para pedagang yang melakukan perdagangan antarpulau ke Jawa dan Sumatera. Para pedagang yang pulang-pergi Banjarmasin-Hulu Sungai ini turut membantu tersebarnya gerakan-gerakan ini ke berbagai kawasan di Kalimantan Selatan. Pembawa organisasi Sarikat Islam ke Kalimantan Selatan adalah kelompok pedagang antarpulau yang pulang pergi Banjarmasin-Surabaya, yaitu Haji Muhammad Arif (Matarif) dan kawan-kawannya. Merekalah pendiri Sarikat Islam di Kalimantan Selatan.¹⁷

Berdirinya Muhammadiyah di Alabio tidak terlepas dari peran seorang pedagang yang bernama Usman Amin. Ketika berada di Surabaya dan Yogyakarta, ia sangat terkesan dengan perkembangan Muhammadiyah. Ketika ia pulang ke Alabio, ia menemui Tuan Guru Jafri bin Umar dan mengusulkan kepadanya agar mendirikan Muhammadiyah di Alabio. Atas usul itu, kemudian cabang Muhammadiyah berdiri pada tahun 1925 di Alabio.¹⁸

Ketiga, penyebaran pembaruan melalui media bacaan berupa majalah dan buku (kitab) baik yang terbit di Timur Tengah maupun di Nusantara (Jawa dan Sumatera). Majalah-majalah dan buku-buku yang berisi gagasan-gagasan pembaruan ini beredar di kalangan masyarakat Banjar dibawa oleh para ulama dan pedagang terutama ulama yang memiliki usaha dagang antarpulau. Saifuddin yang meneliti konflik keagamaan antara pengikut NU dan Muhammadiyah di Alabio menyebutkan beberapa majalah berhaluan reformis dan modernis yang beredar pada saat itu, yaitu: Majalah *Mimbar* (diterbitkan oleh Pengurus Muhammadiyah tahun 1921), Majalah *Soeara Moehammadijah* (terbit di Yogyakarta), Majalah *Azzakbirah al-Islamiyah* (milik al-Irsyad yang dipimpin oleh Ahmad Surkati), Majalah *al-Ittifaq wal Ifitiraq* (terbit di Padang Panjang Sumatera Barat dan dipimpin oleh Abdullah Ahmad), Majalah *al-Munir* (terbit di Padang), Majalah *Al-Lisan* dan *Pembela Islam* yang dipimpin oleh A. Hasan Bandung.¹⁹ Mawardy Hatta menyebutkan tiga majalah yang memengaruhi ide pembaruan Jafri bin Umar yaitu majalah *al-Manar*, *al-Ittifaq wa al-Ifitiraq* dan *al-Munir*.

Di antara majalah yang disebutkan di atas terdapat majalah *al-Manar* dan majalah *al-Munir* (terbit 1911-1916 M). Majalah ini menurut Azyumardi Azra, merupakan bagian dari tiga serangkai jurnal (yang lainnya adalah majalah *al-Imam*)

¹⁵ Wajidi, *Nasionalisme Indonesia*, h. 134.

¹⁶ Wajidi, *Nasionalisme Indonesia*, h. 135.

¹⁷ Wajidi, *Nasionalisme Indonesia*, h. 94-95.

¹⁸ Wajidi, *Nasionalisme Indonesia*, h. 95 dan 137. Lihat pula Mawardy Hatta, *Pemikiran Keagamaan*, h. 31-36.

¹⁹ Saifuddin, *Konflik dan Integrasi*, h. 43.

yang menjadi corong dan asal-usul modernisme di Indonesia.²⁰ Ini menunjukkan bahwa majalah-majalah di atas telah memengaruhi kalangan elite muslim Banjar pada awal abad ke-20 dapat dipastikan bahwa pada tahun 1910-an dan 1920-an majalah-majalah pembaruan ini telah menyebar di Kalimantan Selatan. Salah seorang pembaru lokal awal di Kalimantan Selatan seperti Jafri bin Umar telah berlangganan majalah-majalah pembaruan ini pada tahun 1915 M.

Pada era tahun 1930-an majalah dan surat kabar sudah beredar melalui jasa Pos yang telah menghubungkan antarwilayah di Kalimantan Selatan hingga ke wilayah-wilayah yang cukup jauh di bagian tenggara Kalimantan Selatan seperti Pagatan. Beberapa majalah dan surat kabar pada era 1930-an yang disebutkan Idham Chalid (w. 2010) dalam otobiografinya di antaranya adalah Majalah *Panji Pustaka*, Majalah *Panji Islam*, *Pedoman Masyarakat* (terbit di Medan), *Berita NU*, *Majalah Adil* dan *a-Fatah* (terbit di Solo), *Surat Kabar Soeara Kalimantan* (Banjarmasin), *Bintang Borneo* (Banjarmasin).²¹ Walaupun tidak semua majalah yang disebutkan oleh Idham Chalid merupakan majalah yang berhaluan pembaruan, tetapi di antaranya jelas merupakan majalah-majalah yang berhaluan pembaruan. Selain yang disebut oleh Idham Chalid, ada lagi beberapa surat kabar yang sudah beredar di Kalimantan Selatan sebelum masa pendudukan Jepang, yaitu Majalah *Malam Djoem'at* (Banjarmasin), *Soeara Hoeloe Soengai* (Kandangan), *Harian Oemoem* (Surabaya), *Tempo* (Surabaya), *PNI Soeloeh Indonesia* (Surabaya), *Bintang Timoer*, *Majalah Boelanan Taman Siswa* (Yogyakarta), *Soeara Persatoean Goeroe Indonesia* (Yogyakarta), *Hindia Baroe*, *Bintang Islam*, dan *Kemadjuan Hindia*.²² Majalah dan surat kabar baik yang terbit di Kalimantan Selatan maupun di luar Kalimantan Selatan ini lebih banyak menyebarkan paham kerakyatan (kebangsaan) dan bagaimana kontribusinya terhadap penyebaran pembaruan Islam di kalangan masyarakat Banjar belum diketahui secara jelas.

Djohan Effendi dalam buku biografinya menyebutkan beberapa majalah kelompok reformis misalnya *Panji Islam* dan *Pedoman Masyarakat* yang diasuh oleh Buya Hamka (terbit di Medan) dan majalah-majalah yang diterbitkan oleh PERSIS yaitu *Pembela Islam* dan *al-Muslimun*. Majalah-majalah ini tidak hanya dibaca oleh kalangan kaum muda tetapi juga dibaca oleh kalangan tradisionalis (kaum *tuba*) untuk konsumsi pribadi dan dibaca secara sembunyi-sembunyi.²³

²⁰ Jurnal *al-Munir* adalah kelanjutan dari majalah *al-Imam* dan terbit pertama kali pada tahun 1911 dan berhenti pada tahun 1916 karena mesin cetaknya terbakar. Majalah ini dikelola oleh kalangan kaum muda Sumatera Barat. Majalah ini dipimpin oleh Abdullah Ahmad seorang tokoh penting pembaruan di Minangkabau. Untuk mengetahui lebih jauh tentang majalah ini lihat Azyumardi Azra, *Islam Nusantara: Jaringan Global dan Lokal*, (Bandung: Mizan, 2002), h. 197-202.

²¹ Arief Mudatsir Mandan (ed), *Napak Tilas Idham Chalid: Tanggung Jawab Politik NU dalam Sejarah*, (Jakarta: Pustaka Indoensia Satu, 2008), h. 43 dan 55.

²² Lihat Wajidi, *Nasionalisme Indonesia*, h. 81-82.

²³ Lihat Ahmad Gaus AF, *Sang Pelintas Batas: Biografi Djohan Effendi*, (Jakarta: Kompas dan ICRP, 2009), h. 14.

Di samping majalah dan surat kabar, banyak pula buku yang masuk ke wilayah Kalimantan Selatan yang menyuarakan reformisme dan modernisme Islam. Di antara buku-buku yang berhaluan rerormis dan modernis itu adalah buku-buku yang ditulis oleh Haji Usman Amin seperti *Fathul Aql* dan *Sautul Ummah Al Alaby, Dinullah* dan *Pedoman Goeroe* karya Haji Abdul Karim Amrullah, dan *Tafsir al-Manar* karya Muhammad Abduh serta buku-buku yang berasal dari Arab Saudi.²⁴ Pada masa kecil Djohan Effendi di Kandangan sekitar 1940-an, buku-buku kaum pembaru telah beredar seperti *Biografi Sir Ahmad Khan*, *Ayahku* karya Hamka, buku-buku PERSIS: *Debat Taqlid*, *Debat Talqin*, *Risalah Madzhab* dan *Risalah Shalat* (semuanya karya A. Hassan).²⁵

Keempat, penyebaran gagasan dan gerakan pembaruan semakin kuat dengan hadir dan berkembangnya sejumlah organisasi keagamaan yang berhaluan pembaruan seperti Sarikat Islam, Muhammadiyah dan lainnya. Kasus Alabio menunjukkan bahwa kaum muda yang bertikai dengan kaum *tuba* merasa perlu memperkuat diri dengan cara bergabung dengan organisasi Muhammadiyah yang memiliki banyak persamaan dengan pemahaman keagamaan kaum muda Alabio. Melalui seorang pedagang besar yang berasal dari Alabio yang tinggal di Surabaya diadakanlah kontak antara kaum muda dengan pihak Muhammadiyah di Yogyakarta. Kontak ini kemudian menghasilkan pembukaan cabang Muhammadiyah di Alabio (resmi pada tahun 1930 dengan surat penetapan nomor 253) dan Banjarmasin (resmi berdiri dengan surat penetapan 254).

Organisasi cabang Muhammadiyah yang resmi didirikan di Alabio ini kemudian melakukan program kemuhammadiyahahan seperti menyelenggarakan pendidikan, mendirikan rumah yatim piatu, pendidikan khusus wanita, membentuk perkumpulan olahraga, dan sebagainya. Sekolah Islam di Teluk Betung yang berdiri tahun 1925 diubah menjadi sekolah dasar Muhammadiyah pertama di Alabio.²⁶

Kemunculan organisasi Islam berhaluan pembaruan ini memicu munculnya sejumlah organisasi Islam tandingan seperti Musyawaratuthalibin (berdiri 2 Januari 1931) dan Nahdatul Ulama (berdiri 1927). Musyawaratuthalibin pada dasarnya didirikan untuk menengahi pertentangan antara kaum muda dan kaum *tuba* dalam masalah khilafiyah. Organisasi ini melakukan pendekatan personal kepada pemimpin-pemimpin gerakan Islam dan mengadakan tablig untuk meredakan suasana.²⁷ Walaupun Musyawaratutthalibin dinilai sebagai kelompok penengah dan moderat namun dalam beberapa kasus, ketegangan antara pengikut Musyawaratuthalibin dengan pengikut Muhammadiyah juga terjadi seperti yang terjadi di Alabio, demikian juga perdebatan antara pengikut Musyawaratutthalibin dengan pengikut Nahdatul Ulama di Kandangan dalam masalah akidah.²⁸ Selain

²⁴ Lihat catatan kaki nomor 13 pada: Saifuddin, *Konflik dan Integrasi*, h. 43.

²⁵ Ahmad Gaus, *Sang Pelintas Batas*, h. 13-14.

²⁶ Saifuddin, *Konflik dan Integrasi*, h. 54.

²⁷ M. Nur Maksun, dkk, *Musyawaratuthalibin: Historis, Perjuangan dan Pergulatan Pemikiran*, (Banjarmasin: Antasari press, 2007), h. 81.

²⁸ Polemik masalah akidah ini terjadi ketika muncul perbedaan pemahaman tentang arti *iradah*. Satu pihak mengartikan *iradat* dengan pengertian “menentukan” sementara di pihak lain

itu, pada satu sisi, pandangan dan sikap keagamaan Musyawaratutthalibin justru lebih dekat kepada kelompok kaum *tuba*²⁹ sebagaimana terlihat pada anggaran dasarnya pasal 3 yang di antaranya berbunyi: (1) menjunjung tinggi kepada bunyinya Alquran al-Karim, al-hadis al-syarif, ijma ulama dan qiyas; (2) menyiarkan pengetahuan ahlussunnah waljamaah serta menolak keras serangan ahul bid'ah wadhhdhalalah.³⁰ Karena itu, tidak mengherankan setelah organisasi ini bubar, pengikutnya banyak yang beralih menjadi anggota Nahdatul Ulama.

Walaupun ada ketegangan dan polemik pemikiran di antara beberapa organisasi Islam pada masa itu, namun tampaknya perbedaan itu harus dikesampingkan paling tidak untuk sementara, karena pada saat itu mereka menghadapi satu 'musuh besar' yang sama yaitu penjajah Belanda. Pada tahun 1937, Musyawaratutthalibin, NU, Muhammadiyah dan beberapa organisasi lainnya kompak mengeluarkan mosi yang isinya menentang diberlakukannya kawin tercatat (*houwelijke ordonantie*) yang dinilai bertentangan dengan Islam. Berbagai organisasi Islam juga bersatu mengeluarkan mosi yang meminta kepada pemerintah Belanda untuk menyita dan menghentikan peredaran buku-buku yang menghina Islam.³¹

Kelima, pembaruan Islam semakin kuat dengan berdirinya sejumlah lembaga pendidikan Islam berhaluan pembaruan seperti Arabische Shool (berdiri tahun 1914 di Banjarmasin), al-Madrasatul Arabiyah al-Wathaniah (1916) di Seberang Mesjid Banjarmasin, Diniyah School Sungai Kandaung Banjarmasin, Standaard School (kemudian berubah menjadi Vervolgschool met den Qor'an) di Alabio, Wostha School (berdiri tahun 1928) di Alabio, Sekolah Dasar Muhammadiyah di Teluk Tiram Banjarmasin (berdiri 1929) dan Kelayan (1932), HIS Muhammadiyah di Jalan Kalimantan dan di jalan Pasar Lama) keduanya berdiri tahun 1935.³²

Pada tahun 1930-an, alumni Timur Tengah (al-Azhar dan Haramain) membangun madrasah yang lebih modern di berbagai daerah di Kalimantan Selatan. Sekolah dan madrasah ini kebanyakan dikelola oleh organisasi keagamaan seperti Madrasah Persatuan Islam (PPI), Madrasah Syarikat Islam seperti Particuliere Hollands Inlands School (PHIS) di Marabahan, madrasah Musyawaratutthalibin, sekolah-sekolah Muhammadiyah, madrasah Darussalam di Martapura dan beberapa madrasah afiliasinya, dan Madrasatur Rasyidiyah (Normal Islam) di Amuntai.³³

mengartikannya sebagai "berkehendak". Namun perbedaan pemahaman ini tidak berlangsung lama karena sejumlah ulama berpengaruh di antaranya Qadi Muhammad Yunan dan Tuan Guru Usman mampu meredam polemik ini dengan mengambil jalan tengah berupa rumusan kompromis mengenai makna *iradah* dan mengakomodasi pendapat kedua belah pihak. Rumusan kompromis-akomodatif mengenai arti *iradah* itu adalah berkehendak dan menentukan. Lihat: Maksun, dkk, *Musyawaratutthalibin*, h. 68-69.

²⁹ Maksun, dkk, *Musyawaratutthalibin*, h. 89.

³⁰ Maksun, dkk, *Musyawaratutthalibin*, h. 75-76.

³¹ Maksun, dkk, *Musyawaratutthalibin*, h. 90-91.

³² Wajidi, *Nasionalisme Indonesia*, h. 58-59 dan 134.

³³ Lihat M. Suriansyah Ideham, et. al., (eds), *Sejarah Banjar*, (Banjarmasin: Badan Penelitian dan Pengembangan Daerah Propinsi Kalimantan Selatan, 2007), h. 379.

Pendirian sekolah dan madrasah Islam ini (baik berhaluan pembaruan maupun tradisional) tidak hanya berkaitan dengan persoalan pro-kontra antara kelompok reformis dan tradisional tetapi juga wujud dari 'perlawanan bersama' terhadap pertumbuhan dan perkembangan sekolah yang dibangun oleh Belanda dan maraknya misi Zending yang juga disalurkan melalui lembaga pendidikan.³⁴

Respon terhadap Kaum Muda

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

Saifuddin mencatat beberapa persoalan yang diperdebatkan oleh kedua kelompok ini, yaitu: (1) masalah *talafuzh bi al-niyah* (melafalkan niat) atau dikenal dengan masalah *ushalli*, bagi kaum muda perbuatan itu bid'ah sementara paham lama menyebutkan melafalkan niat itu menentukan sah tidaknya salat; (2) Masalah talkin, kaum pembaru menilai perbuatan ini tidak sesuai dengan ajaran Islam dan harus dihapuskan sementara kaum tradisional berpandangan talkin merupakan bagian dari kesempurnaan pemakaman; (3) Masalah *asyraqal* (masalah maulid dan perlengkapannya), bagi kaum pembaru perbuatan ini bid'ah sementara kaum tradisional berpandangan membaca *asyraqal* sambil berdiri merupakan bentuk penghormatan yang wajar diberikan kepada Nabi; (4) masalah *hilah*, kaum pembaru menilainya perbuatan ini menyimpang dan tidak pernah dilakukan pada masa Nabi dan sahabatnya; (5) masalah *maarwah* (*arub* turun tanah, *maniga* hari, *manujub* hari, *manyalawi*, *ampat* puluh hari, *manyaratus* dan *mahaul*).³⁵

Beberapa kasus polemis antara kaum *tuba* dan kaum muda di antaranya dapat dilihat pada kasus polemis di Alabio. Beberapa persoalan sebagaimana disebutkan di atas menjadi perdebatan di kalangan ulama Banjar setempat. Kaum muda menilai bahwa agama yang dipraktikkan di Alabio tidak sesuai dengan ajaran yang sesungguhnya dari Nabi Muhammad dan para sahabatnya. Kaum muda menyatakan bahwa umat Islam Alabio telah melakukan dosa besar, yakni membuat bid'ah seperti meminta kepada kubur, praktik *ushalli*, talkin, *mauludan*, dan *hilah*. Semua ini menurut kaum muda merupakan perbuatan dosa besar.³⁶ Tudingan dan penilaian

³⁴ Kekuatiran umat Islam terhadap *krestening politiek* (politik kristenisasi) di Kalimantan Selatan didasarkan adanya bukti adanya misi zending yang telah berlangsung di daerah Kapuas dan Barito Dusun yang dilakukan oleh missionaris Jerman Banstein, Becker, Hupperts dan Kruismann (bergaubung dalam Zending Barmen atau Rheinische Missions Gessellschaft) sejak tahun 1835. Di Banjarmasin sendiri telah memiliki pemimpin gereja sejak tahun 1868 dan pada tahun 1899 gereja Wilhelmina telah diresmikan. Selanjutnya, pada tahun 1907 para missionaris Katolik tiba di Banjarmasin dan pada tahun 1909 mendirikan Seminari Pendidikan Guru di Banjarmasin. Pada tahun 1924, zending mendirikan Sekolah Standaard dan pada tahun 1935 didirikan pula Gereja Dayak Evangelis di Banjarmasin. Gerakan Kristenisasi dianggap cara efektif oleh Belanda untuk melawan gerakan-gerakan Islam yang anti Belanda. Ideham, et. al., (eds), *Sejarah Banjar*, h. 380-381.

³⁵ Saifuddin, *Konflik dan Integrasi*, h. 44-49.

³⁶ Saifuddin, *Konflik dan Integrasi*, h. 41-42.

kaum muda ini menurut kaum tua merupakan penghinaan yang disengaja kepada mereka. Kaum *tuba* balik menuding kaum muda sebagai Wahhabi bahkan kafir karena telah meniadakan sebagian ajaran yang telah ada dan bergaya seperti Belanda yang kafir (memakai jas dan kopiah hitam sebagai ganti jubah khatib dan kopiah haji). Kaum *tuba* memperingatkan jamaahnya untuk berhati-hati terhadap penyiaran 'agama baru' dan menghindari pengajian mereka. Mereka juga berfatwa bahwa tidak sah salat yang diimami ulama pembaru dan haram bersinggungan dengan mereka.³⁷

Saifuddin mengemukakan bahwa sekitar tahun 1926 masalah khilafiah ini mendapat perhatian pemerintah Hindia Belanda di Amuntai, yakni H.P.B. Amuntai (*Hoofd van Plattselijk Bestur* Amuntai) atas laporan dari kiai (kepala pemerintahan Alabio). Para ulama dari kedua belah pihak dipertemukan dan diminta mengajukan berbagai masalah yang mereka perselisihkan di depan H.P.B. yang dihadiri oleh mufti Amuntai. Kedua kelompok tetap bertahan pada pendirian masing-masing sehingga pertemuan itu tidak menghasilkan apa-apa. Konflik kedua belah pihak ini kemudian memunculkan istilah kaum muda dan kaum tua untuk melabeli pihak yang tidak sepaham dengan kelompoknya.³⁸

Pada dekade 1930-an di Amuntai terjadi perdebatan di seputar masalah niat dan zakat serta masalah lainnya. Polemik ini melibatkan dua organisasi Islam yang ada di daerah itu yaitu Musyawaratutthalibin dan Siratal Mustaqim yang disebut juga kaum stempel. Polemik ini juga melibatkan beberapa ulama terutama antara Tuan Guru Muhammad Khalid Tangga Ulin (alumni Makkah) pendukung praktik *ushalli* dan Abdullah Masri (alumni Mesir) yang berbeda pendapat dengan kaum *tuba*. Muhammad Khalid menulis risalah khusus tentang praktik *ushalli* ini, yaitu *Tanqih al-nuwab* untuk menolak pandangan Abdullah Masri. Polemik kedua ulama ini diredakan oleh Muallim Wahid Abdurrasyid. Namun di kalangan bawah, terjadi konflik yang cukup keras bahkan sampai pada bentrok fisik yang menelan korban jiwa. Situasi ini menyebabkan masalah ini di bawa ke sidang Landraad dan dihadiri oleh mufti dan sejumlah ulama.³⁹

Di Kandangan juga terjadi polemik antara kaum tua dengan kaum muda dalam masalah *ushalli*. Pada tahun 1940, bertempat di gedung Landraad (pengadilan) Kandangan diadakan debat antara para tokoh Muhammadiyah dengan penentangannya berkaitan dengan masalah *ushalli*. Perdebatan ini tidak menghasilkan apa-apa karena masing-masing pihak berkeras dengan pendapatnya masing-masing. Usai debat ditutup, di luar gedung pengikut kedua belah pihak nyaris terjadi perkelahian.⁴⁰

Persoalan akibat terbelahnya kelompok muslim Banjar menjadi dua berimbang pada masalah salat berjamaah di masjid terutama salat Jumat. Ini juga terkait dengan kasus jarak antarmasjid di Sungai Pandan antara masjid Muhammadiyah dan masjid

³⁷ Saifuddin, *Konflik dan Integrasi*, h. 50-51

³⁸ Saifuddin, *Konflik dan Integrasi*, h. 51-52.

³⁹ Lihat Maksun dkk, *Musyawaratutthalibin*, h. 42. dan Abdul Muhith Bashri, *Muhammad Khalid*, h. 68-69.

⁴⁰ Maksun, dkk, *Musyawaratutthalibin*, h. 58.

Nahdatul Ulama. Jarak kedua masjid ini berdekatan dan tidak mencapai satu *marhalab*. Adanya kedua masjid yang berdekatan ini merupakan dampak dari sikap kedua belah pihak yang tidak mau salat berjamaah di masjid ‘lawan’. Kasus Ini berawal dari adanya para pedagang pengikut Nahdatul Ulama yang ‘menyeleweng’ ikut salat Jumat di masjid Muhammadiyah karena masjid Nahdatul Ulama berada di kampung Pandulangan yang jauh dari tempat itu. Kelompok NU rupanya menyadari hal ini lalu mendirikan masjid baru di dekat masjid Muhammadiyah. Sebagiannya lagi ada yang fanatik, mereka lebih suka salat Jumat di masjid yang jauh yang sesuai dengan kelompoknya walaupun di dekat rumahnya atau tempatnya bekerja ada masjid ‘kelompok lain’.⁴¹

Perdebatan mengenai masalah *marhalab* tidak hanya terjadi antara kaum *tuba* dengan kaum muda. Di kalangan sesama kaum *tuba* pun polemis seperti ini dapat terjadi. Pada era 1930-an, di Nagara, polemis tentang masalah *marhalab* ini terjadi antara dua kelompok kaum tradisional yang disebut kelompok pembuka dan kelompok penutup.⁴²

Polemis antara kaum muda dan kaum tua yang terjadi sejak era 1920-an ini melahirkan buku fiqh polemis. Salah satunya adalah risalah yang ditulis oleh Tuan Guru Haji Ja’far bin Abdussamad (ulama Nagara) dengan judul *Risalah Himayah al-Ikhwān ‘an Wuqu’ fi al-Dhalal wa al-Tughyan* (selesai ditulis tanggal 17 Rabiul Akhir 1347 H atau 3 Oktober 1928 M). Risalah ini merupakan salah satu karya ulama Banjar yang memberikan respon awal terhadap pemikiran dan gerakan pemurnian dan pembaruan Islam yang tengah melanda masyarakat Banjar pada saat itu. Banyak ulama Nagara yang mendukung isi risalah ini, di antaranya Qadi dan Mufti Nagara Haji Abdurrahim bin Abul Hasan, Tuan Guru Muhammad Sa’id bin Abdul Karim, Tuan Guru Ismail bin Muhammad Thahir, Tuan Guru Muhammad Abbas bin Tukacil, Tuan Guru Abdul Aziz bin Abdurrahman, Tuan Guru Muhammad Irfan bin Abdul Majid dan Tuan Guru Hasbullah bin Abdurrahman.⁴³

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

Genealogi fuqaha Syafi’iyah⁴⁴ dan kitab-kitab fiqh Syafi’iyah yang menjadi imam dan acuan kaum *tuba* dalam setiap itikad dan amaliah kaum *tuba* yang diajarkan

⁴¹ Saifuddin, *Konflik dan Integrasi*, h. 78-79.

⁴² Mengenai kasus ini baca: Mandan, *Napak Tilas*, h. 68-69.

⁴³ Lihat pernyataan para ulama ini pada Haji Ja’far bin Abdussamad, *Himayah al-Ikhwān ‘an Wuqu’ fi al-Dhalal wa al-Tughyan*, (td), h. 33-42.

⁴⁴ Risalah ini menunjukkan bahwa genealogi fuqaha Syafi’iyah adalah: Ahmad bin Hajar, Muhammad al-Ramli, Muhammad al-Khatib al-Syarbini mengambil dari Jalaluddin al-Mahalli;

oleh penulis risalah ini bertujuan untuk menunjukkan bahwa tradisi keagamaan mereka didasarkan pada imam-imam dan kitab-kitab besar dan populer dalam mazhab Syafi'iyah.⁴⁵ Karena itu, adanya tuduhan bid'ah terhadap tradisi keagamaan atau praktik keagamaan kaum *tuba* oleh kaum muda dianggap merupakan pelecehan tidak hanya terhadap para ulama kaum *tuba* tetapi juga pelecehan terhadap para imam, ulama dan kitab-kitab Syafi'iyah.

Penulis risalah ini menentang seruan untuk melakukan ijtihad, tarjih dan menghindari taqlid karena hal itu menurutnya tidak dimungkinkan. Ijtihad hanya bisa dilakukan oleh para mujtahid mutlaq dan mujtahid mazhab yang mengikuti kaidah *istinbath* imamnya. Para mujtahid ini dapat melakukan ijtihad karena memenuhi sejumlah persyaratan keilmuan yang diperlukan. Sementara untuk menarjih hanya bisa dilakukan oleh para mujtahid fatwa. Mereka yang memenuhi persyaratan ini tidak ditemukan sekarang. Karena itu, menurutnya, orang-orang sekarang tidak harus melakukan ijtihad dan *istinbath* secara langsung dari Alquran dan hadis dan wajib mengikuti atau bertaklid kepada para imam mujtahid. Mereka yang berani melakukan ijtihad dan *istinbath* sendiri dinilai akan menyebabkan kesesatan dan kekeliruan dalam agama.⁴⁶

Pada bagian berikutnya risalah ini menjawab beberapa masalah yang dibidahkan oleh kaum muda dan pendirian penulisnya sendiri sebagaimana disarikan dari risalah *Himayah al-Ikhwān 'an Wuqu' fi al-Dhalal wa al-Tughyan*⁴⁷ berikut ini.

Masalah	Pendapat Kaum Lama (<i>Tuba</i>)	Pendapat Kaum Muda
Menyentuh Alquran saat ber- <i>badats</i>	Tidak boleh menyentuh Alquran	Boleh menyentuh Alquran
Melafazkan niat	Sunat	Bidah
Menyertakan niat pada takbiratul ihram	Wajib	Tempat niat sebelum takbiratul ihram

ia mengambil dari Abd al-Rahim al-Iraqi; ia mengambil dari 'Ala' al-Din al-Aththar; ia mengambil dari Imam al-Nawawi; ia mengambil dari Kamal al-Sallar; ia mengambil dari Imam Muhammad; ia mengambil dari Syekh 'Abd al-Ghaffar al-Quzwayn; ia mengambil dari Abi Bakar bin Muhammad bin al-Fadhil; ia mengambil dari Muhammad bin Yahya; ia mengambil dari Imam al-Ghazali; ia mengambil dari Imam al-Haramayn; ia mengambil dari ayahnya Abdullah al-Juwaini; ia mengambil dari Abu Bakar al-Qaffal al-Marwuziy; ia mengambil dari Abu Zayd al-Marwuziy; ia mengambil dari Ibnu Surayj; ia mengambil dari Abu Sa'id al-Anmathiy; ia mengambil dari Imam al-Muzaniy; ia mengambil dari Imam Syafi'i; ia mengambil dari Imam Malik; ia mengambil dari 700 ratus Syekh (di antaranya 300 ratus *tabi'un*); mereka mengambil dari para sahabat; para sahabat mengambil dari Nabi Saw. Lihat: Ja'far bin Abdussamad, *Himayah al-Ikhwān*, h. 1.

⁴⁵ Kitab-kitab besar dan populer yang dimaksud adalah *al-Umm* karya al-Syafi'i, *Mukhtashar al-Muzaniy* karya al-Muzaniy, *Niyabah al-Mathlab* karya Imam al-Haramayn, *al-Basith* dan *al-Wajiz* karya al-Ghazali, *al-Muharrar* karya al-Rafi'iy, *al-Minhaj* karya al-Nawawi, *Tuhfah al-Muhtaj* karya Ibnu Hajar, *Nihayah al-Muhtaj* karya al-Ramliyy, *Mughniy al-Muhtaj* karya al-Khatib Syarbini, *al-Minhaj* karya al-Mahalliy, *al-Manhaj* dan *Fath al-Wahhab* karya Zakariya al-Anshariy.

⁴⁶ Lihat Ja'far bin Abdussamad, *Himayah al-Ikhwān*, 3-5.

⁴⁷ Lihat Ja'far bin Abdussamad, *Himayah al-Ikhwān*, h. 7-32.

Mengangkat kedua tangan saat Qunut	Sunat	Bidah
Talkin Mayit	Sunat	Bertentangan dengan beberapa ayat Alquran
Aruh kematian	1. Bidah Haram mengadakan aruh jika dibiayai dari harta anak yatim atau harta yang digunakan untuk membayar hutang si mayit 2. Bidah makruh jika makanan yang dibiayai dari harta ahli waris yang baligh 3. Mendapat pahala jika diniatkan untuk menghindari celaan orang karena tidak melakukan acara aruh itu 4. Bidah yang tidak diharamkan jika acara aruh dibiayai oleh harta ahli waris sendiri (bukan bagian dari harta warisan), dan bacaan dan pahala memberi makan orang lain sebagai sedekah tetap sampai kepada si mayit.	Bidah Dhalalah
Hilah	Boleh melakukan hilah (membayar fidyah salat) dengan bertaklid pada mazhab Hanafi	Bidah Dhalalah
Ziarah kubur	Sunat berziarah kubur terutama kubur Nabi	Tidak disebutkan oleh penulis
Tawassul	Boleh bertawassul kepada Nabi Mu-hammad, para Nabi, para wali dan orang-orang salih baik ketika mereka hidup atau telah wafat, tanpa mengitakadkan bahwa mereka dapat memberikan bekas, manfaat ataupun mudarat	Tidak disebutkan oleh penulis

Dalam mengupas semua masalah khilafiyah itu, Jafar bin Abdussamad, penulis *Himayah al-Tughyan*, mengemukakan berbagai argumen yang diambil atau kutip dari kitab-kitab *mu'tamad* karya ulama besar dan berpengaruh di kalangan Syafi'iyah ditambah dengan karya ulama Hanafiyyah menurut versi kaum *tuba*.⁴⁸ Dengan cara ini, paling tidak, penulis risalah ini ingin menunjukkan bahwa tidak benar tuduhan yang menganggap semua tradisi amaliah keagamaan kaum *tuba* hanyalah bentuk amaliah yang mengada-ada (bidah) tanpa didasari dalil dan argumen yang kuat. Justru kaum mudalah menurutnya yang tidak teliti dan terlalu terburu-buru mengambil kesimpulan.

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

Simpulan

Gerakan pembaruan Islam telah melanda wilayah Kalimantan Selatan pada awal abad ke-20 sebagaimana wilayah lainnya di Nusantara. Penyebaran itu didukung oleh beberapa faktor, yaitu faktor pengaruh Timur Tengah (Haramain dan Mesir) melalui alumni Timur Tengah yang kembali ke Kalimantan Selatan, faktor para pedagang antarpulau, faktor majalah pembaruan, faktor para pedagang antarpulau, faktor majalah-majalah dan buku-buku pembaruan, faktor berkembangnya sejumlah organisasi keagamaan berhaluan pembaruan, dan faktor berdirinya sejumlah lembaga pendidikan Islam berhaluan pembaruan.

Meski berjasa menyebarkan ide-ide kemajuan umat dan reformisme, gerakan ini juga menimbulkan konflik pemikiran yang membelah masyarakat Banjar menjadi kubu kaum muda dan kubu kaum *tuba*. Gugatan kaum muda terhadap beberapa tradisi keagamaan kaum *Tuba* segera menimbulkan polemik pemikiran keagamaan. Ulama Banjar dari kalangan kaum *tuba* tidak bisa menerima sejumlah kritik kaum muda terhadap beberapa praktik keagamaan mereka segera menyusun bantahan baik secara lisan maupun tulisan. Salah satu tulisan ulama Banjar kaum *tuba* yang membantah kritik kaum muda adalah *Risalah Himayah al-Ikhwan 'an Wuqu' fi al-Dhalal wa al-Tughyan*. Risalah ini merupakan salah satu tulisan ulama Banjar paling awal yang menyerang kaum muda pada awal abad ke-20.

⁴⁸ Sedikitnya ada 26 kitab yang dijadikan rujukan atau paling tidak yang disebut oleh Ja'far bin Abdussamad dalam memperkuat argumennya, yaitu: *Intisbar al-I'tisham* (Muhammad 'Ali al-Malikiy), *Mizan al-Sya'raniy*, *al-Minhaj* (al-Nawawiy), *Mughniy al-Muhtaj* (al-Khatib), *Kasyf al-Ghummah* ('Abd al-Wahhab al-Sya'raniy), *Nihayah al-Muhtaj* (al-Ramliy), *Tuhfab al-Muhtaj* (Ibnu Hajar), *Madkhal* (Ibn al-Hajj), *al-Umm* (al-Syafi'iy), *Mukhtashar al-Mazaniy* (al-Mazaniy), *Fath al-Wahhab* (Zakariya al-Anshariy), *Syarh al-Minhaj* (al-Mahalliy), *Nihayah al-Zayn* (Muhammad Nawawiy), *I'anah al-Thalibin* (Sayyid Abi Bakriy), *Rawdhah* (Imam al-Nawawiy), *Tafsir Jalalayn*, *Tafsir Marah al-Labid* (Nawawiy al-Bantaniy), *Tafsir al-Wahidiy*, *Hasyiyah Fath al-Wahhab* (Sulayman al-Jamal), *Fatawa al-Kubra* (Ibnu Hajar), *Syarh al-Shudur* (al-Suyuthiy), *al-Qawl al-Mukhtashar* (Muhammad Shalih al-Kamal al-Hanafiy), *Risalah al-Wabbah al-Ilahiyyah* (Muhammad Mukhtar), *Hasyiyah Tuhfab al-Muhtaj* ('Abd al-Hamid al-Syarwaniy), *Syarh al-Bukhariy* (a-'Ayniy), dan *al-Durar al-Saniyyah fi al-Radd 'ala al-Wahhabiyyah* (Sayyid Ahmad Zayni Dahlan).

Daftar Pustaka

- Azra, Azyumardi, *Islam Nusantara: Jaringan Global dan Lokal*, Bandung: Mizan, 2002.
- , *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Akar Pembaruan Islam Indonesia (Edisi Revisi)*, (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2007).
- Basri, Abd. Muhith, “Haji Muhammad Khalid dan Perjuangannya (Sebuah Diskripsi Kehidupan Seorang Ulama),” Skripsi, Banjarmasin: Fakultas Ushuluddin, 1985.
- Burhanuddin, Jajat, *Ulama dan Kekuasaan: Pergumulan Elite Muslim dalam Sejarah Indonesia*, terj. Testriono, *et.al.*, Bandung: Mizan, 2012.
- Gaus AF., Ahmad, *Sang Pelintas Batas: Biografi Djohan Effendi*, Jakarta: Kompas dan ICRP, 2009.
- Hatta, Mawardy, “Pemikiran Keagamaan dalam Gerakan Muhammadiyah di Kecamatan Sungai Pandan Alabio,” Skripsi, Banjarmasin: Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari, 1982.
- Ideham, M. Suriansyah, *et. al.*, (eds.), *Sejarah Banjar*, Banjarmasin: Badan Penelitian dan Pengembangan Daerah Propinsi Kalimantan Selatan, 2007.
- Ja’far bin Abdussamad, *Himayah al-Ikhwān ‘an Wuqu’ fi al-Dhalal wa al-Tughyan*, (td).
- Maksum, M. Nur, dkk., *Musyawaratutthalibin: Historis, Perjuangan dan Pergulatan Pemikiran*, Banjarmasin: Antasari press, 2007.
- Mandan, Arief Mudatsir (ed), *Napak Tilas Idham Chalid: Tanggung Jawab Politik NU dalam Sejarah*, Jakarta: Pustaka Indoensia Satu, 2008.
- Rahmadi, *Jaringan Intelektual Ulama Banjar Abad XIX dan XX (Studi Proses, Pola dan Ekspansi Jaringan)*, Banjarmasin: Antasari Press, 2010.
- Rahmadi, dkk., “Dinamika Intelektual Islam di Kalimantan Selatan Studi Genealogi, Referensi dan Produk Pemikiran,” Laporan Penelitian, Banjarmasin: Pusat Penelitian IAIN Antasari, 2011.
- Saifuddin, Achmad Fedyani, *Konflik dan Integrasi Perbedaan Faham dalam Agama Islam*, Jakarta: Rajawali Pers, 1986.
- Syukur, M. Asywadie, *Pemikiran-pemikiran Syeh Muhammad Arsyad Al Banjari dalam Bidang Taubid dan Tasawuf*, Banjarmasin: COMDES Kalimantan, 2009.
- Wajidi, *Nasionalisme Indonesia: Di Kalimantan Selatan 1900-1942*, Banjarmasin: Pustaka Banua, 2007.
- Yunus, Mahmud, *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*, Jakarta: Hidakarya Agung, 1996.

DESKRIPSI KITAB SENJATA MUKMIN DAN RISALAH DOA

M. Adriani Yulizar dan Hamidi Ilhami

Dosen Fakultas Ushuluddin dan Humaniora dan Fakultas Tarbiyah
dan Keguruan IAIN Antasari Banjarmasin

Abstract

This article describes the work of K.H. Husin Qadri and K.H. Ja'far Sabran; two productive scholars who wrote many religious literatures related to monotheism, sharia, morals, deeds and prayers. K.H. Husin Kadri, a famous writer in his time, had a brilliant idea to write a book contained of collection of prayers al-Ma'sturat from Al-Quran and Hadith. Although he did not include the references of prayers and quotation used in his book, the Book of *Senjata Mukmin* was devoted to students community and Martapura residents who have understood, and memorized the verses or hadith in that book. K.H. Husin Kadri also included a material of monotheism which described the explanation of twenty characteristics. The Book of *Risalah Doa* was composed with model and format designed by the editors to make it different from other people's work, accompanied by interesting information quoted from credible sources. This book was completed with number of verses and chapters, the source of hadith's quotations and sayings of scholars from other books.

Kata kunci: K.H. Husin Qadri, K.H. Ja'far Sabran, Senjata Mukmin, dan Risalah Do'a.

Pendahuluan

Naskah (manuskrip), kitab, risalah, buku dan karya ilmiah lainnya dapat dianggap sebagai salah satu representasi dari berbagai sumber lokal yang paling otoritatif dan paling otentik dalam memberikan berbagai informasi sejarah pada masa tertentu. Naskah merupakan salah satu warisan budaya bangsa di antara berbagai artefak lainnya, yang kandungan isinya mencerminkan berbagai pemikiran, pengetahuan, kepercayaan adat istiadat, serta perilaku masyarakat masa lalu.

Masalah yang dihadapi dalam hal pernaskahan dan karya ilmiah yang dihadapi dewasa ini, sebetulnya adalah karena masih banyaknya naskah-naskah tersebut yang tersimpan di kalangan masyarakat sebagai milik pribadi. Menjadi masalah karena pada umumnya naskah-naskah yang kebanyakan ditulis pada sekitar abad 17 dan 18 tersebut terbuat dari kertas yang secara fisik tidak akan tahan lama. Sementara si

pemiliknya sendiri umumnya hanya mengandalkan pengetahuan tradisional untuk merawatnya, sehingga seringkali naskah yang dimilikinya itu saling bertumpuk dengan benda lain, sehingga kertasnya menjadi lapuk, robek dan akhirnya hilang pula pengetahuan yang tersimpan di dalamnya. Kalaupun terawat, umumnya hanya karena naskah-naskah tersebut dianggap sebagai benda keramat yang harus disimpan rapi, kendati isinya tidak pernah diketahui dan dimanfaatkan oleh khalayak umum.

Fenomena itu juga terjadi di Kalimantan Selatan yang menurut pengamatan Karel A. Steenbrink¹, bahwa daerah Banjarmasin (Kalimantan Selatan) selama ini belum mendapat perhatian bagi usaha pengkajian serta pengumpulan naskah lama. Padahal daerah ini pernah menjadi pusat studi Islam yang banyak melahirkan karya-karya keagamaan dan sastra, di samping daerah Palembang dan daerah Aceh.

Di antara tokoh besar yang pernah lahir di daerah ini antara lain Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari dengan karyanya yang monumental Kitab *Sabilal Muhtadin* dan 12 karya lainnya, Syekh Muhammad Nafis dengan karyanya *al-Durr al-Nafis*, Datu Abulung, Datu Sanggul, Muhammad Sarni, Rafi'i Hamdi, H. M. Laily Mansur, dan masih banyak tokoh lainnya di mana mereka mempunyai karya tulis masing-masing terutama di bidang tasawuf. Karya-karya tersebut sebagian sudah ada yang diterbitkan, sementara sebagian yang lain masih tersimpan pada keturunan penulisnya, kondisinya kemungkinan kurang terpelihara dengan baik.

Berbagai upaya untuk melestarikan dan memanfaatkan naskah-naskah tasawuf seperti telah dijelaskan di atas, tampak sangat mendesak untuk segera dilakukan. Hal ini setidaknya didasarkan pada dua hal, yaitu: *Pertama*, banyaknya data penting berkaitan dengan fenomena keagamaan yang terdapat dalam naskah-naskah tersebut, dan *kedua*, sudah semakin rapuhnya kondisi fisik naskah-naskah tersebut seiring dengan berjalannya waktu. Hal ini jika dibiarkan, akan mengakibatkan punahnya sebuah sumber penting yang merupakan kekayaan intelektual anak bangsa.

Kemungkinan punahnya naskah-naskah tersebut juga dapat terjadi akibat minimnya tingkat pemahaman masyarakat pemiliknya atas nilai-nilai luhur yang terdapat di dalamnya. Sekelompok masyarakat misalnya pernah dengan sengaja membakar sejumlah naskah, karena menganggap naskah-naskah tersebut hanyalah timbunan kertas usang berdebu yang mengganggu kebersihan rumah. Atau terbakar dengan tidak disengaja, sebagaimana terjadi di kampung Dalam Pagar Martapura Kabupaten Banjar Kalimantan Selatan, seiring dengan terjadinya kebakaran besar di kampung tersebut awal tahun 90-an.

Karya-karya ulama Banjar dan ulama nusantara pada umumnya menggunakan dengan aksara Arab, sehingga penguasaan atas aksara dan bahasa tersebut menjadi sangat signifikan. Sejauh ini, minimnya penguasaan para filolog - yang umumnya berlatar belakang pendidikan umum- terhadap bahasa Arab seringkali menjadi penghambat dilakukannya penelitian atas naskah-naskah keagamaan tersebut,

¹ Karel Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1985), h.5 Lihat juga Ahmadi Isa, *Ajaran Tasawuf Muhammad Nafis dalam Perbandingan*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001), h.12

sehingga tidak mengherankan jika naskah-naskah tersebut, khususnya yang berbahasa Arab sejauh ini lebih banyak “ditelantarkan”.

Di antara naskah-naskah tersebut seperti, K.H. Husin Kadri yang terlahir di Tunggulirang Martapura sebagai ulama yang banyak mengarang kitab, salah satu kitab beliau yang terkenal adalah “Senjata Mukmin” yang banyak dibaca dan diamalkan oleh masyarakat Kalimantan Selatan bahkan kawasan nusantara. Sedangkan K.H. Dja’far Sabran yang lahir di Amuntai juga diketahui cukup banyak menghasilkan tulisan-tulisan. Tulisan-tulisannya ada yang diterbitkan dalam bentuk buku-buku dan ada juga dalam bentuk artikel yang dimuat di berbagai majalah dan Koran. Ada beberapa buku yang telah terbit dan tersebar di kalangan masyarakat baik masyarakat yang berada di Kalimantan maupun di luar Kalimantan seperti di Pulau Jawa, bahkan ke manca Negara seperti Malaysia, Singapura, Brunai dan lain-lain, buku itu adalah “Risalah Doa”.

Berdasarkan latar belakang masalah di atas, maka masalah yang akan digali dalam penelitian ini akan difokuskan pada bagaimana biografi para ulama Banjar, bagaimana deskripsi naskah karya K.H. Husin Kadri dan K.H. Dja’far Sabran.

K.H. Husin Kaderi

K.H. Husin Kadri (1906-1966) bin Mufti K.H. Ahmad Zaini bin K.H. Abdurrahman al-Banjari di lahirkan pada tanggal 17 Ramadhan 1327 H/1906 M dari seorang ibu yang sholehah yang bernama Hj. Sanah putri Ni Angah putri Hamidah binti Mufti Jamaluddin Berdasarkan silsilah keluarga, KH. Husin Kadri mempunyai garis nasab yang sampai kepada ulama besar Kalimantan Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari. Garis keturunan itu bertemu dari pihak ibu, sebab Hj. Sanah binti Niangah binti Hamidah binti Mufti Jamaluddin bin Maulana Syekh H. Muhammad Arsyad Al-Banjari. Sedangkan dari pihak ayah, beliau juga berasal dari garis keturunan ulama ternama, sebab ayah beliau H. Ahmad Zaini adalah anak dari H. Abdurrahman bin H. Zainuddin. Selanjutnya H. Zainuddin adalah putra dari H. Abdusamad, dan H. Abdusamad adalah anak Abdullah Al-Banjari, yang juga dari keluarga terhormat lantaran ilmu agama yang mereka miliki dan yang amalkan dalam kehidupan sehari-hari.

Sejak kecil beliau selalu dalam pengasuhan dan pendidikan ayahnya Mufti K.H. Ahmad Zaini dan kakeknya yang bernama K.H. Abdurrahman (Guru Adu Tunggul Irang) bin K.H. Zainuddin al-Banjari.

Guru beliau yang utama sekali dalam bidang ilmu adalah kakeknya sendiri yaitu K.H. Abdurrahman (guru Adu) yang setiap malam sebelum kakeknya mengaji kepada gurunya K.H. Said Wali al-Banjari sehingga ia dapat menguasai berbagai ilmu pengetahuan Agama.

Selain itu beliau juga belajar kepada K.H. Kasyful Anwar al-Banjari dikampung Melayu Martapura, kemudian beliau disuruh belajar oleh kakeknya K.H. Abdurrahman untuk belajar secara khusus tentang Wafaq kepada K.H. Zainal Ilmi di kampung dalam pagar Martapura.

Kitab Senjata Mukmin sejak pertama kali ditulis menggunakan huruf Arab Melayu. Hal ini dimaksudkan supaya dapat menjangkau para pembaca/pemakai (khususnya warga Banjar) maupun penggunaanya yang lebih banyak, sebab tidak mustahil ada di antara pembaca yang cuma bisa membaca salah satu dari dua huruf yang digunakan tersebut.

Bahasa Indonesia yang digunakan pengarang dalam *Kitab Senjata Mukmin* sebetulnya bukan Bahasa Indonesia resmi, dalam arti yang baik dan benar sebagaimana lazimnya, melainkan masih ada pengaruh Bahasa Melayu, atau terjemahan Bahasa Arab yang terikat dengan Ilmu Nahwu dan Saraf sebagaimana biasa di gunakan santri di pondok pesantren. Contohnya, dalam kitab ini banyak ditemukan kata-kata: “akan dia, garing, bermula, pembungkam, tulak, dudi” yang Selain itu kata “daripadanya” cukup banyak dijumpai, baik yang diletakkan di tengah ataupun di akhir kalimat.

Teknik memaparkan uraian atau dalam menjelaskan sesuatu, mempergunakan kalimat-kalimat pendek, singkat, dan langsung pada pokok persoalan. Gaya bahasanya yang sederhana, malah terkesan bersahaja, tidak bertele-tele dan menggunakan ungkapan-ungkapan yang lazim dipakai, sesuai dengan cara berkomunikasi bagi masyarakat menengah ke bawah, khususnya yang hidup di tahun 1960-an ketika kitab itu disusun.

Kitab Senjata Mukmin ini berukuran P 21 cm x L 14 cm, dengan tebal 1 cm, menggunakan kertas buram, cover muka menggunakan kertas krongkot, menggunakan tulisan tangan. Selain cover muka dan belakang jumlah halaman kitab ini sebanyak 156 halaman, disertai 1 halaman memuat photo K.H. Badaruddin dan K.H. Husin Kadri.

Isi *Kitab Senjata Mukmin* secara keseluruhan tidak disistematikakan secara khusus ke dalam beberapa bab atau sub bab. Walaupun demikian isinya tetap dibagi menjadi beberapa bagian yang membedakan tema-tema yang dibicarakan. Bagian-bagian itu diberi semacam judul dan ditulis agak lebih besar serta cetak tebal kemudian diberi garis samping kanan dan kiri judul. Secara keseluruhan bagian-bagian itu terdiri dari 72 macam.

Daftar Isi kitab ini terletak di akhir halaman, lengkap dengan nomor, isi dan halaman. Adapun daftar isi kitab ini adalah:

No	Isinya “Senjata Mukmin”	Halaman
1	Muqaddimah	1
2	Hizb An-Nashr wal Al-Fath	3
3	Ayat Tiga Puluh Tiga	10
4	Ayat Lima belas	15
5	Ayat Tujuh	17
6	Ayat lima	19
7	Ayat satu	22
8	Ayat Seribu Dinar	23

9	Ayat Syifa	24
10	Ayat Al-Hafz	25
11	Ayat Al-Khams	27
12	Ayat-ayat dan Do'a	28
13	Isim Khafi	29
14	Kalimat Pembungkam	32
15	Kalimat Ditunaikan Hajat	32
16	Asmaul Husna	33
17	Asmaul Husna serta Do'anya	35
18	Khasiat Asmaul Husna	37-90
19	Faidah Bismillah Ar-Rahman Ar-Rahim	90
20	Khasiat Tasbih Nabi Yunus As	91
21	Khasiat Surah Al-Fath	92
22	Khasiat Surah Al-Kaustar	92
23	Wirid Sembahyang Jum'at	93
24	Dua Bait Syair dibaca hari Jum'at	94
25	Do'a 'Irak bin Malik waktu kembali sembahyang Jum'at	94
26	Bacaan ketika sakit (Garing)	95
27	Bacaan Ketika Takut	96
28	Bacaan ketika payah pekerjaan	96
29	Do'a penerang hati	97
30	Do'a ketika sakit hati	97
31	Do'a ketika dapat musibah	98
32	Do'a supaya terbayar hutang	99
33	Do'a memudahkan ampunan bagi ibu bapa	99
34	Do'a dinamakan penghulu istighfar	100
35	Doa zikir 70.000	101
36	Do'a membaca Surah Al-Ikhlash 100.000	103
37	Doa membawa Shalawat kamilah 4444	104
38	Lafaz Niat Membahyang Hajat Beserta do'anya	105
39	Amalan murah rezeki	106
40	Do'a Nishfu Sya'ban dan Kaifiyat membacanya	107
41	Do'a sembahyang taraweh	112

42	Bacaan Kemudian daripada sembahyang witr	116
43	Amalan menjadi kaya	118
44	Amalan panjang umur dan pemeliharaan diri	119
45	Amalan panjang umur dan murah rezeki	121
46	Kalimat-kalimat supaya lepas dari haru hara qiyamat	122
47	Bacaan malaikat hamlatul 'arsy As	123
48	Amalan dibaca pagi dan sore hari	124
49	Do'a Akhir Tahun	125
50	Do'a Awal Tahun	125
51	Bacaan Pada awal hari Bulan Muharram	126
52	Bacaan pada hari Asyura	127
53	Istighfar Bulan Rajab	128
54	Tasbih bulan Rajab	129
55	Do'a pada tanggal 27 Rajab	130
56	Bacaan pada akhir jum'at bulan rajab	130
57	Bacaan pada pagi-pagi hari Raya	131
58	Wirid dibaca pada Pagi-pagi	131
59	Wirid Sembahyang	133
60	Wirid Imam Ghazali	138
61	Do'a 'Ashim bin Ishak	139
62	Do'a Ja'far Ash-Shadiq	140
63	Do'a Sayyidina Abi Ad-Darda'	142
64	Do'a Al-Jalalah Lil Jailany	144
65	Do'a mujarrab ketika kesusahan	145
66	Do'a Nabi Adam As	146
67	Do'a Nabi Daud dan nabi Sulaiman As	147
68	Do'a Nabi khidr As dibaca pagi dan sore	147
69	Do'a Nabi khidr As dibaca ketika sakit	149
70	Do'a Nabi Muhammad Saw dibaca selesai sembahyang Ashr	149
71	Shalawat yang Mujarrab	150
72	Shalawat dibaca tiap-tiap malam	150
73	Shalat dibaca tiap-tiap lepas sembahyang maghrib	151
74	Khatimah	151

Kitab *Senjata Mukmin* karya H. Husin Kadri ini dicetak dan diterbitkan pada tahun 1960-an merupakan sebuah karya tulis yang dapat dibilang “luar biasa”, kitab ini ditulis beliau dengan tulis tangan beliau sendiri.

Kitab *Senjata Mukmin* yang peneliti deskripsikan dicetak pada tahun 1391 H/1971 M disusun oleh Al-Hajj Husin Kadri Martapura, hak mencetak dipegang oleh penyusun. Diterbitkan oleh Toko Buku/Kitab H. Saberan Sanu Jl. Pasar Sukarame 34 Kotakpos 195 Banjarmasin (Kalimantan Selatan).

Halaman cover kitab ini tertulis di bagian atas ayat Al-Qur’an yang berbunyi : وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ : kemudian tertulis judul kitab *Senjata Mukmin* dengan menggunakan bahasa Arab Melayu, dengan sedikit menerangkan isi buku ini:

“termuat di dalamnya: Ayat-ayat yang besar fadhilahnya, yang penting diamalkan, do’a-do’a dan kalimat-kalimat yang mujarrab dan isim-isim yang mengandung khasiyah yang besar faidahnya perlu dipunyai dan diamalkan zaman sekarang oleh kaum muslimin dan muslimat” disusun oleh Al-Hajj Husin Kadri Martapura, cetakan keenam : 1391 H/1971 M hak mencetak dipegang oleh penyusunnya.

Terdapat gambar penulis kitab *Senjata Mukmin* di belakang cover tertuliskan Alm. H. Husin Kadri Martapura Pengarang Kitab “*Senjata Mukmin*”.

Pada halaman pertama berisi kata pengantar yang berisi: Pujian kepada Allah SWT dan Shalawat kepada Nabi Muhammad Saw, (sesudah itu) *“Maka inilah risalah yang bernama “Senjata Mukmin” cetakan keempat, termuat di dalamnya: Ayat-ayat yang besar fadhilahnya, yang penting diamalkan, do’a-do’a dan kalimat-kalimat (bacaan) yang mujarrab dan isim-isim (Asma’ul Husna) yang mengandung khasiyah yang besar faidahnya perlu dipunyai dan diamalkan zaman sekarang oleh kaum muslimin dan muslimat”*

Dan di dalam cetakan yang keempat ini saya tambah dari cetakan yang dahulu beberapa amalan-amalan, bacaan-bacaan dan do’a-do’a yang sangat dihajatkan semoga dengan demikian tepat risalah ini dengan namanya “Senjata Mukmin” tersebut di dalam hadis الدعاء سلاح المؤمن yang artinya: Do’a itu adalah senjata mukmin.

Martapura, tanggal 3 Rabiul Stani Tahun 1370 H, terulang cetakan keempat ini tanggal 1 Ramadhan 1381 H. Al-Hajj Husain Kadri. Kitab ini ditulis di Menara Qudus Indonesia oleh Mukhtar Sya’rani sebagai juru tulisnya.

Halaman cover belakang pada bagian atas tertulis ayat al-Qur’an :

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

Berlatar belakang bangunan qubah makam K.H. Husin Kadri, bertuliskan : Qubba Asy-Syaikh Al-‘Alim Al-Hajj Husin Kadri dan ayahnya Asy-Syaikh Al-‘Alim Al-Hajj Ahmad Zaini dan kakeknya Asy-Syaikh Al-‘Alim Al-‘Allamah Al-Hajj Abdurrahman Tunggulirang Martapura.

Di balik halaman belakang tertera gambar saudara kandung K.H. Husin Kadri yaitu K.H. Badaruddin bin H. A. Zaini selaku pemegang hak cetak kitab *Senjata Mukmin*, di halaman sebelahnya tertera nama-nama took buku dan penerbit yang bias dipesan:

- a. Toko Buku Assegaff, Jl. Panggung 136 Surabaya Cabang PT. Alma'arif Jl. Panggung 97 Surabaya Toko Balai Buku Jl. Panggung 151-153 Surabaya
- b. Penerbit "Islamiyah" Jl. Sutomo P. 329 medan
- c. Toko Buku "Sumber" Jl. Pasar No. 45 Amuntai
- d. Toko Kitab "Indra" Pasar Pagi-Samarinda
- e. Toko Buku "Qordova" Pasar Batuah Martapura

Deskripsi Kitab Senjata Mukmin

Pemikiran K.H. Husin Kadri dapat dilihat dari berbagai karangan yang beliau karang, kitab yang sangat terkenal dan menjadi pegangan masyarakat Banjar adalah Risalah Haji dan Umrah, Senjata Mu'min dan kitab Nurul Hikmah.

K.H. Husin Kadri dalam mengarang Kitab Senjata Mukmin bisa disebut sebuah karangan yang luar biasa, sebab beliau menyampaikan berbagai amalan/do'a/ayat-ayat Al-Qur'an yang juga merupakan ayat-ayat Syifa, ayat penyejuk dan amalan-amalan yang diajarkan oleh Rasulullah, bahkan beliau mampu menjelaskan fadhilat-fadhilat dari amalan tersebut. Sama seperti karangan beliau Kitab atau Risalah Haji dan Umrah diterbitkan pada tahun 1960-an merupakan sebuah karya tulis yang dapat dibilang "luar biasa", sebab pada saat itu penulisnya sendiri belum pernah menunaikan ibadah haji. Ini menunjukkan betapa ilmu yang dimiliki beliau dalam masalah tersebut. Bagaimanapun juga untuk menulis sebuah kitab atau buku tentu dibutuhkan penguasaan tentang apa yang ditulis itu sendiri.

Kitab Senjata mukmin berisikan ayat-ayat Al-Qur'an, shalawat, doa, wirid, asmaul husna, bacaan-bacaan/zikir, amalan-amalan. Dalam menjelaskan fadhilat ayat atau bacaan terkadang beliau mencantumkan pendapat ulama terdahulu seperti Ka'bu al-Akhbar RA, sebahagian orang-orang khawas, do'a Irak bin Malik, do'a 'Ashim bin Ishak, do'a Ja'far Ash-Shadiq, Abu darda dan Jailany dan lain-lain.

Tidak terdapat keterangan surah dan ayat ketika beliau mengemukakan bacaan-bacaan Al-Qur'an dengan fadilatnya. Boleh jadi amalan/doa yang beliau cantumkan dalam Kitab Senjata Mukmin, tanpa menyebutkan surah dan nomor ayat, namun di kalangan masyarakat bacaan tersebut sangat pameliar di kalangan masyarakat, seperti beliau menyebutkan Seribu Dinar.

Dalam *Kitab Senjata Mukmin* ini tidak ditemukan penyebutan sumber referensi penulisan atau daftar keputakaannya.. Dalam hal ini apakah berupa kitab suci Alquran, kitab-kitab hadits, perkataan sahabat, ulama dan lain-lainnya.

K.H. Husin Kadri dalam menerangkan amalan atau bacaan terlebih dahulu beliau mengungkapkan fadhilat-fadhilat amalan tersebut, berbeda dengan Buku Risalah Do'a yang dikarang oleh K.H. Dja'far Sabran, beliau menjelaskan tata cara dan kapan membaca serta fadhilat bacaan setelah amalan/bacaan itu disebutkan dalam bentuk keterangan.

Ada beberapa kategori isi kitab Senjata Mukmin, di antaranya

- 1) Bacaan Hizb An-Nasr dan Al-Fath (An-Nasr dan Al-Fath berupa kumpulan ayat-ayat tentang doa untuk kesuksesan, keberuntungan, dibukakan rezeki, dipelihara diri selamat dunia akhirat, terhindar dari

kemudharatan dan godaan jin dan manusia, dihilangkan kesusahan, ketamakan, kefakiran. dijadiakan sabar dan tahan ujian. Bacaan-bacaan ayat tersebut didahului dengan membaca shalawat tujuh. Pada hizb ini penulis buku menjelaskan tentang fadilat/keutamaan hizb ini:

“Barangsiapa mengamalkan membacanya Insya Allah ditolong ia atas segala seteru, dimudahkan mencapai segala yang dituntut, dilepaskan daripada segala kesusahan, dibukakan pintu rezeki dan penyantun kebajikan dan diberikan kepadanya ganjaran yang besar di negeri akhirat, dan jika membaca hizb An-Nasr dan Al-Fath itu pada malam Jum’at maka lebih dahulu hendaklah dibaca shalawat tujuh macam”.

1) Ayat-ayat Al-Qur’an

K.H. Husin Kadri, dalam kitab beliau sering kali mengemukakan beberapa ayat yang berkenaan dengan penentraman hati, penyejuk jiwa dan penerang hati, di dalam al-Quran terdapat enam ayat yang menyentuh penggunaan perkataan yang membawa makna kesembuhan, penyakit yang sudah berat, diobati dengan berbagai cara perobatan, tetapi tidak juga sembuh.

Ulama-ulama terdahulu telah banyak membicarakan tentang ayat-ayat syifa dalam beberapa buah buku yang terkenal antaranya: *At-Tibbu ‘n-Nabarwi*, *At-Tibb wa ‘r-Rahmah*, *Zadu ‘l Ma’ad fi Hadyi Khairi ‘l-Ibad* dan lain-lain lagi. Ayat yang sering beliau kutip dalam beberapa amalan dan doa, itu dikenali sebagai “*Ayat Ash-Syifa’*”.

- | | | |
|------------------|---|----|
| 1. At-Taubah | : | 14 |
| 2. Yunus | : | 57 |
| 3. Al-Nahl | : | 69 |
| 4. Al-Israa’ | : | 82 |
| 5. Asy-Syu’araa’ | : | 80 |
| 6. Fushilat | : | 44 |

Ibnu Majah menyebutkan tentang berobat pada Madu dan Al-Qur’an, sebagai mana disebutkan dalam Sunan Ibnu Majah kitab Ath-Thib, Rasulullah bersabda:

حدثنا علي بن سلمة، حدثنا زيد بن الحباب، حدثنا سفيان عن أبي إسحاق عى أبي الأحوص عن عبد الله قال:
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: عليكم بالشفائين: العسل والقرآن.

K.H. Husin Kadri memberikan alternatif penyembuhan batin dengan bacaan-bacaan ayat Al-Qur’an dan merupakan penawar ampuh. Bahwa Allah sendiri menyebutkan dengan berzikir akan menentramkan jiwa.

الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ

a) Ayat 33 dan Fadhillatnya

Ayat 33 ini juga dikenali sebagai ayat manzil, yang dimaksudkan ayat 33 ini adalah 33 ayat-ayat terpilih daripada Al-Quran Al-Karim.

Menurut K.H. Husin Kadri: *“barang siapa membaca akan dia pada siang hari atau malam, adalah dia di dalam aman sentosa pada hari atau malam itu, terpelihara dirinya dari segala kebinasaan dan terpelihara hartanya dari pada pencuri, perampok dan sebagainya, insya Allah Ta’ala”*

Adapun ayat 33 menurut versi K.H. Husin Kadri adalah:

- 1) Al-Fatihah (Dibaca sebelum memulai bacaan ayat-ayat)
 - 2) Al-Baqarah ayat 1-5
 - 3) Al-Baqarah ayat 255-257
 - 4) Al-Baqarah ayat 284-286
 - 5) Al-A’raf ayat 54-56
 - 6) Al-Israk ayat 110-111
 - 7) As-Saffat ayat 1-11
 - 8) Ar-Rahman ayat 33-35
 - 9) Al-Hasyr ayat 21-24
 - 10) Al-Jinn ayat 3-4
- b) Ayat Lima Belas dan Fadilatnya

Menurut K.H. Husin Kadri: *“Barangsiapa membaca akan dia waktu ketakutan, niscaya Allah amankan akan dia, atau ketika menuntut sesuatu hajat niscaya ditunaikan hajatnya dengan izin Allah, atau waktu tulaq musafir niscaya Allah kembalikan akan dia kepada negerinya tidak mati ia sebelum kembali ke negerinya, wal hasil ayat ini dibaca untuk memelihara ruh dan harta daripada jin dan manusia dan binatang-binatang buas”*

terdiri atas :

- 1) Ali Imran :1-2 dan 18
- 2) Al-An’am : 95
- 3) Ar-Ra’d : 31
- 4) Yasin : 82
- 5) Al-Fatihah : 2
- 6) Qaf : 15
- 7) Al-Hadid : 4 dan 25
- 8) At-Taghabun : 13
- 9) Ath-Thalaq : 3
- 10) Al-Jinn : 28
- 11) Al-Muzzammil : 9
- 12) An-Naba : 38
- 13) Abasa : 18-19
- 14) At-Takwir : 20
- 15) Al-Buruj : 20-22

c) Ayat Seribu Dinar

Berkata K.H. Husin Kadri : *Barangsiapa mengamalkan membacanya tiap-tiap lepas sembahyang lima waktu niscaya Allah murahkan rezekinya dan Ia capaikan baginya kemuliaan dunia akhirat*” Bunyi ayatnya adalah:

وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ وَمَنْ يَتَّوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا

Yang bermaksud: “..Dan sesiapa yang bertakwa kepada Allah (dengan mengerjakan suruhanNya dan meninggalkan laranganNya), nescaya Allah akan mengadakan baginya jalan keluar (dari segala perkara yang menyusahkannya), (2) Serta memberinya rezeki dari jalan yang tidak terlintas di hatinya dan (Ingatlah), sesiapa berserah diri bulat-bulat kepada Allah, maka Allah cukuplah baginya (untuk menolong dan menyelamatkannya). Sesungguhnya Allah tetap melakukan segala perkara yang dikehendakiNya. Allah telahpun menentukan kadar dan masa bagi berlakunya tiap-tiap sesuatu.” (Surah At Talaq Ayat 2-3)
Ayat di atas dibaca sebanyak tiga kali dan diikuti dengan 3 kali bacaan:

يا مسبب الأسباب سبب

Kelebihan Ayat Seribu Dinar

Ayat seribu dinar ialah satu ayat yang sangat masyhur di kalangan ulama untuk sentiasa mengingatkan Allah SWT. Ia adalah amalan yang dilakukan sebagai pendinding diri, pemurah rezeki, zikrullah yang sangat baik.

Untuk menjadikan ayat-ayat ini sebagai pendinding dari segala kejahatan, penolong saat kesusahan dan pemacu ingatan pada kebesaran Allah SWT, Ayat seribu dinar ini dijadikan penawar ketika merawat penyakit lahir dan batin dengan izin Allah SWT. Walaupun terdapat ayat-ayat khusus untuk merawat penyakit tertentu tetapi ayat seribu dinar juga dibacakan untuk merawat apa jua penyakit dengan syarat ayat ini harus dibaca langsung dari hati. Ini kerana ayat seribu dinar ialah bahagian dari ayat suci al Quran, dan Al-Qur’an sendiri sebagai As Syifa’.

وَنُنزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَرْيَدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا

Terdapat banyak fadilat apabila diamalkan, yang terutama ialah:

1. Dibaca apabila dalam kesusahan dan mengharapakan bantuan serta kekuatan dari Allah SWT.
2. Dibaca apabila telah atau ingin membuat satu keputusan dalam keadaan bertawakkal kepada Allah SWT terhadap apa jua timbal balik dari keputusan yang dibuat.
3. Menghilangkan keresahan apabila dibaca dalam keadaan gusar dan resah.
4. Dibaca apabila berada diatas kenderaan sebaiknya sehingga tiba di destinasi atau sebanyak yang mampu.

5. Dimurahkan rezeki apabila berada dalam keadaan kesusahan dan diberikan petunjuk serta jalan keluar dengan tidak disangka-sangka.
6. Terlindung dari bala bencana di darat dan di laut.

Menurut banyak riwayat, sebab ayat seribu dinar diturunkan Allah adalah kerana peristiwa berkaitan seorang sahabat bernama Auf bin Malik al-Asya'î yang mempunyai anak lelaki ditawan kaum Musyrikin.

Beliau mengadu perkara itu kepada Rasulullah SAW dan Baginda meminta Auf supaya bersabar sambil bersabda kepadanya yang bermaksud: "Sesungguhnya Allah akan memberi jalan keluar kepadamu."

Ternyata tidak lama selepas itu anaknya dilepaskan daripada tawanan pihak musuh dan dalam perjalanan ia terserempak seekor kambing kepunyaan musuh lalu dibawanya kambing itu kepada ayahnya.

Kemudian turunlah ayat yang bermaksud: "Siapa yang bertakwa kepada Allah, Dia menjadikan baginya jalan keluar dan memberinya rezeki dari jalan yang tidak disangka-sangka dan tidak terfikir sebelumnya." (Hadis riwayat Ibnu Jarir)

2) Bacaan Ayat-ayat dan Doa.

Tentang bacaan dan doa K.H. Husin Kadri menampilkan beberapa ayat dan do'a-do'a yang digabungkan menjadi satu seperti pada "Isim Khafi" beliau berkata: *Dibaca untuk pembungkam lidah orang jabat dan untuk menghadap raja-raja dan untuk menarik hati orang yang benci atau murka menjadi kasih sayang dan untuk minta tunaikan hajat wal hasil untuk pemeliharaan daripada tiap-tiap kejahatan dan menjadi hebat*” Adapun bacaan pembungkam dibaca ketika masuk atas orang yang ditakuti kejahatannya:

رَبِّ أَدْخِلْنِي مُدْخَلَ صِدْقٍ وَأَخْرِجْنِي مُخْرَجَ صِدْقٍ وَاجْعَلْ لِي مِنْ لَدُنْكَ سُلْطَانًا نَصِيرًا
 الْيَوْمَ نَخْتُمُ عَلَىٰ أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ
 صُمْ بِكُمْ عُمِّي فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ
 فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ
 فَهُمْ لَا يَتَكَلَّمُونَ

Disampaikan oleh ‘Abdullah bin ‘Abbas bahawa Rasulullah SAW bersabda: “‘Ain itu benar adanya. Seandainya ada sesuatu yang dapat mendahului takdir, tentu akan didahului oleh ‘ain. Apabila kalian diminta untuk mandi, maka mandilah.” (HR. Muslim).

Ain ialah: Pandangan pada sesuatu dengan perasaan kagum, dicampur dengan rasa hasad, yang menyebabkan terjadi kemudaratan terhadap yang dilihat itu, dalam hadis Musnad Ahmad “Al-Ain adalah benar yang didatangkan oleh syaitan, dan oleh kehasadan anak Adam”.

Dimulakan dengan membaca:

أَعُوذُ بِكَلِمَاتِ اللَّهِ التَّامَّةِ مِنْ كُلِّ غَدُوٍّ وَهَامَّةٍ وَمِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ وَ عَيْنٍ لَآمِيَةٍ

3) Asmaullah al-Husna berserta do'anya

Berkata K.H. Husin Kadri: *“Tersebutlah dalam hadis, bahwasanya bagi Allah Azza wa Jalla Sembilan puluh Sembilan nama, barangsiapa yang hafal akan dia masuk surga”*

Adapun khasiat Asmaullah Al-Husna: *Ismu adz-Dzat (Allah) maknanya: yang mengeluarkan akan sekalian sesuatu dari tiada kepada ada, Khasiatnya barangsiapa berzikir dengannya seperti dikatanya “Ya Allah” tiap-tiap hari sebanyak 5000 kali, insyaallah dating kepadanya rezki daripada tiap-tiap pihak dan barangsiapa berzikir dengannya tiap-tiap lepas sembahyang fardhu 66 kali sampai 66 hari insyallah jadi baginya sebutan yang besar dan kebaikan yang banyak pada pada alim alawi dan sulfa dan lebih baik pula diamalkan terus tiap-tiap hari. Dan barangsiapa berzikir dengan dia dengan lafaz Ya Allah Ya Huwa tiap-tiap hari 1000 kali, insyallah diberi kesempurnaan yakin. Dan barangsiapa berzikir dengan lafaz Ya Allah Ya huwa hari jum'at sebelum sembahyang Jum'at dengan suci daripada hadas dan najis dan hadir hati 100 kali insyallah dimudahkan baginya segala yang dituntutnya”.*

Asmaul husna sangat besar dan sangat banyak hasiat dan fadlilahnya. nabi muhammad saw bersabda:

إن لله تسعة وتسعين إسما من أحصاها دخل الجنة

Keterangan keterangan yang lain mengenai asmaul husna sangatlah banyak, terutama bisa anda lihat dikitab syamsul ma'arif. Allah swt juga berfirman di surat al A'raf ayat 180:

ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها

4) Faidah Bismillahir Rahmanir Rahim

Berkata K.H. Husin Kadri: *“Barangsiapa membaca basmallah ketika hendak tidur 21 kali Insya Allah aman sentosa pada malam itu daripada syaithan dan daripada mati terkejut dan daripada pencuri. Barangsiapa membaca basmallah sebanyak hitungan huruf dengan hisab 786 kali tiap hari sampai 7 hari berturut-turut atas niat apa juga yang diniatkan mendatangkan kebaikan atau menolak kejahatan, insyallah basil apa yang diniatkannya itu atau niat melakukan mata benda dagangan, maka bahwasanya ia akan kalu dengan izin Allah”.*

5) Keutamaan tasbih Nabi Yunus:

Berkata K.H. Husin Kadri: *“Barangsiapa membaca akan dia pada malam nisfu sya'ban 2375 kali, insyallah selamat dan aman sentosa ia dalam setahun itu daripada bala bencana dan kesusahan sampai nisfu sya'ban dudi (intaha)”* Adapun tasbih Nabi Nuh sebagai berikut:

لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ

6) Dua Bait Syair Dibaca Hari Jum'at

Telah berkata Asy-Syaikh Abdul Wahhab Asy-Sya'rani Rahimahullah Ta'ala: *Barangsiapa mengekali membaca dua bait syair ini tiap hari jum'at 5 kali, niscaya dimatikan ia atas agama Islam dengan tiada syak*".

الهي لست للفردوس اهلا * ولا اقوى على نار الجحيم
فهب لي توبة واغفر ذنوبي * فإنك غافر الذنب العظيم

7) Tentang Wirid-wirid yang dibaca setelah Sembahyang

Imam Ghazali Berkata: *"Tidak Hasil bagiku terbuka segala kebaikan dan keberkatan dengan mengamalkan segala wirid ini:*

1000 x	يا الله :	هاري جمعة
1000 x	لا إله إلا الله :	هاري سبت
1000 x	يا حي يا قيوم :	هاري أحد
1000 x	لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم :	هاري الإثنين
1000 x	اللهم صل على سيدنا محمد النبي الأمي وعلى آله وصحبه وسلم :	هاري ثلاثا
1000 x	أستغفر الله العظيم :	هاري أربع
1000 x	سبحان الله العظيم وبحمده :	هاري خميس

8) Khatimah

Di akhir kitab ini K.H. Husin Kadri berkata: *"Sampai di sini telah tamat risalah ini, sekali lagi saya do'akan semoga Allah jadikan risalah ini besar manfaatnya bagi kita kaum muslimin dan muslimat dan dengan ini saya berikan Ijazah bagi saudara-saudara kaum muslimin dan muslimat yang telah memiliki risalah ini untuk mengamalkan isinya. Dan dengan kitab ini, izin dan ijazah kepada mereka kuwasiatkan dengan selalu bertaqwa kepada Allah yang maha agung dan tidak lupa mendo'akan daku"*.

K.H. Dja'far Sabran

Dia lahir di Desa Paliwara Kota Amuntai Kecamatan Amuntai Tengah Kabupaten Hulu Sungai Utara (HSU) Kalimantan Selatan tahun 1324 H / 1920 M. Pada pada tanggal 11 Zulqaidah 1410 H / 2 Juni 1990 M dalam umur kurang lebih 60 tahun beliau wafatnya di Kota Samarinda.

Dimakamkan di samping Mesjid Raya Darus Salam di Tengah Kota Samarinda. Dengan nama orang tua beliau adalah ayah Haji Sabran dan nama Ibu adalah Hajjah Rahmah.

K.H. Dja'far Sabran adalah merupakan anak yang kedua dari delapan orang bersaudara, yaitu pertama H. Anwar Sabran Aim, yang kedua beliau sendiri K.H. Dja'far Sabran, ketiga H.Ali Sabran (beliau masih hidup dan berada di Amuntai. HSU), keempat Hj. Aliyah Sabran (Beliau masih hidup dan bertempat tinggal di Banjarmasin), kelima Abu Bakar Sabran Aim (meninggal sewaktu masih kecil), keenam Umar Sabran Aim (meninggal sewaktu kecil), ketujuh Hj. Sarah Sabran (beliau masih hidup dan bertempat tinggal di kota "Amuntai) dan yang terakhir saudara beliau adalah H. Mukhtar Sabran Aim (meninggal sekitar bulan Juni 2002 di Samarinda).

Sekitar tahun 1939 M, K.H. Dja'far Sabran menikah dengan seorang perempuan yang bernama Hj. Arfah (Beliau masih hidup dan bertempat tinggal kota Samarinda), dari perkawinan beliau dikaruniai enam orang anak, dua orang laki-laki dan empat orang perempuan yaitu : yang pertama Hj. Partiyah (sebagai Guru SDN), yang kedua Mawardi dan ketiga Drs. H. Farid Wajidi (Kabag Bimbagais pada Kanwil Depag Prop. Kaltim), keempat Dra.Hj.Siti Faridah (Guru MAN Samarinda), Kelima Dra. Hj. Siti Aminah, M.Ag (Guru MAN Samarinda) dan yang terakhir adalah Hj. Siti Patimah. Dan beliau (K.H.Dja'far Sabran) dikaruniai beberapa orang cucu, hingga akhir hayatnya beliau hidup tenang bersama keluarga, anak-anak dan cucu-cucu beliau.

Riwayat pendidikan formal. Pada tahun 1927 memasuki Vervolgschool sampai dengan tahun 1931 dengan gurunya Mohammad Nashir. Dalam masa tahun 1931 sampai dengan tahun 1939 memasuki pendidikan Agama di Arabischool (kemudian dijadikan Madrasah Rasyidiyah) di Pakapuran Amuntai dengan perincian 3 tahun pada Ibtidaiyah, 3 tahun Tsanawiyah dan 2 tahun pada madrasah Aliyaha. Kemudian melanjutkan kembali pendidikan agama dengan mengambil jurusan Kulliyatul Mu'atimin di Pondok Modern Gontor Ponorogo pada tahun 1939 dan memperoleh syahadah (Ijazah Tamat Belajar) pada tahun 1942. Dengan teman-teman beliau pada saat itu seperti Idham Khalid dan Ahmad Yusuf, setelah tamat kembali lagi ke Amuntai.

Adapun riwayat pendidikan non Formal (mengikuti pengajian yang ada di masyarakat yang waktunya diluar dari jadwal pendidikan formal) yang bermasa sekitar tahun 1931 sampai dengan 1939 yaitu tercatat ada beberapa orang guru diantaranya :

1. Tuan Guru Mualim H. Khalid di Tangga Ulin Amuntai yaitu dengan pengajian belajaran Ilmu tasawuf.
2. Tuan Guru Mualim H.Abdur Rasyid di Pakapuran Amuntai yaitu dengan pengajian belajaran bahasa Arab dan ilmu-ilmu keislaman lainnya.
3. Tuan Guru Mualim H. Zuhri di Tangga Ulin Amuntai dengan pengajian belajaran Bahasa Arab dan ilmu-ilmu ke Islaman.
4. Tuan Guru Mualim H.Arsyad di Tangga Ulin Amuntai dengan pengajian belajaran Ilmu Fiqh (Hukum-hukum Islam)
5. Tuan Guru Mualim H. Asy'ari di Tangga Ulin Amuntai dengan pengajian belajaran Ilmu Tauhid.

6. Tuan Guru Mualim H. Dakhlan di Lokbangkai Amuntai dengan pengajian pelajaran Ilmu Fiqh (Hukum-hukum Islam).
7. Tuan Guru Mualim H. Rawi di Panangkalaan Amuntai dengan pengajian dan pelajaran ilmu-ilmu ke islaman. Dimaksudkan pengajian pembelajaran bahasa arab disini adalah pembelajaran ilmu-ilmu alat seperti Nahwu (Qawaid), Syaraf, Balaghah, Arud Qawafi serta belajar tulisan khat kaligrafi. Sedangkan ilmu - ilmu keislaman ini secara umum yaitu seperti Akidah Akhlak, sejarah Rasul-Rasul dan lain-lain.
8. Tuan Guru H. Khalid di Tangga Ulin Amuntai, menurut informasi dari anak tuan Guru H. Khalid yaitu H. Hamdan Khalid bahwa orang tua beliau belajar tasawuf mempergunakan kitab Ihya Ulumuddin, Minhajul Abidin, Almunkiz minat Dhalal dan mengajarkan juga kitab Al-Hikam tapi pada orang-orang tertentu saja. Dan karena K.H.Djafar Sabran waktu belajar tasawuf dengan orang tua beliau masih muda besar kemungkinan kata beliau tidak mempelajari kitab Al-Hikam hanya mempelajari kitab-kitab karangan Imam Al-Ghazali saja.

Kemudian pada pembelajaran keislaman biasanya tuan Guru mengajarkan tentang riwayat-riwayat orang shaleh dan juga nasehat-nasehat, seperti kitab Durratun Nasihin, Tanbihul Ghafilin, dan Fadhailul Amal. Pada pembelajaran fiqh atau hukum-hukum Islam yang dipelajarkan menggunakan kitab Mazahibul Arba'ah, Fathul Muin kemudian pada pembelajaran hadits yang dipergunakan kitab Bulughul Maram, Riadus shalihin. Shahih Bukhari dan shahih Muslim. Juga mempelajari tafsir-tafsir Alqur'an.

Sedangkan di saat beliau berada di Pondok Modern Gontor Ponorogo yang menjadi pengasuh adalah KH Shahal dan menjadi Direktornya adalah K.H. Imam Zarkasyi. Sedangkan di saat remajanya beliau sering berteman dan tidur-tiduran di langgar dekat rumah beliau dan teman akrab beliau pada saat itu adalah H. Ismail dan H. Abd Hamid.

Aktivitas kegiatan beliau adalah menjadi guru di Normal Islam Amuntai (dulunya Madrasah Rasyidiyah) pada tahun 1942 sampai dengan tahun 1952. pada saat inilah beliau aktif dalam mengajar dan menurut informasi dari ketua yayasan Pondok pesantren Rasyidiah bahwa K.H.Djafar Sabran adalah sebagai pencetus berdirinya Normal Islam Putri. Yang ada hingga sekarang ini. Kemudian Beliau pindah ke Samarinda sekitar bulan Juni tahun 1952 dan menjadi Kepala Sekolah Normal Islam di Samarinda hingga berlangsung sampai dengan tahun 1961. Pada tahun 1961 mulai diangkat menjadi Pegawai Negeri Sipil (PNS) dan sebagai karyawan kantor Pendidikan Agama Kotamadya Samarinda. Pada tahun 1968 hingga tahun 1971 diangkat menjadi kepala Kantor Pendidikan Agama Kotamadya Samarinda. Setelah itu dari tahun 1971/1972 sampai dengan tahun 1982 beliau diangkat menjadi Anggota Dewan Perwakilan Rakyat Daerah (DPRD) untuk daerah tingkat I Kalimantan Timur.

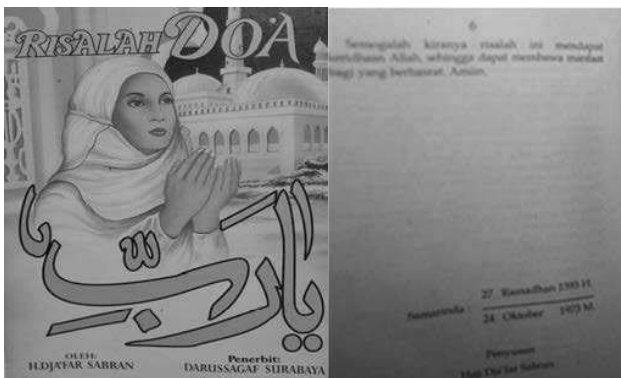
Dalam masa dari tahun 1952 hingga akhir hayat, beliau aktif dalam melaksanakan kegiatan dakwah, baik pada pengajian-pengajian majlis taklim-majlis

taklim yang ada dirumah-rumah atau dilanggar dan pada mesjid-mesjid serta pada acara-acara kegiatan lainnya.

Adapun buku-buku ilmiah keagamaan karangan beliau dan terjemahan kitab-kitab yang berbahasa Asing (Arab) adalah sebagai berikut:

- a. Risalah Doa
- b. Risalah Tauhid
- c. Miftahul Ma'rifah (Muqaddimah Tasawuf)
- d. Sabilul Ma'rifah (Tasawuf)
- e. Nurul Ma'rifah (Tasawuf)
- f. Risalah Fardu Kifayah
- g. Khutbah Jum'at dan Hari Raya
- h. 99 Permata Hadits
- i. Tahlil dan Talqin
- j. Risalah Tuntunan Shalat Fardu
- k. Shalawat Kamilah dan Doa Arsy
- l. Fadilat Sural Yasin dan beberapa doa
- m. Sembahyang tarawih dan Fadhilatnya
- n. Kumpulan Syair-syair
- o. Isra' dan Mi'raj
- p. Nabi Yusuf dan Zulaikha
- q. Ma'rifatullah
- r. Terjemah Maulid Diba'
- s. Terjemah Qasidah Burdah
- t. Risalah Doa II

Deskripsi Kitab Risalah Do'a



Kitab Risalah Do'a sejak beredar tahun 1973, pertama kali dicetak oleh Toko Buku Assegaf, adalah merupakan kumpulan do'a-do'a pilihan yang disusun oleh K.H. Dja'far Sabran, seorang ulama yang lahir di Amuntai Kalimantan Selatan. Buku ini telah menyebar, dibaca serta diamalkan oleh kaum muslimin hamper di seluruh Indonesia dan malah sampai ke Negara tetangga Malaysia dan Singapura.

Model dan format buku ini yang disusun dan dirancang oleh penyusunnya memang dibuat berbeda dengan kumpulan do'a yang pernah ada sebelumnya. Buku risalah do'a ini disertai dengan keterangan atau penjelasan yang menarik yang dikutip dari sumber-sumber yang mu'tabar.

Model ini ternyata ditiru dan diikuti oleh sebagian penyusun kumpulan do'a lainnya dan malah ada yang mencoba untuk menjiplak isinya dengan hanya sekedar menukar tata letak dan urutannya.

Dalam kurun waktu hampir 40 tahun sejak diterbitkan pertama kali, Risalah Do'a ini belum pernah dilakukan penulisan ulang maupun perubahan format, namun karena tuntutan dan saran pembaca, akhirnya perubahan tersebut dilakukan.

Perbedaan edisi lama dengan edisi baru (Risalah do'a dengan Risalah Do'a II), tidak terlalu mencolok, materi dan susunannya tetap persis sama dengan cetakan Risalah Do'a sebelumnya.

Pada pendahuluan buku Risalah Do'a ini K.H. Dja'far Sabran berkata: "*Do'a adalah inti sari ibadah, mengandung arti: Mengakui atas kelemahan diri dan meyakinkan atas kekuatan dan kekuasaan Tuhan yang Maha Esa, Nabi Besar Muhammad Saw mengatakan bahwa: Do'a adalah otaknya ibadah, do'a adalah senjata orang mu'min, tiang agama, nur di langit dan di bumi*". Sebagaimana firman Allah dalam surah Al-Mu'min ayat 60, Al-Baqarah ayat 186. Karena itulah saya susun risalah kecil ini, dipetik dari beberapa buah kitab dan tersusun dari: 1) Do'a-do'a berupa ayat-ayat Al-Qur'an. 2) Do'a-do'a yang diamalkan Rasulullah Saw dan para sahabat, 3) Do'a-do'a para aulia-ullah dengan susunan kata-kata yang halus dan fasih, baik yang didapat dari mimpi maupun yang diambil dari asmaul Husna dan sebagainya". Demikian yang ditulis K.H. Dja'far Sabran sejak 40 tahun yang lalu.

Bahasa Indonesia yang digunakan pengarang dalam Buku Risalah Do'a berbahasa Indonesia resmi, dalam arti yang baik dan benar sebagaimana lazimnya,

Teknik memaparkan uraian atau dalam menjelaskan sesuatu, mempergunakan kalimat-kalimat pendek, singkat, dan langsung pada pokok persoalan. Gaya bahasanya yang sederhana, malah terkesan bersahaja, tidak bertele-tele dan menggunakan ungkapan-ungkapan yang lazim dipakai, sesuai dengan cara berkomunikasi bagi masyarakat menengah ke bawah.

Buku Risalah Do'a ini berukuran berukuran P 11,5 cm x L 8 cm, dengan ketebalan \pm 1 cm, menggunakan kertas buram, cover muka menggunakan kertas krongkot, menggunakan tulisan cetak bergambar seorang perempuan sedang berdoa, judul buku tertulis Tebal "RISALAH DO'A" dan tertulis kata يا رب di bagian bawah diikuti nama pengarang dan penerbit yakni Darussagaf Surabaya.

Di halaman cover belakang tertera beberapa penerbitan buku, seperti *kifayatul Akhyar, Sampaikah Amalan Orang Hidup Pada Yang Mati, Bahasa Dunia Islam, Terjemah*

Burdah, Kunci Shalat dan puasa, Mahkota Al-Qur'an, Kelengkapan Orang Shaleh, Kamus Al-Misbah, Petunjuk Ke Jalan Lurus, Risalah Do'a II, Terjemah Diba', Terjemah Burdah, Jenjang Ke Kalimatul Qur'an.

K.H. Dja'far Sabran ketika menjelaskan bacaan/amalan/doa, selalu memberikan kemudahan bagi pembaca, seperti memberikan penjelasan tentang doa, menggunakan bahasa Arab latin, menunjuk Surah dan ayat Al-Qur'an, dan Hadits Nabi Muhammad Saw. serta pendapat ulama terkenal.

Isi Buku Risalah Do'a secara keseluruhan tidak disistematikakan secara khusus ke dalam beberapa bab atau sub bab. Walaupun demikian isinya tetap dibagi menjadi beberapa bagian yang membedakan tema-tema yang dibicarakan. Bagian-bagian itu diberi semacam judul dan ditulis agak lebih besar serta cetak tebal. Secara keseluruhan bagian-bagian itu terdiri dari 95 macam. (tidak termasuk isi buku Pengantar, Kata pendahuluan, adab berdo'a dan Al-Fatihah). Jumlah halaman buku ini sebanyak 245 halaman.

Daftar Isi kitab ini terletak di akhir halaman, lengkap dengan nomor, isi dan halaman. Adapun daftar isi kitab ini adalah:

No. Isi Kitab Risalah Do'a

1. Pengantar Penerbit
2. Kata pendahuluan
3. Adab berdo'a
4. Surat Alfatihah
5. Do'a sembahyang Istikharah
6. Do'a sembahyang Tahajjud
7. Do'a sesudah sembahyang Tarawih
8. Do'a setelah tiap empat raka'at shalat Tarawih
9. Do'a sembahyang Witir
10. Wirid Sembahyang
11. Wirid panjang
12. Wirid Pendek
14. Do'a mohon dibukakan dada untuk me-nuntut ilmu dan kefasehan
15. Surat al-Ikhlas
16. Sebab-sebab turunnya Surat al-Ikhlas
17. Khasiat Surat al-Ikhlas
18. Surat al-Falaq
19. Surat an-Nas
20. Khasiat dua buah surat. Surat al-Falaq dan Surat an-Nas Ayat Kursyi
21. Penjelasan tentang ayat Kursyi
22. Beberapa khasiat ayat Kursyi
23. Ayatusy-Syifa'

24. Do'a untuk memperkuat ingatan
25. Ayat seribu dinar
27. Ayat lima
28. Tasbih Nabi Yunus ketika di dalam perut ikan Nun
29. Rangkaian do'a didalam Alquran
30. Ucapan orang musafir ketika kendaraan mulai bergerak
31. Do'a mohon dihilangkan rasa takut terhadap Syaitan
32. Kalimat Tammah
33. Do'a mohon dihindarkan dari kesusahan karena hutang dan perasaan malas
34. Ucapan ketika memulai pekerjaan yang cukup berat
35. Do'a minum obat mohon disembuhkan dari sakit
36. Ucapan kalimat bismillah ketika merebahkan diri hendak tidur
37. Ucapan bila salah satu anggota tubuh menderita sakit
38. Do'a mempertahankan diri, keluarga dan harta dari godaan syaitan dan perbuatan manusia
39. Ucapan kalimat tahmid apabila ternyata telah selamat dari bahaya
40. Ucapan kalimat tahmid sesudah bangun tidur
41. Ucapan kalimat tahmid diwaktu pagi hari
42. Do'a mohon dihidupkan hati dalam me-nuntut ilmu pengetahuan
43. Ismul A'dhom yang diamalkan oleh Ustum al-Arif Billah di zaman Nabi Sulaiman a.s
44. Ismul A'dhom yang diamalkan Ulaabin Hadlrami
45. Ismul A'dhom yang diamalkan oleh Musa al-Kadhim ibnu Ja'far as-Shodiq
46. Do'a Muqotil
47. Do'a ketika akan menghadapi musuh
48. Do'a mohon diberi kekayaan berupa harta
49. Do'a mohon dilindungi dari penglihatan orang-orang yang berniat jahat
50. Ismul A'dhom menurut pendapat imam al-Ghazali
51. Do'a Nisfu Sya'ban
52. Kalimat taubat besar
52. Do'a Uthbatul Ghulam
53. Do'a mohon ditetapkan iman dan dihindarkan dari bala' dunia dan adzab akhirat
54. Do'a mohon dibukakan pintu rezeki dan pintu kebajikan

55. Do'a mohon diberi kemudahan dalam bekerja dan berfikir
56. Do'a mohon ditambah ilmu dan faham
57. Do'a jika seluruh tubuh merasa sakit
58. Ucapan ketika menghadapi musuh yang hendak membinasakan kita
59. Do'a ketika terjadi penyakit menular
60. Do'a mohon dimudahkan faham dan disegerakan hafal pelajaran
59. Do'a mohon diberi keyakinan hati
60. Do'a tolak bala
61. Do'a mohon ditetapkan iman pada gelombang sakaratul maut
62. Do'a tolak bala'
63. Do'a mohon dipanjangkan umur, disehatkan badan dan ditetapkan iman
64. Do'a mohon diberi syafa'at pada hari kiamat
65. Do'a Nabi Adam a.s. setelah diturunkan dari Surga
66. Ucapan penyerahan diri ketika hendak tidur
67. Do'a mohon diberi Nur dalam hati dan pada semua anggota tubuh jasmani
70. Do'a penerang hati
71. Do'a mohon diberi hikmah kebijaksanaan
72. Do'a mohon diberi kecerdasan berfikir
74. Do'a mohon keampunan dosa dan dosa ibu dan bapak
75. Do'a mohon petunjuk dan kekayaan jiwa
76. Do'a ketika merasa penyakit yang di derita tidak diharapkan lagi sembuh
77. Do'a mohon diberi keampunan
78. Do'a mohon perlindungan diri dari bencana
79. Do'a mohon dibukakan hati untuk bertaat dan menjauhi maksiat
80. Do'a mohon dapat menjauhkan diri dari perbuatan maksiat
81. Do'a selamat
82. Do'a mohon dapat bersyukur atas nikmat Tuhan dan dapat sabar atas ujian Tuhan
83. Do'a Nabi Muhammad s.a.w. ketika gagal memasuki kota Tha'if
83. Sayyidul Istighfar
84. Do'a Abi Darda'
85. Do'a ketika hendak melakukan perjalanan
86. Do'a mohon diberi rahmat dan keampunan serta terpelihara dari dosa

87. Dzikir untuk memperkuat hati ketika mendengar berita bohong yang sengaja disiarkan untuk memperlemah hati perjuangan
88. Tasbih untuk menghilangkan waswas
89. Do'a pada hari 'Asyuro
91. Tasbih mohon dilepaskan dari kedukaan karena hutang
92. Shalawat semoga dapat berziarah ke makam Rasulullah s.a.w
93. Do'a mohon dapat bermimpi bertemu melihat Nabi Muhammad s.a.w
94. Do'a mohon disampaikan salam kepada Nabi Muhammad s.a.w
95. Shalawat mohon mendapat syafa'at di hari kiamat
96. Shalawat mohon diberi kesempatan untuk dapat ke Baitullaahil Haram
97. Shalawat Tafrijiyyah
98. Adab membaca Shalawat Tafrijiyyah 4444 kali, berjamaah
99. Do'a setelah selesai dari pembacaan shalawat Tafrijiyyah sebanyak 4444 kali
100. Shalawat Munjiat
101. Shalawat Badriyah

Pada halaman 7 sebelum isi buku Risalah Do'a, K. H. Dja'far Sabran mengemukakan etika berdoa:

1. Menjauhi yang diharamkan, baik makanan, minuman dan pakain
2. Dengan ikhlas hati
3. Baik sekali bila didahului dengan sembahyang karena ada hadis yang diriwayatkan oleh Abi Darda bahwa Rasulullah saw bersabda: Siapa berwudhu dengan baik kemudian sembahyang dua rakaat, setelah itu berdo'a, maka Allah akan memperhatikan permintaannya, diberi-Nya dengan segera atau diberi-Nya dengan terlambat.
4. Mengucapkan kalimat tahmid (Alhamdulillah Rabbil 'Alamin), shalawat dan salam atas Nabi Muhammad pada awal dan akhir do'a.
5. Khusus' dan tenang.
6. Dengan suara rendah dan mengharap sepenuhnya hati
7. Mengulangi beberapa kali dengan tidak berputus asa.
8. Menghadirkan hati pada Allah
9. Jangan berdo'a untuk berbuat dosa
10. Jangan berkata: Aku telah berdoa, tetapi tidak diperkenankan Allah. (dikutip dari kitab *Tuhfatudz Dzakirin* halaman 34, karangan Muhaddits Muhammad bin Ali Asy-Syaukani.

Beberapa hal yang dikemukakan K.H. Dja'far Sabran dalam kitab *Risalah Do'a* antara lain:

1. Keutamaan Shalat Tahajjud.

Dalam menjelaskan bacaan/doa shalat Tahajjud, K.H. Dja'far Sabran mengemukakan bacaan/doa dengan bahasa Arab dan Arab Latin, diikuti dengan arti bacaan tersebut, kemudian beliau menjelaskan tentang keutamaan dan riwayat-riwayat hadis serta ayat yang mendukung tentang shalat Tahajjud:

- a. *Sayyidina 'Ali r.a. meriwayatkan bahwa Rasulullah, s.a.w. bersabda : "Pada sepertiga malam yang akhir Allah berfirman"Siapa diantara penghuni bumi yang ada permintaan, akan Aku beri, siapa yang ingin bertobat, Aku ampuni, dan siapa yang mempunyai hajat akan Aku perkenankan.*
- b. *Rasulullah s.a.w. bersabda : "Barangsiapa bersembahyang didalam masjidku (masjid Nabawi di Madinah) akan diberi pahala kepadanya sepuluh ribu kali. Dan siapa sembahyang didalam masjidil-Haram, akan diberi pahala seratus ribu kali ". Salah seorang sahabat bertanya : "Ya Rasulullah, adakah sembahyang yang lebih besar lagi pahalanya daripada itu?". Rasulullah menjawab : "Ada. Yaitu seseorang yang bangun ditengah malam, lalu berwudlu dengan baik kemudian sembahyang dua rakaat dengan hati yang ikhlas".*
- c. *Ibnu' Abbas meriwayatkan, Rasulullah s.a.w. bersabda : "Barangsiapa bersembahyang sunnat dua rakaat diwaktu tengah malam, dibacanya pada rakaat pertama surah al-Fatihah dan sepuluh kali ayat Kursi, begitu juga pada rakaat kedua, maka Allah menurunkan beberapa orang malaikat untuk menjaga orang itu dari kejahatan."*
- d. *Allah menerangkan didalam Alquran : "Sembahyang tahajjudlah, sebagai ibadah sunnah bagimu, semoga Allah akan memberi kedudukan yang terpuji bagimu."*
- e. *Sembahyang tahajjud dikerjakan diwaktu tengah malam, yang terbaik adalah pada sepertiga malam terakhir (kuranglebih mulai jam 02.00).*

2. Wirid Panjang dan Wirid Pendek

Kitab *Risalah Do'a* terkenal di kalangan Masyarakat Kalimantan Selatan sebagai rujukan dalam membaca amalan-amalan setelah shalat. Menurut beliau: *Lazimnya para kaum muslimin dan muslimat setelah selesai mengerjakan sembahyang fardhu, melakukan pembacaan wirid, baik wirid panjang yang dibaca sesudah sembahyang fardhu Maghrib atau fardhu Subuh, ataupun wirid pendek yang dibaca sesudah sembahyang fardhu maupun pendek Zuhur, Ashar dan Isya. Maka timbullah pemikiran dalam hati saya untuk menyusun wirid-wirid tersebut dengan terperinci disertai arti dan keterangan satu persatu. Mungkin dalam penyusunan wirid ini ada manfaatnya untuk lebih mendorong mewujudkan suatu rasa yang lebih mendalam dalam mengucapkan ayat-ayat Al-Qur'an, shalat, takbir, tahmid, tasbih dan tahlil sebagai pendahuluan dalam mengemukakan beberapa do'a permohonan kepada Allah.*

Bacaan-bacaan/do'a yang beliau kemukakan merupakan nukilan-nukilan ayat Al-Qur'an, seperti ayat Kursy yang dijelaskan beliau bahwa ada 99 hadist yang

menerangkan besar fadhilatnya, Ayat 275-276 Surah Al-Baqarah, Al-Fatihah, Istighfar dll. Adapun bacaan/doa yang beliau kutip dari hadist Nabi di antaranya riwayat Imam Tirmidzi, Imam Muslim, An-Nasai, juag dikutip pendapat Imam Al-Ghazali.

3. Tentang Ayat Asy-Syifa

Ada beberapa ayat yang beliau kutip berkenaan dengan ayat Asy-Syifa:

عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ
 عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ
 ذُلًّا يُخْرَجُ مِنْ بَطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْتَبِرُونَ
 وَنُنزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا
 وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ
 قُلْ هُوَ الَّذِي آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءً

Menurut K.H. Dja'far Sabran : *Ibnul Haj menerangkan dalam kitabnya Al-Madkhal sebagai berikut: "Tidak mengapa melakukan pengobatan dengan Nasyrab, yaitu mclunturkan tulisan ayat-ayat Alquran yang dituliskan di atas kertas atau bejana dengan air dan kemudian meminum airnya."*

Syeikh Imam Abil Qasim Al-Qusyairi menerangkan: *bahwa suatu waktu anaknya sakit yang mengkhawatirkan, sehingga beliau merasa berputus-asa. Dalam tidurnya beliau bermimpi bertemu dengan Rasulullah s.a.w. dan beliau bertanya, apakah ada obat bagi penyakit yang diderita oleh anakku. Rasulullah s.a.w. berkata : "Apakah engkau tidak mengetahui ayat-ayat syifa (ayat-ayat penyembuh)?"*

Abil Qasim Al-Qusyairi selanjutnya menerangkan: "Tatkala aku bangun dari tidurku, maka kubuka Alquran dan kuperhatikan. Maka terdapat enam buah ayat-ayat syifa (yaitu ayat-ayat yang tercantum diatas). Segera kutulis diatas kertas, kemudian kulunturkan dengan air kemudian kuminumkan kepada anakku". Tidak beberapa lama anak yang sakit itu berangsur sembuh dan akhinya sembuh benar-benar.

Keterangan ini dipetik dari kitab **Al-Mukhtasar Fit Ma'aani Astnaa Illaahil Husnaa** tulisan Ustadz Mahmud Sami.

4. Tentang Ayat Lima

Menurut K.H. Dja'far Sabran, Ada dua pendapat berkenaan dengan Ayat Lima:

1. Ayat lima terdiri dari; 1) Ayat pertama Surat Al-Baqarah ayat 246, 2) Ayat kedua diambil dari Surat Al-Imran ayat 181, 3) Ayat ketiga diambil dari Surat An-Nisaa ayat 77, 4) Ayat keempat diambil dari Surat Al-Maaidah ayat 27, 5) Ayat kelima diambil dari Surat Ar-Ra'du ayat 16
2. Tiap-tiap satu dari lima ayat itu terdapat sepuluh buah huruf "QAF" (kaf besar), sebab itulah ayat lima ini bisa juga disebut dengan ayat lima puluh Qaf. Karena itu ayat lima ini mengandung rahasia dan khasiat yang besar sekali. Artinya, diantaranya ialah :
 - a. Ibnu Mas'ud r.a. meriwayatkan, bahwa Rasulullah s.a.w. selalu membaca ayat lima ini, baik beliau sedang berada dalam negeri atau sedang dalam perjalanan dan dalam peperangan. Dalam peperangan beliau selalu dapat

- c. Ismul A'dhom yang diamalkan oleh Musa Al-Kaadhim ibnu Ja'far Ash-Shiddiq adalah:

يا سامع كل صوت ويا سابق كل فوت

Pada suatu peristiwa, khalifah Ar-Rasyid telah menahan seorang ulama besar bernama **Musa Al-Kaadhim bin Ja'far Shaadiq** pada satu tempat tahanan, karena ada terdengar fatwanya di masyarakat yang sifatnya tidak menyetujui tindakan khalifah dalam beberapa hal. Tetapi anehnya dalam waktu tidak beberapa lama kemudian khalifah memanggil penjaga pintu tahanan agar Musa Al-Kaadhim segera dikeluarkan dan diberi hadiah sebesar 130.000 dirham.

Penjaga pintu bertanya kepada khalifah: "Apakah sebabnya wahai amirul mukminin maka demikian?"

Khalifah menjawab: "Malam tadi ketika aku sedang tidur, aku bermimpi seorang lelaki dengan pisau terhunus datang kepadaku dan berkata: "Lepaskan Musa Al-Kaadhim, dia difitnah dan dizalimi. Jika tidak, saya akan menikammu dengan pisau ini. Saya merasa seram terhadap mimpi ini. Lepaskanlah dia."

Dengan segera penjaga pintu itu pergi ketempat tahanan di mana Musa Al-Kaadhim ditahan. Pintu tahanan segera dibuka dan dipersilahkan beliau keluar.

Disaat itu penjaga pintu menerangkan kepada Musa Al-Kaadhim tentang mimpi yang terjadi pada diri khalifah. Musa Al-Kaadhim berkata: "Saya selama dalam tahanan ada bermimpi berjumpa dengan Rasulullah s.a.w., lalu beliau mengajarkan kepadaku kalimat Ismul A'dham. Rasulullah s.a.w. berkata: "Bacalah kalimat itu (do'a tersebut diatas), Allah akan memelihara kamu."

Kalimat-kalimat itu lalu saya baca dan saya amalkan selama dalam tahanan ini."

- d. Ismul A'dhom yang diamalkan oleh Aam Al-Ghazali adalah :

و إلهكم إله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحيم : اللهُ لا إله إلا هو الحيُّ القيُّومُ...

Kalimat ini adalah firman Allah dalam Surat Al-Baqarah ayat 163. Imam Ghazali berpendapat bahwa ayat tersebut adalah rangkaian ISMUL-A'ZHAM. Rasulullah s.a.w. ada menerangkan, bahwa siapa berdo'a dengan ISMUL-A'ZHAM akan diperkenankan dan apabila meminta akan diberi.

Pada keterangan lain ada terdapat, bahwa ayat diatas adalah penolak syaitan.

6. Tentang Sayyidul Istighfar

K.H. Dja'far Sabran menyebutkan tentang penghulu istighfar:

اللَّهُمَّ أَنْتَ رَبِّي لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ، خَلَقْتَنِي وَأَنَا عَبْدُكَ، وَأَنَا عَلَى عَهْدِكَ وَوَعْدِكَ مَا اسْتَطَعْتُ، أَعُوذُ بِكَ مِنْ شَرِّ مَا صَنَعْتُ، أَبُوؤُكَ لَكَ بِنِعْمَتِكَ عَلَيَّ، وَأَبُؤُكَ لَكَ بِذُنُوبِي، فَاعْفُرْ لِي فَإِنَّهُ لَا يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلَّا أَنْتَ

Menurut K.H. Dja'far Sabran : *Sayyidina Jabir r.a. menjelaskan : Rasulullah saw. bersabda : "Pelajarilah dengan baik istighfar utama dan amalkanlah"*.

At-Tayyibi menerangkan : Istighfar utama mengandung pengertian atas hubungan erat antara seorang hamba dengan Tuhannya dan mengandung pengakuan atas kelalaian dan kelengahan manusia dalam melaksanakan kewajiban terhadap Tuhan. Padahal manusia telah membuat perjanjian ketika ia masih dalam rahim ibu (dalam alam ruh) bahwa ia dalam hidupnya akan senantiasa bertaat dan berbakti kepada Tuhan. Manusia mengakui atas nikmat-nikmat Tuhan, nikmat benda, nikmat kelengkapan anggota tubuh dan kesempurnaan panca indra, kesehatan badan, pikiran, kebahagiaan dan sebagainya.

Karena itu manusia senantiasa mohon perlindungan kepada Tuhan, agar nikmat-nikmat tersebut terpelihara dari kemusnahan karena akibat perbuatan diri sendiri. Di samping itu manusia mengakui berdosa, merasa sangat terbatas dalam melaksanakan kewajiban-kewajiban terhadap Tuhan. Timbul kesadaran dari hati nurani yang tulus ikhlas disertai dengan pengharapan mohon keampunan Tuhan setiap pagi dan petang.

7. Tentang Shalawat Tafrijiyah

Salawat Tafrijiyah menurut istilah K.H. Dja'far Sabran adalah:

اللهم صل صلاة كاملة وسلم سلاما تاما على سيدنا محمد الذي تنحل به العقد وتفرج به الكرب وتقضى به
الحوادث وتنال به الرغائب وحسن الخواتيم ويستسقى الغمام بوجهه الكريم وعلى آله وصحبه عدد كل معلوم لك

Menurut K.H. Dja'far Sabran : *Shalawat ini disebut shalawat Tafrijiyah, tetapi menurut ulama Magribi disebut juga shalawat Nariyyah. Syekh (guru besar) Muhammad at-Turn menerangkan khasiat-khasiat shalawat tafrijiyyah di antaranya:*

- a. Dibaca 11 kali setiap hari mohon dimurahkan rezeki dan diberi nama baik dalam pergaulan sesama manusia.
- b. Dibaca 41 kali setiap hari sesudah selesai tiap-tiap kali sembahyang Subuh, mohon dimudahkan tercapainya hasil yang baik dalam setiap usaha
- c. Imam *Qurthubi* menerangkan: Dibaca 100 kali setiap hari, mohon dilepaskan dari kedukaan, diluaskan rezeki, dibukakan pintu kebajikan, dihindarkan dari bahaya kelaparan dan kemiskinan, ditimulkan rasa kasih sayang pada hati setiap orang. Imam *Qurthubi* menambahkan, bahwa di antara syarat-syarat terkabulnya hajat adalah *dawam* (terus menerus).
- d. Dibaca 4444 kali pada suatu majlis, mohon ditunaikan hajat yang besar dan dilepaskan dari bala' musibah yang sangat membahayakan.
- e. Syaekh *Musthafa Al-Hindi* menerangkan: *Dawam* mengamalkan shalawat *Tafrijiyyah* memudahkan faham membka tabir ilmu pengetahuan dan mendekatkan diri kepada Tuhan.

Simpulan

K.H. Husin Kadri (1906-1966) bin Mufti K.H. Ahmad Zaini bin K.H. Abdurrahman al-Banjari Lahir di Desa Tunggul Irang Martapura, dari pihak Ibu beliau juga merupakan keturunan Syekh H. Muhammad Arsyad Al-Banjari. Beberapa

karya beliau yang banyak beredar di masyarakat adalah: Senjata Mu'min, Manasik Haji dan Umrah, Nurul Hikmah, Kitab Khutbah Jum'at. Kitab Senjata Mukmin dan Risalah Do'a. Kitab Senjata Mukmin merupakan kitab yang banyak diperpegangi oleh masyarakat Banjar khususnya Martapura, kitab ini memuat bacaan-bacaan yang terambil dari ayat-ayat Al-Qur'an dan Hadist, di samping itu juga penulis menyisipkan materi ketauhidan berupa penjelasan sifat-sifat dua puluh.

K. H. Dja'far Sabran Dia lahir di Desa Paliwara Kota Amuntai Kecamatan Amuntai Tengah Kabupaten Hulu Sungai Utara (HSU) Kalimantan Selatan tahun 1324 H/1920 M. beliau wafatnya di Kota Samarinda. Beliau merupakan seorang ulama dan umara. Banyak karya beliau yang menjadi pegangan di masyarakat, diantaranya: Risalah Doa, Risalah Tauhid, Miftahul Ma'rifah (Muqaddimah Tasawuf), Sabilul Ma'rifah (Tasawuf), Nurul Ma'rifah (Tasawuf), Risalah Fardu Kifayah, Khutbah Jum'at dan Hari Raya, 99 Permata Hadits, Tahlil dan Talqin, Risalah Tuntunan Shalat Fardu, Shalawat Kamilah dan Doa Arsy, Fadilat Sural Yasin dan beberapa doa, Sembahyang tarawih dan Fadhilatnya, Kumpulan Syair-syair, Isra' dan Mi'raj, Nabi Yusuf dan Zulaikha, Ma'rifatullah, Terjemah Maulid Diba', Terjemah Qasidah Burdah dan Risalah Doa II.

Daftar Pustaka

- Ahmadi Isa, *Ajaran Tasawuf Muhammad Nafis dalam Perbandingan*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001), h.12
- Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII (Melacak Akar Pembaharuan Pemikiran Islam di Indonesia)*, Bandung: Mizan, 1999
- Karel Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam di Indoensia Abad ke-19*, Jakarta: Bulan Bintang, 1985 K.H. Husin Kaderi, *Senjata Mukmin*, tp. , Cet. VI, 1981 M
- K.H. Husin Kaderi, *Risalah Manasik Haji dan Umrah*, tp.th
- K.H. Dja'far Sabran, *Risalah Doa*, TB Darussaaf dan TB Risalah, Surabaya, 2007
- K.H. Dja'far Sabran, *Terjemah Diba'*, TB Darussaaf dan TB Risalah Surabaya, t.th

PETA GERAKAN SYI'AH DI KALIMANTAN SELATAN

Humaidy

Fakultas Tarbiyah dan Keguruan IAIN Antasari Banjarmasin

Diterima 10 Januari 2014/Disetujui 16 Maret 2014

Abstract

This article traces back the entry of the Shi'a in South Kalimantan through the inclusion of Islamic *Wujudiyah* (panentheism) Sufism which was first spread in the kingdom of Banjar. This is due to the similarity between *Wujudiyah* Sufism with the concept of Irfan in Shi'a. However, the influence of Shia in South Kalimantan suffered a setback at the era of Syekh Muhammad al-Banjari Arsyad (1710-1812 AD). According to Habib Ali, Shia began to revive in South Kalimantan after the Iranian revolution in 1979. Ja'fari school of thought (madhabs) is the growing Shiah in South Kalimantan. The Development of Shi'a in South Kalimantan faces many challenges since Muslims in South Kalimantan have a strong belief in Sunni.

Kata kunci: Syi'ah, Islam Sunni, dan *Syi'ah Ja'fariyah*.

Pendahuluan

Syi'ah adalah salah satu sekte atau kelompok Islam yang mempunyai pengikut besar dan tersebar luas di dunia Islam, sesudah sekte atau kelompok Islam Sunni (*Ablussunnah wal Jama'ah*). Ia merupakan produk sejarah yang lahir dari rahim peradaban Islam yang sah. Keberadaannya tidak bisa dipungkiri, apalagi sampai dinafikan sama sekali. Azyumardi Azra menekankan berkali-kali bahwa kaum Syi'ah adalah saudara kandung kaum Sunni. Lebih jauh lagi, ia menegaskan, kaum Syi'ah adalah bagian hakiki dari Islam. Bersama kaum Sunni, kaum Syi'ah adalah sayap-sayap Islam lainnya. Tentunya, lebih banyak persamaan daripada perbedaan di antara mereka karena keduanya berasal dari sumber yang persis sama, mereka taat kepada ajaran-ajaran yang sama yang berkaitan dengan iman dan Islam.¹

Qurais Syihab menyatakan sejak tahun 1961 di Mesir sudah terdapat fatwa yang terbit dari lembaga *Marwasu'ah Jamal Abdul Nashir al-Faqqiya* (yakni judul ketika pertama kali terbit) yang di dalamnya tercakup delapan mazhab yang diakui dunia Islam, yakni empat mazhab Sunni yang terkenal (Hanafi, Maliki, Syafi'i dan Hanbali);

¹ Dicky Sofyan, Peny., *Sejarah & Budaya Syi'ah di Asia Tenggara*, Yogyakarta: Sekolah Pascasarjana UGM, 2013, hlm. 5.

dua mazhab Syi'ah (Ja'fariyah dan Zaidiyah); dan satu mazhab Khawarij ('Ibadiyah); serta satu mazhab Daud Zahiri (Zahiriyah). Fatwa yang sama muncul dan berlaku pula di negara Turki, Arab Saudi dan Qathar.²

Selanjutnya *Konferensi Ulama Islam Internasional* di Amman, Yordania yang diselenggarakan pada tanggal 4-6 Juli 2005 menghasilkan tiga kesepakatan sebagai berikut:

Pertama, siapa saja yang mengikuti dan menganut salah satu dari empat mazhab Sunni (Hanafi, Maliki, Syafi'i dan Hanbali), dua mazhab Syi'ah (Ja'fariyah dan Zaidiyah), mazhab 'Ibadiyah dan mazhab Zahiriyah adalah Muslim. Tidak diperbolehkan mengkafirkan salah seorang dari pengikut/penganut mazhab-mazhab yang disebut di atas. Darah, kehormatan dan harta benda salah seorang dari mereka tidak boleh dihalalkan. *Kedua*, ada jauh lebih banyak kesamaan dalam delapan mazhab tersebut dibandingkan perbedaan-perbedaan di antara mereka. Para pengikut/penganut delapan mazhab yang telah disebutkan di atas semuanya sepakat dalam prinsip-prinsip utama Islam. Kesemuanya percaya kepada satu Allah Yang Maha Esa dan Maha Kuasa, percaya pada Qur'an sebagai wahyu Allah; dan bahwa Muhammad SAW. adalah Nabi dan Rasul untuk seluruh manusia. Kesemuanya sepakat pada lima rukun Islam, Syahadat, Salat, Zakat, Puasa di bulan Ramadan dan Haji ke Baitullah di Makkah. Kesemuanya sepakat pada enam rukun Iman; kepercayaan pada Allah, para Malaikat-Nya, Kitab-kitab-Nya, para Rasul-Nya, Hari Akhir, dan takdir baik dan buruk dari sisi Allah. Perbedaan di antara ulama kedelapan mazhab, hanya menyangkut masalah-masalah cabang agama (*khilafiyah furu'iyah*) dan menyangkut prinsip-prinsip dasar (ushuliyah). Perbedaan pada masalah-masalah cabang agama tersebut adalah rahmat Ilahi. Sejak dahulu dikatakan bahwa keragaman pendapat di antara ulama adalah hal yang baik. *Ketiga*, mengakui kedelapan mazhab berarti bahwa mengikuti suatu metodologi dasar dalam mengeluarkan fatwa adalah suatu yang absah. Tidak ada orang yang berhak mengeluarkan fatwa tanpa keahlian pribadi khusus yang telah ditentukan oleh masing-masing mazhab bagi para pengikutnya. Tidak ada orang yang boleh mengeluarkan fatwa tanpa mengikuti metodologi yang telah ditentukan oleh kedelapan mazhab tersebut. Tidak ada orang yang boleh mengklaim untuk melakukan ijtihad mutlak dan menciptakan mazhab baru atau mengeluarkan fatwa-fatwa yang tidak bisa diterima hingga membawa umat Islam keluar dari prinsip-prinsip agama dan kepastian-kepastian syariah sebagaimana yang telah ditetapkan oleh masing-masing mazhab yang telah disebutkan di atas.

Rekomendasi atau ijma' ulama di tingkat internasional ini ditanda tangani oleh 500-an lebih ulama dari berbagai dunia Islam. Penanda tangan dari Indonesia

²Tim ABI, *Buku Putih Mazhab Syi'ah*, Jakarta: DPP ABI, 2012, hlm. xix.

adalah Dr. Hj. Tutty Alawiyah (Rektor Universitas Islam Al-Syafi'iyah, Jakarta), Dr. KH. Ahmad Hasyim Muzadi (mantan ketua PBNU), Dr. H. Dien Syamsuddin (Ketua PP. Muhammadiyah) dan Muhammad Iqbal Sullam (Pengurus *International Conference of Islamic Scholars*).³

Pernyataan di atas sengaja ditampilkan pada pendahuluan dari tulisan ini, dalam rangka untuk mensosialisasikan salah satu keputusan besar kesepakatan ulama dunia Islam tentang delapan mazhab yang mungkin belum diketahui oleh banyak umat Islam Indonesia terutama di kalangan masyarakat awamnya. Seraya diiringi dengan pengenalan salah satu mazhab dari delapan mazhab yang diakui tersebut, yaitu Syi'ah.

Umat Islam Indonesia sejak awal kedatangan Islam telah diwarnai oleh paham Syi'ah ini, bahkan ada sebagian sejarawan yang mengatakan Syi'ah lah yang pertama kali masuk sebelum kalangan Sunni. Jika kemudian Sunni yang menjadi mayoritas di negeri ini, bukan berarti Syi'ah tidak berperan sama sekali, justru telah mewarnai dalam keberagaman masyarakat Indonesia yang berpaham Sunni. Pengaruh Syi'ah ini dapat dilihat dari paham perseorangan maupun lembaga keagamaan yang berkembang di Indonesia. Seperti ormas NU misalnya, yang dikenal sebagai penganut Sunni yang kuat bahkan fanatik disinyalir Gus Dur banyak mengadopsi kultur Syi'ah dalam penghayatan dan pengamalan keagamaannya, sehingga ia sering menyebut NU sebagai *Syi'ah kultural* atau *Syi'ah tanpa imam*.

Di Kalimantan Selatan yang umat Islamnya sangat kuat bahkan fanatik berpegang teguh terhadap paham Sunni, sebenarnya secara diam-diam gerakan Syi'ah telah berkembang pula. Di sini nanti akan diuraikan bagaimana perkembangan Syi'ah? Di mana saja pusat-pusat atau wilayah-wilayah yang menjadi lokusnya? Siapa saja tokoh-tokoh pentingnya? Berapa kira-kira jumlah penganut dan pengikutnya? Apa saja kegiatannya? Bagaimana tantangan yang menghadang dinamikanya? Bagaimana responnya terhadap tantangan tersebut?

Metode Penelitian

Untuk menggali sejumlah pertanyaan di atas, penulis menggunakan; Pertama, metode wawancara mendalam terhadap tokoh-tokoh Syi'ah yang dianggap penting yakni tokoh-tokoh Syi'ah yang mempunyai wawasan luas tentang sejarah perkembangan Syi'ah di daerah ini dan mempunyai jaringan yang kuat dengan tokoh-tokoh lainnya. Kedua, metode observasi sebagai metode yang berfungsi sebagai verifikasi dan komplementasi dari hasil wawancara dengan melakukan pengamatan mendalam pada tempat-tempat tertentu yang dirasa menjadi lokus penting gerakan Syi'ah. Ketiga, metode dokumenter yang berfungsi sebagai penunjang dari hasil wawancara dan observasi.

³Tim Penyusun, *Ensiklopedi Islam*, jilid I, Jakarta: PT. Ichtiar Baru van Hoeve, 2005, hlm. 2-3.

Mengenal Syi'ah Ja'fariyah

Sebelum memasuki permasalahan, ada baiknya diperkenalkan terlebih dahulu tentang *Syi'ah Ja'fariyah*. Syi'ah Jafariyah disebut pula *Syi'ah Imamiyah Itsna 'Asyariyah* (Syi'ah Dua Belas Imam), karena mereka punya doktrin tentang imam yang jumlahnya sebanyak dua belas orang. Sekte ini meyakini bahwa Nabi Muhammad Saw telah menetapkan dua belas orang imam sebagai penerus risalah beliau. Mereka mempercayai bahwa imam itu *ma'shum*. Apa yang dikatakan dan dilakukan mereka tidak akan bertentangan dengan kebenaran karena mereka dijaga oleh Allah Swt dari perbuatan salah dan kelupaan.⁴ Dengan demikian imam-imam itu dipercayai sebagai manusia tanpa dosa.⁵

Nama-nama imam yang berjumlah dua belas orang itu adalah Ali bin Abi Thalib (*Amirul Mukminin*), Hasan bin Ali (*Mujtaba*), Husein bin Ali (*Sayyidus Syuhada*), Ali bin Husein Zainal Abidin (*Sajjad*), Muhammad bin Ali al-Baqir (*Abdus Syakur*), Ja'far bin Muhammad as- Shadiq (*Qaim*), Musa bin Ja'far al-Kazhim (*Abdus Shaleh*), Ali bin Musa ar-Ridla (*Nurul Hidayah*), Muhammad bin Ali al-Jawad (*Taqiy*), Ali bin Muhammad al-Hadi (*Naqiy*), Hasan bin Ali al-Askari (*Syafiy*), dan Muhammad bin Hasan al-Muntazhar (*Mahdi*).⁶

Menurut Syi'ah Imamiyah Itsna 'Asyariyah, jabatan imamah berakhir pada Imam Muhammad al-Muntazhar. Imam terakhir ini disebut juga sebagai dengan Imam Al-Mahdi. Sesudah imam tersebut, tidak ada lagi imam sampai hari kiamat. Imam Muhammad al-Muntazhar yang terkenal pula sebagai Imam Mahdi ini diyakini belum mati sampai sekarang. Imam Mahdi masih hidup, tetapi tidak dapat dijangkau oleh orang banyak. Diyakini bahwa sementara ini ia ghaib (bersembunyi), dan di akhir zaman nanti ia akan muncul kembali.

Terhentinya rangkaian imam-imam pada Muhammad al-Muntazhar ini disebabkan ia tidak meninggalkan keturunan. Muhammad, sewaktu masih kecil, hilang di dalam gua yang terdapat di Masjid Samarra (Irak). Menurut keyakinan Syi'ah Imamiyah Itsna 'Asyariyah, Imam ini menghilang buat sementara dan akan kembali lagi sebagai Imam Mahdi untuk langsung memimpin umat Islam. Oleh karena itu, ia disebut *imam mustatir* (imam yang tersembunyi) atau *imam muntazhar* (imam yang dinanti). Selama masih bersembunyi ia memimpin umat Islam melalui raja-raja yang memegang kekuasaan dan ulama-ulama mujtahid Syi'ah.⁷

Muncul pertanyaan mengapa Syi'ah Imamiyah Itsna 'Asyariyah dikenal sebagai Syi'ah Ja'fariyah? Jawabnya, karena dinisbatkan kepada Ja'far bin Muhammad bin Ali bin Husein bin Ali bin Abi Thalib, suami Fatimah Az-Zahra bin Nabi Muhammad SAW. Ia adalah Imam ke-6 dalam keyakinan kaum Syi'ah Imamiyah Itsna 'Asyariyah. Imam Ja'far Shadiq dilahirkan pada 17 Rabi'ul Awwal (80H/699M)

⁴ Tim Penyusun, *Ensiklopedi Islam*, jilid I, Jakarta: PT. Ichtiar Baru van Hoeve, 2005, hlm. 316.

⁵ Hadariansyah, *Pemikiran-Pemikiran Teologi, Dalam Sejarah Pemikiran Islam*, Banjarmasin: Antasari Press, 2013, hlm. 46.

⁶ Muhammad Husain Adib, *Sekilas Mengenal Empat Belas Ma'sum*, Qum, Iran: Yayasan Imam Ali as, 1973, hlm. 8-25.

⁷ Nasution, Harun, *Teologi Islam*, Jakarta: UI-Press, 1986, hlm. 99.

di Madinah. Ibunya bernama Farwah binti Qasim bin Muhammad bin Abu Bakar As-Shiddiq RA.⁸

Imam Ja'far Shadiq adalah seorang ulama besar dalam banyak bidang ilmu, seperti ilmu fikih, filsafat, tasawuf, kimia dan ilmu kedokteran. Para jumbuh ulama berpendapat bahwa Imam Ja'far Shadiq adalah seorang *mujtahid* di dalam ilmu fikih, guru dari Imam Hanafi dan Imam Maliki. Di dunia filsafat Islam, ia terkenal sebagai *filosof besar*, menjadi guru dari Washil bin Atha', tokoh pendiri aliran teologi Mu'tazilah yang terkenal sebagai kaum rasionalis muslim.

Di kalangan kaum sufi, ia adalah, *Syekh* maha guru dan salah satu mata rantai penting dari silsilah hampir seluruh tarekat mu'tabarrah. Sementara di kalangan ahli kimia, ia dianggap sebagai pelopor ilmu kimia dalam peradaban Islam, salah seorang muridnya adalah Jabir bin Hayyan, ahli kimia dan kedokteran Islam. Dalam tradisi fikih Syi'ah, Imam Ja'far Shadiq dapat disebut sebagai *Bapak Fikih Syi'ah*, karena sebagian besar masalah fikih yang dibahas dalam fikih Syi'ah bersumber atau mencerminkan pandangan-pandangannya.⁹ Hal ini, karena Imam Ja'far Shadiq saja yang paling banyak mendapat kesempatan untuk membimbing umat Islam terutama kaum Syi'ah, para imam yang lain jika tidak kena tahanan rumah, mereka dibatasi ruang geraknya untuk berhubungan dengan kaum muslim. Sementara, pada masa Ja'far Shadiq, para penguasa Bani Umayyah sibuk menghadapi berbagai pemberontakan dan Bani Abbasiyah yang muncul sesudahnya, lebih banyak memusatkan perhatian untuk memperkuat kekuasaan mereka yang masih baru, maka kesimpulan catatan tentang kata dan prilaku imam itu, didominasi oleh pernyataan-pernyataan dan pandangan-pandangan Imam Ja'far Shadiq.

Bagi Syi'ah pintu ijtihad tak pernah tertutup, ulama-ulama mujtahid Syi'ah sejak sesudah Imam ke 12 sampai kini, bebas mempraktikkan *ijtihad*. Teori-teori baru, sesuai dengan perkembangan zaman dan pemikiran selalu muncul.

Akhir-akhir ini, misalnya dunia dikejutkan oleh teori politik *wilayatul faqih* yang dikembangkan oleh Imam Ayatullah Ruhullah Khumaini sebagai tawaran politik alternatif. Terlepas dari setuju atau tidak setuju terhadap teori ini, munculnya teori brilliant ini sendiri dari orang yang dipandang oleh kaum intelektual sebagai kaum tradisional menunjukkan adanya dinamika perkembangan yang pesat dalam dunia Syi'ah.¹⁰

Namun dalam Syi'ah, tidak boleh juga sembarang orang melakukan ijtihad. Ijtihad boleh dilakukan oleh siapa saja asal memenuhi syarat sebagai mujtahid. Ulama Ja'fari mewajibkan bagi orang awam bertaklid atau merujuk kepada ahlinya. Dalam urusan agama kaum awam harus merujuk kepada para Faqih atau seorang Mujtahid yang memenuhi syarat, yang antara lain; *sesorang yang masih hidup, diakui*

⁸ Ali Muhammad Ali Ad-Dakhil, *Aimmatuna*, Beirut Lebanon: Dar al-Murtadla, 1982, hlm. 428.

⁹ Muhammad Jawad Mughniyah, *Fiqh al-Imam Ja'far al-Shadiq*, Beirut: Dar al-Ilmi li al-Malayin, 1966, hlm. 23.

¹⁰ Busyairi Ali, *Nikah Mut'ah, Halal atau Haram*, Banjarmasin: Ar-Risalah Islamic Centre Foundation, 2012, hlm. 38.

kemampuan dan kredibilitas ijtihadnya, adil, 'abid, takwa, wara', istiqamah, tidak cinta dunia dan tidak melakukan dosa baik besar maupun kecil.

Syarat taklid kepada mujtahid hidup ini menuntut adanya orang-orang atau institusi yang terus-menerus memproduksi mengenai kebutuhan taklid ini. Dari sini, lalu lahirlah apa yang kemudian populer dengan istilah *marja'iyah*. Ulama-ulama yang dipilih oleh masyarakat sebagai tempat bertaklid atau berittiba' ini disebut *marja'*.¹¹ Contoh untuk sekarang yang bisa menjadi *marja'* salah satunya adalah Imam Ali Khamenei yang berada di Iran.

Secara tradisional, para *marja'* ini langsung atau tidak langsung, memiliki seperangkat tuntunan kehidupan beragama bagi para penganutnya, yang merupakan hasil ijtihadnya pada pelbagai sisi kehidupan, dari persoalan *ibadah mahdlah* sampai persoalan siyasah (politik). Seperangkat tuntunan beragama ini disebut sebagai *Risalah Amaliyah*. Para mukallid atau penganut pandangan sang *marja'*, biasanya, selain bertanya langsung kepada sang *marja'* atau wakilnya dalam urusan agama yang mereka hadapi, akan merujuk ke *Risalah Amaliyah* yang dihimpun sang *marja'*.

Contoh praktik ibadah khas Syi'ah Ja'fariyah yang berbeda dengan kaum Sunni adalah dalam salat ketika berdiri betul tidak bersedekap sebagaimana kaum Sunni, saat sujud diletakkan bungkusan tanah (terutama tanah Karbala) pada tempat sujudnya; dalam puasa Ramadhan ketika musafir mereka wajib berbuka sedangkan bagi Sunni boleh terus puasa boleh juga berbuka; dalam perkara hewan yang hidup di air mereka mengharamkan jenis ikan yang tidak bersisik seperti lele, patin, baung, sembilang, telan dan lain-lain, sedang Sunni menghalalkannya; dalam soal nikah Mut'ah mereka menghalalkannya, tetapi Sunni mengharamkannya; dan dalam masalah air mani bagi mereka najis, sementara Sunni menganggapnya suci.

Sejarah Syi'ah di Kalimantan Selatan

Menurut Habib Ali, Syi'ah secara kultural datang ke Kalimantan Selatan beriringan dengan masuknya Islam di kawasan ini. Di Kalimantan Selatan, Islam datang pada masa jauh lebih belakangan daripada Sumatera dan Jawa. Diperkirakan telah ada sejumlah muslim di wilayah ini sekitar pertengahan abad ke-15, tepatnya 1475-1500 M. Oleh karenanya, Hafiz menjelaskan kemungkinan Islam telah masuk ke sini di masa itu melalui putera Raja Dipa, Raden Sekar Sungsang. Dia melarikan diri ke Jawa setelah dipukul ibunya, Puteri Kabuwaringin yang dikenal pula dengan nama Puteri Kalungsu. Sekar Sungsang kemudian menikah dengan anak Juragan Petinggi yang telah mengasuhnya dan mempunyai putera yang diberi nama Raden Panji Sekar. Anaknya itulah yang kemudian menjadi murid sekaligus diambil menantu oleh Sunan Giri dan diberi gelar Sunan Serabut. Beberapa tahun kemudian, Raden Sekar Sungsang pulang ke Negara Dipa dan diangkat menjadi raja dengan gelar Sari Kaburangan.¹²

¹¹ Imam Khumaini, *Al-Abkam al-Muyassarab*, Qum Iran: Dar al-Tiyar al-Jadid, 1982, hlm. 1316.

¹² A. Hafiz Anshary, *Islam di Selatan Borneo sebelum Kerajaan Banjar*, Orasi Ilmiah, Banjarmasin: IAIN Antasari, 2002, hlm. 15.

Tampaknya, anak Sekar Sungsang yang berguru dan sekaligus menantu Sunan Giri dapat dijadikan bukti bahwa Sekar Sungsang sebagai besan Sunan Giri telah menjadi muslim sebelum ia kembali ke Negara Dipa. Selain itu, Hafiz juga mensinyalir bahwa Islam telah masuk ke Negara Dipa melalui saudagar Arab, Keling, Gujarat, Persia, Cina, Melayu dan Bugis. Namun, Islam mencapai kemajuan pesat setelah berdirinya Kesultanan Banjar. Hal tersebut tidak terlepas dari bantuan Kesultanan Demak kepada Pangeran Samudera dalam perjuangan melawan pamannya sendiri Pangeran barunya Sultan Suriansyah atau Raja Suryanullah atau Pangeran Maruhum pada sekitar tahun 1526M dan diangkat sebagai sultan pertama di Kerajaan Banjar.¹³ Oleh karena itu, dalam Hikayat Banjar disebutkan bahwa Kerajaan Demak di Jawa adalah pihak yang berperan besar dalam mengislamkan daerah Banjar.¹⁴ yang mempunyai wilayah kekuasaan meliputi Tabalong, Barito, Alai, Hamandit, Balangan, Kintap, Biaju Besar, Biaju Kecil, Sebangau, Mendawai, Katingan, Sampit dan Pambuang, di mana bertakluk pula Sukadana, Sanggau, Sambas, Batang Luwai, Karasikan, Kotawaringin, Paser, Kutai dan Berau. Kesemuanya ini meliputi sebagian daerah Kalimantan Barat, Kalimantan Timur, Kalimantan Tengah dengan pusat pemerintahannya berada di Kalimantan Selatan.

Dalam catatan sejarah Banjar, ajaran tasawuf wujudiyah yang pertama kali tersebar bahkan sempat menjadi ajaran resmi Kerajaan Banjar. Ini dibuktikan dengan adanya cap kerajaan yang berbentuk segi empat, di tengah-tengah tersusun angka Arab (angka-angka ini dianggap mempunyai kekuatan gaib, sebagaimana cap kerajaan di Persia). Di samping bawah cap tertulis kalimat *La Ilaha Illallah, Allah Mawjud*. Kalimat tersebut biasanya dipergunakan oleh sebagian pengikut aliran *tasawuf wujudiyah*.¹⁵ Diperkirakan aliran ini tersebar karena adanya sebuah risalah yang sangat populer yakni *al-Tuhfab al-Mursalab ila Ruh an-Nabi* karya Fadlullah al-Burhanpuri di kalangan pelajar dan masyarakat pada umumnya sebagai pelajaran dasar di kawasan Nusantara termasuk Kalimantan Selatan.¹⁶ Di samping itu, karya-karya Hamzah Fansuri, Syamsuddin Sumatrani dan Abdurrauf Singkel (terkenal sebagai Syi'ah Kuala) dari Aceh yang ajarannya kental dengan nuansa wujudiyah banyak juga dibaca dan dihayati oleh masyarakat Banjar. Oleh karena pada waktu itu hubungan Kerajaan Banjar dengan Kesultanan Aceh sangat erat terutama dalam konteks hubungan intelektual dan kultural. Lebih dari itu, Idwar Saleh mengatakan, konon ada seorang ulama yang hidup dalam Kerajaan Banjar, telah menyusun sebuah buku tasawuf yang bernuansa wujudiyah, berbicara tentang *Asal Kejadian Nur Muhammad* yang sangat dipengaruhi ajaran Wihdatul Wujud Ibnu Arabi.¹⁷Zafri

¹³ Azyumardi Azra,, *Jaringan Ulama Nusantara*, Bandung: Mizan, 1994, hlm. 251.

¹⁴ J.J. Ras, *Hikajat Bandjar; A Study in Malay Historiography*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1968, hlm. 107-109.

¹⁵ Ahmadi Isa, "Perkembangan Tasawuf di Kalimantan Selatan", *tabloid Serambi Ummah* No.045, 8-14 September 2000, hlm. 10.

¹⁶ Azyumardi Azra,, "Interaksi dan Akomodasi Islam dengan Budaya Melayu Kalimantan", *makalah Simposium Nasional*, 1996, hlm. 120.

¹⁷ Idwar Saleh, *Bandjarmasin*, Banjarbaru: Unlam, 1982, hlm. 30.

Zamzam menyebut pengarang buku tersebut adalah *Syekh Syamsuddin al-Banjari* yang ditulis sekitar tahun 1668 M, untuk dipersembahkan kepada *Sultanat Tajul Alam Syafiatuddin* yang memerintah Kesultanan Aceh (1641-1675M), seorang Ratu yang sangat loyal terhadap ajaran tasawuf Wujudiyah.¹⁸

Dalam tengarai Habib Ali al-Habsyi, tasawuf yang bernuansa wujudiyah ini ada kesamaan dengan konsep *Irfan* dalam Syi'ah. Apalagi tokoh-tokoh yang berpengaruh dalam mengajarkan doktrin ini seperti Hamzah Fansuri, Syamsuddin Sumatrani dan Abdurrauf Singkel (Syi'ah Kuala) memang menurut Ali Hasymi sebagai tokoh-tokoh dari aliran Syi'ah. Namun, Syi'ah yang tadinya cukup besar, mengalami kemunduran ketika Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari (1710-1812M) kembali ke kampung halaman dari di Haramain, setelah tiga puluh tahun menuntut ilmu di sana. Hal ini terjadi karena Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari sangat gencar mengajarkan Islam dari aliran Sunni. Meskipun begitu, masih banyak kultur-kultur Syi'ah yang merasuk ke dalam kultur Sunni yang menjadi anutan kebanyakan masyarakat Banjar. Tentu saja sudah bukan bentuk asli, melainkan sudah mengalami modikasi, seperti peringatan hari *10 Muharram (Asyura)*, *bacaan Tulak Bala*, *Tawassul*, *Ziarah Kubur*, *Maulid Nabi* dan *Arba Mustamir*.

Syi'ah mulai menggeliat lagi di Kalimantan Selatan menurut Habib Ali sejak pasca revolusi Iran tahun 1979. Lewat berita-berita yang dipublikasikan baik oleh media cetak (Surat Kabar, Majalah, Tabloid dll) maupun elektronik (Radio dan Televisi) tentang kemenangan Ayatullah Ruhullah Khumaini atas raja Shah Reza Pahlevi yang didukung oleh Amerika Serikat, jelas merupakan api semangat bagi sebuah kebangkitan kembali. Syi'ah menjadi perhatian dunia Islam pada umumnya dan umat Islam Indonesia pada khususnya, untuk mempelajari ajarannya, termasuk anak muda Kalimantan Selatan.

Habib Ali menceriterakan pola penyebaran Syi'ah ini di Kalimantan Selatan sebagai berikut :

1. Banjarmasin

Banjarmasin adalah ibukota lama dari provinsi Kalimantan Selatan dan merupakan kota dagang yang penduduknya terpadat di Kalimantan Selatan bahkan Kalimantan. Sebenarnya sebelum revolusi Iran di Banjarmasin sudah dan masih ada sisa-sisa penganut Syi'ah lama, tetapi sangat sedikit dan itupun hanya di kalangan sebagian Ahlul Bait (keluarga Nabi Muhammad Saw) saja dengan belajar secara sembunyi-sembunyi di dalam lingkungan keluarga yang sangat terbatas. Memang baru pasca revolusi Iranlah mereka mulai berani menampakkan diri dan menunjukkan eksistensinya. Pada waktu itu, semarak kajian-kajian intelektual Syi'ah dilakukan di berbagai kelompok diskusi dan LSM terutama oleh dosen muda dan mahasiswa Unlam (Universitas Lambung Mangkurat) Banjarmasin yang membawahi Fakultas Hukum, Kedokteran, Ekonomi, Sosial-Politik dan Ilmu Pendidikan, yang dihadiri mahasiswa-mahasiswa perguruan tinggi lain dengan mengundang

¹⁸ Gazali Usman, *Kerajaan Banjar, Sejarah Perkembangan Politik, Ekonomi, Perdagangan dan Agama*, Banjarbaru: Unlam Press, 1998, hlm. 130.

narasumber sesekali dari tokoh Syi'ah sendiri yang berasal dari Jawa. Dari forum inilah akhirnya melahirkan tokoh-tokoh muda energik sebagai intelektual sekaligus aktivis Syi'ah sebut saja umpama Wahyudiannoor SH dan Habib Ali al-Habsyi SE. Setelah terus berjalan secara rutin pada tahun 2008 muncullah majlis Syi'ah yang terbuka untuk umum bernama *Majlis Pencinta Ahlul Bait* dan *Yayasan Amanah* yang dipimpin oleh Habib Sulaiman al-Idrus.

Habib Sulaiman al-Idrus adalah ulama besar berpengaruh di Banjarmasin, terutama di Kampung Sungai Mesa yang dulu pernah menjadi basis NU di Banjarmasin. Ia salah seorang pengurus ABI (*Ahlul Bait Indonesia*) wilayah Kalimantan Selatan dan merupakan alumni pondok pesantren YAPI Bangil yang banyak melahirkan tokoh-tokoh Syi'ah Kalimantan bahkan Indonesia.

Majlis Pencinta Ahlul Bait dan Yayasan Amanah beralamat di Jl. Pahlawan, Kampung Sungai Mesa, di belakang Langgar Hinduwan yang didirikan oleh Habib Abubakar al-Habsyi (almarhum), seorang Habib yang paling dihormati di Banjarmasin. Awalnya majlis ini hanya dihadiri antara 10-20 orang, kini sudah mencapai ratusan orang lebih.

Kegiatan majlis ini, selain pengajian umum yang biasanya bermaterikan akhlak Rasulullah dan keutamaan-keutamaannya, juga melaksanakan amalan rutin ritual Syi'ah seminggu 2 kali, malam Rabu dan malam Jum'at berisi bacaan-bacaan pujian kepada Rasulullah dan Ahlul Bait, juga do'a-do'a terutama *do'a Kumail* dan *do'a Jahsyah Kabir*.

Kemudian tidak terlalu berselang lama dari berdirinya Majlis Pencinta Ahlul Bait dan Yayasan Amanah, sekitar tahun 1998 berdiri pula *Yayasan Ar-Risalah* di Jalan Sultan Adam oleh H. Busyairi Ali salah seorang mantan aktivis NII yang kemudian tertarik kepada ajaran Syi'ah. Sebenarnya yayasan ini tidak murni milik Syi'ah karena ketika proses berdirinya Busyairi masih berstatus sebagai pengurus Muhammadiyah, bahkan sampai sekarang masih dianggap bagian dari Muhammadiyah meskipun ia sudah menjadi Syi'ah. Kemudian, pada tahun 2008, Busyairi mendirikan lagi *Majlis Ta'lim Al-Mukhlisin*.

Yayasan dan majlis ini cukup banyak fungsi dan kegiatannya, mulai sebagai pondok pesantren yang menampung dan mendidik hampir 50 orang anak, sebagai forum untuk kajian rutin literatur-literatur Syi'ah bagi yang berminat terutama kalangan mahasiswa, termasuk sekaligus konsultasi keagamaan dan menjawab pertanyaan-pertanyaan seputar Syi'ah, sebagai wadah mengadakan seminar, diskusi, lokakarya baik bagi kalangan sendiri maupun orang lain, sebagai majlis pengajian yang dihadiri ratusan lebih jamaah dan pelaksanaan amalan rutin ritual Syi'ah seminggu 2 kali, malam Rabu dan malam Jum'at yang bersamaan dengan Majlis Pencinta Ahlul Bait Sungai Mesa, juga sebagai studio publikasi Syi'ah Kalimantan Selatan dari bahan cetak berupa lembaran sampai buku, dari spanduk sampai promosi di internet. Salah satu buku yang diterbitkan yayasan ini adalah "*Nikah Mut'ah*" yang ditulis oleh Busyairi sendiri dari tesis S2-nya di Pascasarjana IAIN Antasari Banjarmasin. Dalam buku tersebut ia memperkenalkan siapa itu Imam Ja'far Shadiq, keluasan pikirannya yang mencakup ilmu kalam (teologi), hukum

(fiqih) dan irfan (tasawuf), dan cara-caranya melakukan istinbat hukum atas berbagai perkara termasuk tentang nikah mut'ah yang menjadi pokok dan fokus pembahasan.

Yayasan dan majlis ini beralamat di Jl. Sultan Adam, Komplek Bumi Graha Lestari Rt. 48, No. 41, Banjarmasin, wilayah baru pengembangan Kota Banjarmasin, berdekatan dengan beberapa kampus baik negeri maupun swasta. Ia berjarak sekitar 600 meter dari kampus Unlam (Universitas Lambung Mangkurat), yang membawahi Fakultas Hukum, Kedokteran, Ekonomi, Sosial-Politik dan Ilmu Pendidikan, Uniska (Universitas Islam Kalimantan) dan STIE (Sekolah Tinggi Ilmu Ekonomi). Ia dekat antara 300m dengan STIHS (Sekolah Tinggi Ilmu Hukum Sultan Adam), Universitas Terbuka, STIKIP (Sekolah Tinggi Ilmu Keguruan dan Ilmu Pendidikan) dan STIMIK (Sekolah Tinggi Ilmu Komputer). Hal ini, membuat Sultan Adam dipenuhi oleh penginapan mahasiswa dari berbagai perguruan tinggi dan beragam latar belakang daerah.

2. Banjarbaru

Banjarbaru berjarak sekitar 27 Km dari Banjarmasin, yang merupakan ibukota baru dari Kalimantan Selatan. Di sini terdapat Majelis tak bernama yang dipimpin oleh Habib Abdullah al-Habsyi, selaku Ketua ABI wilayah Kalimantan Selatan. Ia pernah menuntut ilmu di pondok pesantren YAPI sampai selesai. Ia salah satu Habib dan Ulama terkenal di Kalimantan Selatan, khususnya Martapura dan Banjarbaru yang majlisnya dihadiri ratusan orang lebih dari Banjarbaru dan Martapura. Ia juga menjadi tempat bertanya para pengikut Syi'ah di sana bahkan dari seluruh daerah Kalimantan Selatan.

Kegiatan majlisnya, selain pengajian umum yang didatangi berbagai kalangan termasuk dari anggota Syi'ah sendiri, juga melaksanakan amalan rutin ritual Syi'ah 2 kali seminggu, malam Rabu dan malam Jum'at dari jamaah Syi'ah Banjarbaru dan Martapura.¹⁹

3. Martapura

Daerah Martapura sekitar 40 Km dari Banjarmasin, yang terkenal sebagai kota Serambi Mekkah. Disebut Serambi Mekkah karena daerah ini pernah menjadi pusat keilmuan Islam pada akhir abad ke-18 sampai awal abad ke 19 bersama-sama Palembang dan Pattani (Thailand Selatan). Di sini, dari dulu sampai sekarang menjadi basis keagamaan Kaum Tuha (NU) yang banyak melahirkan ulama-ulama besar. Salah satu pentolan Syi'ah di daerah ini adalah Habib Ali al-Habsyi SE. Ia juga termasuk salah satu pengurus ABI wilayah Kalimantan Selatan. Ia dahulu, pada mulanya bukan penganut Syi'ah, melainkan berasal dari penganut Sunni jua. Ia mengaku mulai pertama tertarik dengan Syi'ah, ketika masih remaja saat menjadi Ketua Remaja Masjid dari Masjid Raya Sabilal Muhtadin, Banjarmasin. Ketertarikannya semakin kuat, tatkala ia menjadi mahasiswa Fakultas Ekonomi Unlam dengan membaca banyak buku-buku Syi'ah dan para penulis yang apresiatif

¹⁹ Wawancara dengan Habib Ali, 20 Maret 2014.

terhadap Syi'ah seperti karya-karya Haidar Bagir, Jalaluddin Rahmat, Ali Syariati, SH. Nasr, Murtada Mutahhari, Thabathaba'i dan lain-lain. Ketika ia sudah yakin untuk memilih Syi'ah sebagai keyakinannya, maka semakin intens saja ia mempelajari ajaran-ajaran Syi'ah terutama seluruh pemikiran Ayatullah Ruhullah Khumaini yang menjadi marja'nya. Keseriusannya itu tampak pada upayanya untuk mengakses seluruh buah pikiran Khumaini dalam bentuk apapun, bahkan demi untuk kedekatan dengan idolanya itu, tampak pada dinding rumahnya di ruang tamu banyak terpampang tokoh-tokoh Syi'ah terutama Khumaini.²⁰

Pada sekitar tahun 2000-an, ia dan kawan-kawan sempat mendirikan *Yayasan Ar-Ridha* di Jalan Pendidikan, Sekumpul, Martapura yang sekarang menjadi rumah kediamannya. Melalui yayasan ini telah dibangun sebuah perpustakaan yang banyak menyediakan buku-buku bacaan yang berisi ajaran Syi'ah atas sumbangan kedutaan Iran, Jakarta, Penerbit Mizan dan Yayasan Mutahhari, Bandung dan perorangan dari anggota Syi'ah. Perpustakaan ini dulu, banyak dikunjungi oleh para mahasiswa Unlam Banjarbaru, terdiri dari Fakultas Pertanian, Perikanan, Kehutanan, Mipa, Matematika, Informatika-Komputer, Komunikasi dan Psikologi, dan para santri pondok pesantren-pondok pesantren yang ada di seputar Martapura. Para mahasiswa dan santri tersebut tidak sekadar membaca literatur-literatur Syi'ah yang ada, tetapi juga ada yang bertanya dan mengajak Habib Ali diskusi tentang seluk-beluk ajaran Syi'ah. Namun sayang, tak berapa lama yayasan ini bubar dan tak pernah bangkit kembali.

Habib Ali di Martapura bisa diterima oleh berbagai kalangan sehingga ia bisa masuk kemana-mana dan mudah bergaul kepada siapapun. Di samping, ia dikenal sebagai intelektual dan aktivis muda Syi'ah, ia aktif juga di berbagai Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) seperti Walhi (Wahana Lingkungan Hidup), Forlog (Forum Dialog Antar Agama), Cakrawala Hijau dan LK3 (Lembaga Kajian Keislaman Kemasyarakatan). Ia sering diminta menjadi narasumber dalam berbagai seminar terutama ekonomi baik tingkat lokal, nasional maupun regional. Ia juga sering diminta menjadi fasilitator dalam pelatihan pemberdayaan ekonomi dan koperasi di beberapa lembaga ekonomi dan pondok pesantren. Tidak hanya sampai di situ, pada tahun 2005 ia dengan niat tulus dan semangat pemberdayaan ekonomi umat, mendirikan *BMT Absanu Amala* secara sederhana di Jl. A. Yani Km.45 Martapura bersama rekanannya membidik peredaran uang dan membudayakan menabung bagi masyarakat di sini terutama kaum ibu-ibu majlis ta'lim. Kini bangunan BMTnya sudah cukup megah dengan omset mencapai milyaran lebih dari nasabah yang berjumlah ribuan lebih. Sementara di rumahnya sendiri di Jl. Pendidikan, Sekumpul, Martapura, Habib Ali juga menampung 30-an lebih anak jalanan untuk dibina dan diberdayakannya. Di depan rumahnya, ia bangun semacam balai atau pendopo untuk tempat diskusi bebas anak-anak binaannya untuk merumuskan bersama program-program yang harus dijalankan sehari-hari. Selain itu, ia juga menyisihkan sebagian rezekinya setiap bulan dengan memberikan santunan 50-an Syarifah yang

²⁰ Wawancara dengan Habib Ali 15 Maret 2014.

berstatus janda dan sudah tua dengan sembako yang diperkirakan cukup untuk satu bulan. Mungkin dari sejumlah kerja pemberdayaan itu, dua tahun yang lalu Ma'arif Institute memberikan penghargaan *Ma'arif Award* kepadanya.²¹

4. Rantau

Rantau merupakan ibukota Kabupaten Tapin yang berjarak sekitar 85 Km dari Banjarmasin. Di sini, dikenal sebagai kota para Datu, karena demikian banyaknya makam keramat dari para ulama masa lalu. Syi'ah bertumbuh juga di sini, bahkan melahirkan tokoh besarnya yakni Habib Husein al-Habsyi yang sangat berpengaruh dan paling kharismatis, tidak saja pada tingkat lokal, Rantau, tetapi juga tingkat provinsi Kalimantan Selatan, bahkan tingkat regional Kalimantan. Tidak terbatas pada kalangan Syi'ah, tetapi juga meliputi kalangan Sunni. Di daerahnya, ia dipanggil sebagai Habib Tuha (Habib Sepuh) yang sangat disegani dan dihormati oleh masyarakatnya.²² Karena di samping ilmu agama, ia hebat juga ilmu batin dan kanuragannya. Hal ini bisa dilihat dari banyaknya tamu dari berbagai kalangan dan tempat jauh (seperti dari Kalimantan Tengah, Kalimantan Timur dan Kalimantan Barat) pula yang datang berkunjung ke tempatnya di desa Mandarahan, belakang Pasar Rantau lama, di Rantau yang demikian jauh dari pusat keramaian kota. Meskipun majlisnya hanya dihadiri sedikit jama'ah, antara 10-40 an, tetapi dipuji sebagai majlis yang berkualitas, terutama yang dilaksanakan pada waktu tengah malam.²³ Karena ia memang tidak dikenal sebagai da'i kondang yang pintar berpidato, melainkan seorang yang sangat baik dan merdu dalam membawakan atau membacakan syair-syair Maulid Nabi Muhammad Saw.²⁴ Ia alumni pondok pesantren YAPI Bangil dan pernah juga menjadi pengusaha kayu yang sukses. Sekarang ia adalah salah seorang dewan pembina ABI wilayah Kalimantan Selatan yang sangat menguasai literatur-literatur Syi'ah dalam bahasa Arab seperti *Tafsir al-Mizan* karya Thabathaba'i, *Ushul Madzhab Syi'ah al-Imamiyah Itsna 'Asyariyah* karya al-Qifari, *Yawmun Ghadir Khum* karya Abdullah Alaidrus. Ia bisa dikatakan sebagai idelog Syi'ah yang diikuti pendapatnya, dipatuhi segala nasehatnya dan ditaati semua kebijaksanaannya bagi kalangan Syi'ah di Kalimantan Selatan pada umumnya, Rantau pada khususnya. Hal itu tampak pula, pada atribut-atribut yang ada di dalam rumahnya yang penuh dengan suasana berbau Syi'ah, seperti: Gambar Sayyidina Ali, Imam Khomeini, Silsilah Imam Dua Belas dan lain-lain. Di samping itu, ia sangat mengidolakan tokoh-tokoh dari kalangan Ahlul Bait dengan sepenuh jiwa, raga dan keyakinan.

Begitulah pendirian Habib Husein al-Habsyi sebagai ideolog Syi'ah Kalimantan Selatan yang sangat berpengaruh bagi penganut Syi'ah lainnya terutama bagi kalangan mudanya yang masih membutuhkan bimbingannya. Namun sayang tokoh besar

²¹ Wawancara dengan Habib Ali, 20 Maret 2014.

²² Tim Peneliti F. Syari'ah, *Gerakan Syi'ah di Kalimantan Selatan*, Banjarmasin: Puslit IAIN Antasari, 2001, hlm. 8.

²³ Wawancara dengan Nur Effendy, 20 April 2014.

²⁴ Wawancara dengan H. Yusuf Hifni, 21 April 2014.

ini beberapa waktu yang lalu telah meninggal dunia mendahului kita, disaat kita masih membutuhkan segala nasehat, binaan dan bimbingannya.

5. Amuntai

Amuntai sekitar 300Km dari Banjarmasin, salah satu daerah santri juga sebagaimana Martapura. Di sini, dahulu KH. Idcham Chalid (almarhum) bahkan Indonesia, menghabiskan masa kecil dan remaja bersama keluarganya. Daerah ini, merupakan basis NU kedua sesudah Martapura yang sangat kuat memegang ke-Sunniannya.

Kemunculan Syi'ah di sini, berbeda dengan daerah-daerah Kalimantan Selatan lainnya. Ia merupakan jaringan Syi'ah dari Kalimantan Timur karena dikenalkan oleh perantau-perantau warga Amuntai dari Balikpapan dan Samarinda ketika mereka mudik hari Raya. Sekitar tahun 1990-an komunitas Syi'ah terbentuk dan sudah mempunyai majlis untuk melaksanakan amalan-amalan rutin ritual Syi'ah dua kali seminggu, malam Rabu dan malam Jum'at yang dipimpin ustadz Abdurrahman. Menurut Wahyudiannoor bahwa Habib Ahmad al-Habsyi salah satu pembina ABI Kalimantan Timur sering berkunjung ke daerah ini untuk melakukan pembinaan.

Suatu waktu, pernah Syi'ah di Amuntai ini yang tepatnya beralamat di Kampung Babirik dicurigai MUI (Majelis Ulama Indonesia) cabang Amuntai sebagai kelompok sesat. Lantas mereka memprakarsai untuk mengadakan dialog terbuka tentang ajaran Syi'ah dengan mengundang ulama dari pesantren dan ulama dari berbagai ormas Islam (NU dan Muhammadiyah) tak terkecuali pihak Syi'ah sendiri. Kebetulan saat itu, sedang berkunjung Habib Husin al-Kaff, salah seorang tokoh Syi'ah dari Jawa. Dialah kemudian didaulat untuk mewakili Syi'ah dalam forum dialog MUI Amuntai. Cukup lama perdebatan terjadi, dari satu ulama ke ulama lainnya dan Habib Husin al-Kaff yang banyak menjadi sasaran tembak. Habib Husin dengan sabar dan tenang menjawab satu persatu baik berupa pertanyaan, kritik, gugatan maupun tuduhan dan hujatan dengan pengetahuannya yang sangat luas. Setelah forum menimbang sana-sini dari berbagai argumen yang diajukan, pada akhirnya forum menyimpulkan hasil dialog adalah Syi'ah tidak termasuk aliran sesat.²⁵

Seusai pernyataan MUI Amuntai bahwa Syi'ah tidak sesat, maka merekapun semakin bebas mengekspresikan ke-Syi'ahannya pada khalayak umum tanpa ada rasa was-was dan takut lagi. Namun sayang, kata Wahyudiannoor, saat Syi'ah makin berkembang, justru pimpinannya, ustadz Abdurrahman kemudian pindah rumah ke Jawa sehingga tidak terpantau lagi keberadaannya kini. Apakah mengalami kemajuan atautkah kemunduran ?

6. Batulicin

Batulicin sekitar 360Km dari Banjarmasin, ia merupakan daerah pemekaran dari Kabupaten Kotabaru. Penduduk daerah ini terdiri dari berbagai suku yakni Bugis, Banjar, Dayak, Jawa, Madura dan lain-lain, tetapi yang dominan adalah suku Bugis.

²⁵ Wawancara dengan Wahyudiannoor 30 April 2014.

Syi'ah muncul di sini sekitar tahun 2000-an, dibawa oleh Habib Muhammad al-Idrus dari Banjarmasin saudara dari Habib Sulaiman al-Idrus. Ia salah seorang Habib dan ulama sekaligus pedagang kembang terkenal di Batulicin, baik di mata kalangan Syi'ah sendiri maupun kalangan Sunni. Ia juga alumni pondok pesantren YAPI Bangil dan salah satu pengurus ABI Kalimantan Selatan. Ia membuka majlis di rumahnya sekitar pasar Batulicin, untuk umum yang sering dihadiri oleh ratusan orang lebih dari berbagai pelosok daerah Batulicin (Satui, Sungai Danau, Angsana, Sebamban dan Pagatan) dan Kotabaru. Majlisnya juga berfungsi untuk melaksanakan kegiatan-kegiatan ABI termasuk melakukan amalan rutin ritual Syi'ah dua kali seminggu, malam Rabu dan malam Jum'at.²⁶

7. Kotabaru

Kotabaru adalah ibukota Pulau Laut yang jaraknya dari Banjarmasin sekitar 400 Km. Wilayahnya terbagi dua, ada yang berada di daratan Kalimantan, ada yang berada di pulau tersendiri yang dipisahkan oleh Selat Laut.

Syi'ah tumbuh di daerah ini, beriringan dengan pertumbuhan Syi'ah di Tanahbumbu sekitar tahun 2000-an. Mengapa begitu? Karena penganut Syi'ahnya memang kebanyakan dari jama'ah majlis Habib Muhammad al-Idrus. Mereka aktif mengikuti kegiatan-kegiatan Syi'ah yang dilakukan Habib Muhammad al-Idrus, baik ketika di Batulicin maupun ketika Habib mengunjungi mereka sebagai agenda rutin.²⁷

Tantangan and Respon

Syi'ah di Kalimantan Selatan adalah Syi'ah Ja'fariyah (Imamiyah Itsna 'Asyariyah seperti di Iran), yang umumnya tergabung dalam organisasi ABI (Ahlul Bait Indonesia) daripada IJABI (Ikatan Jama'ah Ahlul Bait Indonesia (mereka tidak memakai kata Syi'ah dalam pembentukan organisasinya). Mungkin hal ini terjadi, karena tokoh-tokoh Syi'ah di sini kebanyakan dari keluarga Ahlul Bait, hanya beberapa orang yang bukan dari kalangan Habaib seperti Wahyudiannoor dan A. Busyairi Ali. Apalagi orang yang mendirikan IJABI adalah Jalaluddin Rahmat, meskipun mereka kagumi, tetapi kurang disenangi kebanyakan masyarakat Sunni di sini, bahkan MUI wilayah Kalimantan Selatan (masa KH. Asywadie Syukur, almarhum) pernah menolak kedatangannya.

Habib Ali memperkirakan penganut Syi'ah di Kalimantan Selatan antara 3000-4000 orang yang terdiri dari para *Masyayikh* (para pimpinan yang menguasai ritual Syi'ah), *Ustadz* (sebutan untuk para intelektual Syi'ah), *Tasyayyu* (penganut kuat Syi'ah) dan *Mubibbin* (simpatisan Syi'ah). Ini terlihat, ketika pelaksanaan acara peringatan Asyura yang rutin setiap tahun secara bergiliran dipusatkan di Banjarmasin dan Banjarbaru, dihadiri oleh hampir 5000-an orang, sehingga majlis-majlis dan yayasan-yayasan yang ada sudah tidak bisa menampung lagi. Beberapa

²⁶ Wawancara dengan Wahyudiannoor, 2 Mei 2014.

²⁷ Wawancara dengan Wahyudiannoor 2 Mei 2014.

tahun terakhir ini selalu dilaksanakan di tempat yang lebih luas yakni Aula Gedung RRI di Banjarmasin atau Gedung Serbaguna Unlam di Banjarbaru yang punya kapasitas memadai untuk menampung orang lebih dari 6000-an. Apalagi peringatan Asyura di Kalimantan Selatan, tidak bagi "orang dalam" (tuan rumah Syi'ah Kalimantan Selatan belaka), tetapi juga dihadiri oleh penganut Syi'ah dari Kalimantan Tengah. Bukan saja terbatas pada penganut Syi'ah dan simpatisannya, melainkan juga mengundang kelompok lain, kalau boleh diurutkan terdiri dari para habaib, ustadz, intelektual, dosen muda, ormas Islam, aktivis mahasiswa dan kalangan LSM.

Hari Asyura diperingati umat Syi'ah sebagai hari yang sangat bersejarah, mengenang pembantaian terhadap Saidina Husein cucu Rasulullah Saw oleh tentara Yazid bin Mu'awiyah yang dipimpin al-Hajjaj di padang Karbala. Peristiwa ini mereka peringati dalam suasana duka yang mendalam, mereka berpuasa 2 hari tanggal 9 dan 10 Muharram, meskipun sebatas menahan haus sebagai merasakan bagaimana kehausan Saidina Husein sekeluarga ketika menghadapi perang yang sangat tidak berimbang. Dari peringatan ini kata Habib Ali diharapkan dapat menumbuhkan kecintaan yang mendalam terhadap Ahlul Bait sekaligus menjadi spirit dalam perjuangan membela Syi'ah sebagai keyakinan yang tidak salah.

Prosesi peringatan Asyura biasanya dimulai dengan membaca surah al-Fatihah. Kemudian dilanjutkan dengan pembacaan kalam ilahi yang dibawakan oleh seorang qari yang suaranya merdu dan syahdu. Selanjutnya, sambutan-sambutan dari ketua panitia sampai ketua ABI wilayah Kalimantan Selatan yang menyampaikan selamat datang kepada segenap undangan, ucapan terimakasih atas segala bantuan baik berupa materi, tenaga maupun pikiran, dan permohonan maaf jika ada kesalahan dan kekeliruan dari mulai proses perencanaan sampai pelaksanaan. Seterusnya, ceramah sekitar *bikmah Asyura* yang disampaikan oleh seorang habaib atau ulama baik dari Kalimantan Selatan sendiri maupun mengundang dari luar, entah dari Kalimantan lainnya atau dari Jawa. Berikutnya, lalu melantunkan *Makhtam* yakni nyanyian duka cita mendalam dari syair-syair yang bernada sedih dari bahasa Arab atau terjemahan yang dilakukan oleh beberapa penyanyi dengan penuh penghayatan dan ratapan. Lalu, seterusnya pembacaan *Makhtal* yakni semacam penyampaian ceritera secara kronologis perjalanan Saidina Husein dari tanggal 1 sampai 10 Muharram, sehingga ia menjadi syahid bersama sebagian besar keluarga dan pengikut setianya di padang Karbala yang kering dan tandus. Hal ini, biasanya dibawakan oleh orang yang pandai berceritera, dengan artikulasi yang jelas, aksentuasi dan intonasi yang indah, retorika yang cantik dan ekspresi dengan mimik yang elok dan mempesona. Terakhir, adalah pembacaan do'a yang dipimpin seorang habib atau ulama sepuh (Masyayikh). Sesudah do'a langsung acara ditutup dengan membaca hamdalah (alhamdulillah) secara serentak dan kemudian bubar.

Kemudian, Habib Ali mengatakan Syi'ah di sini perkembangannya cukup pesat, walaupun ada pula yang mengalami penurunan. Sekitar tahun 1980-1990-an, pada mulanya hanya ada seputar Banjarmasin, itupun hanya di lingkungan kampus Unlam terutama di Fakultas Hukum, Ekonomi dan Sosial-Politik. Lantas sekitar

tahun 1990-2000-an sudah berkembang merambah daerah Martapura, Barabai dan Rantau dengan bertumbuhnya beberapa majlis dan yayasan. Kemudian, sekitar tahun 2000-sekarang berkembang lagi ke wilayah Banjarbaru, Amuntai, Batulicin dan Kotabaru, dengan beberapa tambahan berdirinya majlis, yayasan dan institusi gerakan lain yang baru, meskipun terdapat satu daerah yakni Barabai yang sudah tidak terdengar lagi burinik (suara)-nya, juga satu yayasan yang bubar yakni yayasan ar-Ridha. Selanjutnya, Habib Ali melanjutkan pembicaraan, katanya meskipun aktivitas kalangan Syi'ah Kalimantan Selatan masih dominan baru bersifat ritual, tetapi tak bisa disangkal sudah ada pula gerakan intelektual, advokasi dan pemberdayaan. Kesemuanya mempunyai plus-minusnya masing-masing, tetapi sebenarnya justru saling mengisi satu sama lain. Ada sebagian yang mengatakan gerakan intelektual lebih baik dan efektif, karena dengan melalui diskusi, dialog dan konsultasi yang sedikit intens akan dapat dan cepat diterima akal sehat bagi si pendengar atau si peminat, apalagi jika sasarannya memang kalangan mahasiswa dan kaum terpelajar yang suka dengan pemikiran logis, rasional dan ilmiah. Sebagian lain, berpendapat bahwa gerakan ritual berupa bimbingan ibadah dan ajaran do'a-do'a para Imam yang sesuai dengan keyakinan Syi'ah, merupakan kegiatan yang baik dan tepat untuk menanamkan dan memantapkan keyakinan, terutama bagi pendengar dan peminat yang sedang goyah dan tidak punya pegangan hidup. Sedangkan, Habib Ali lebih memilih gerakan advokasi dan pemberdayaan sebagai kegiatan yang terbaik tanpa harus melihat latar belakang apapun bagi mereka yang dibela, semata-mata niat tulus lillahi ta'ala dan demi nilai kemanusiaan universal. Agak sedikit berbeda dengan Wahyudiannoor, menginginkan kontekstualisasi ajaran Syi'ah ke dalam budaya lokal Banjar yang adiluhung. Jika masyarakat Banjar begitu kuat budaya mistik atau kebatinannya, alangkah sangat baiknya jika Syi'ah lebih mengedepankan dimensi irfan daripada yang lainnya. Artinya, bukan untuk meninggalkan dimensi ajaran Syi'ah yang lain, karena itu juga penting, hanya bagaimana dimensi irfan dijadikan sebagai angle, biar mudah ketemu dan berpadu ajaran Syi'ah dengan budaya Banjar dalam ruang batin manusia Banjar.²⁸

Argumen-argumen pilihan gerakan di atas, memang tidak bisa dipungkiri akan saling berkompetisi dan berkontestasi di dalam ruang publik gerakan Syi'ah di Kalimantan Selatan, tetapi tentu saja, tidak sampai membuat mereka saling bersengketa, sebaliknya justru saling bersekutu untuk meraih rahmat Allah sebanyak-banyaknya. Bukankah sabda Rasulullah Saw perbedaan itu rahmat asal berlomba demi kebaikan dan saling tolong-menolong dalam ketakwaan.

Untuk memperkuat seluruh gerakan yang ada, Syi'ah Kalimantan Selatan sering mendatangkan dan kedatangan tokoh-tokoh Syi'ah dari luar (luar Kalimantan Selatan dan luar negeri). Seperti mereka mengundang Habib Thaha dari Semarang sebagai alumni Universitas Qum, Iran dan beberapa intelektual Syi'ah dari Bandung adalah bertujuan untuk memperkuat dan memperkaya ranah gerakan intelektual. Sedangkan mengundang aktivis Syi'ah Jakarta dan kedatangan aktivis Syi'ah Iran, Amar al-Hakim Hujjatul Islam al-Hakim adalah bertujuan untuk memperkuat dan

²⁸ Wawancara dengan Wahyudiannoor, 21 April 2014.

memperkaya gerakan advokasi dan pemberdayaan. Sementara, kedatangan tokoh Syi'ah dari Malaysia dan Zahir Yahya dari Bangil, Jawa Timur adalah bertujuan untuk memperkuat dan memperkaya gerakan ritual yang selama ini sebenarnya sudah terlalu dominan.

Keadaan Syi'ah yang kondusif ini di Kalimantan Selatan, bukan berarti tanpa tantangan. Menurut Habib Ali ada 2 tantangan yang harus dicermati, mungkin tidak hanya bagi Syi'ah di Kalimantan Selatan, tetapi juga, bagi Syi'ah seluruh Indonesia yakni adu domba Syi'ah-Sunni dan hujatan kaum Wahabi/Salafi.

1. Adu Domba Syi'ah-Sunni

Ada skenario besar kata Habib Ali yang sedang dilakukan Kapitalisme global yang dikepalai Amerika Serikat untuk menghancurkan umat Islam. Mereka sudah sangat paham bagaimana cara menghancurkan sendi-sendi kekuatan Islam. Bukan langsung diserang secara langsung dan memerangi suatu negara atau kelompok Islam, melainkan masuk ke dalam secara halus, lantas melakukan adu domba antar mereka, saat ini yakni adu domba antara Syi'ah dan Sunni.

Adu domba ini sudah berhasil mereka lakukan pada beberapa negara Islam yang sedang bertikai seperti negara Mesir, Irak, Syiria, Pakistan dan Afganistan. Beberapa negara yang disebut barusan sampai sekarang masih bertikai seperti tanpa kunjung berhenti, belum ada yang mampu mendamaikan dengan tuntas. Tidak ada lagi persatuan, sudah hilang rasa kekeluargaan, pupus sudah kebersamaan, tanpa ada keamanan, kenyamanan dan kesejahteraan, yang ada hanya pertengkar, permusuhan, kebencian, dendam kesumat, kepedihan, penderitaan dan kesengsaraan.

Habib Ali mengingatkan, kalau kita (Syi'ah-Sunni) tidak hati-hati, negara kita Indonesia, termasuk Kalimantan Selatan akan menjadi giliran berikutnya proyek adu domba. Gejala ini sudah nampak di mata kita, ketika kita mencermati banyaknya kepentingan Amerika Serikat di negeri ini. Apalagi jika melihat perkembangan ekonomi dunia ke depan yang kemungkinan akan berpusat di Asia-Pasifik, tidak lagi di Timur Tengah, negara Indonesia menjadi elemen penting dari dinamika tersebut.

Untungnya, sejarah hubungan Syi'ah-Sunni di Indonesia, termasuk di Kalimantan Selatan sangat baik, bahu-membahu dalam mendakwahkan Islam tanpa ada ego aliran satu sama lain sehingga jauh dari tradisi pertikaian sebagaimana di kawasan Islam lain. Meskipun pada awal kedatangan Islam, pernah terjadi sedikit konflik karena memang tetap ada kompetisi dan kontestasi antara Syi'ah dan Sunni, tetapi lebih banyak kerjasama dan kebersamaannya. Konflik yang terjadi tidak pernah berkepanjangan, hanya sesaat, selebihnya adalah saling memberi dan menerima, saling mengambil dan memperkaya satu sama lain sehingga hampir sulit membedakan antara keduanya ibarat dua sisi mata uang dalam kesatuan bulatan. Pendek kata, antara Syi'ah dan Sunni di sini banyak persamaannya atau titik temunya seperti sama-sama senang ziarah kubur, tawassul, maulud, mencintai Rasulullah Saw dan keluarganya dan lain-lain, walaupun tidak membantah terdapat pula perbedaan-perbedaan.

Pengalaman sejarah yang positif ini, memang bisa menjadi modal dasar membangun kerukunan antara Syi'ah dan Sunni. Namun hanya berbekal itu masih tidak cukup untuk menjalin hubungan yang erat tak tergoyahkan, harus didukung dengan lebih banyak lagi membangun hubungan-hubungan baru. Tidak sekadar dengan dialog-dialog wacana belaka, atau kebersamaan menggarap program, tetapi juga kerjasama-kerjasama karya yang terkait memperjuangkan nilai-nilai kemanusiaan dan ketuhanan dalam tarikan satu nafas.

Habib Ali meyakini Syi'ah-Sunni di daerah ini tidak akan mudah terprovokasi apalagi konflik, walaupun potensi itu ada, karena Syi'ah di sini dan daerah lainnya di Indonesia, tidak akan membangun tempat ibadah sendiri yang eksklusif, melainkan hanya ikut tempat ibadah yang ada dan tidak akan merebutnya bahkan ikut mempertahankannya dengan cara ibadah yang sama. Demikian juga dengan lembaga pendidikan yang dimiliki baik berupa pesantren, madrasah maupun sekolah, tidak akan sampai melahirkan Imam seperti di Iran, Irak, Syiria dan Lebanon. Artinya, tidak berpotensi untuk menyebarkan perbedaan-perbedaan, justru lebih mengedepankan persamaan-persamaan. Sebaliknya juga, Habib Ali percaya NU (Nahdlatul Ulama) yang menjadi representasi Sunni Indonesia, termasuk Kalimantan Selatan sudah jauh-jauh hari mengantisipasi gejala ini. Dia berharap banyak NU wilayah Kalimantan Selatan mampu menjadi saudara kandung Syi'ah yang baik, tidak terpancing oleh isu-isu negatif dan provokasi destruktif yang sengaja dilontarkan orang yang tidak bertanggung jawab untuk memancing di air keruh. Lebih dari itu, Syi'ah ingin ada dialog yang intensif, reguler dan permanen dengan NU, untuk membangun kesepahaman dan mengenal ajaran satu sama lain. Syukur-syukur setelah itu ada semacam program kerja bersama dalam memperjuangkan nilai-nilai kemanusiaan seperti mengentaskan kemiskinan, memperbaiki kualitas pendidikan, membela mereka yang tertindas, melawan penguasa diktator, menggelorakan keadilan, kesejahteraan dan akhlakul karimah.

2. Hujatan Kaum Wahabi/Salafi

Sebenarnya tantangan yang kedua ini merupakan bagian tak terpisahkan dari tantangan yang pertama. Habib Ali mengatakan bahwa Wahabi/Salafi dipakai Amerika Serikat untuk proses eskalasi adu domba Syi'ah-Sunni, karena mereka sudah lama memusuhi Syi'ah dan terbiasa melakukan tindakan kekerasan atas nama agama. Sekitar Februari 2014 yang lalu kelompok ini semacam melakukan sosialisasi dan kampanye tentang kesesatan Syi'ah dengan acara bedah buku "*Mengenal & Mewaspadai Penyimpangan Syi'ah di Indonesia*" di Masjid Hasanuddin HM. Jl. H. Hasan Basri (Kayutangi), Banjarmasin. Di sana, mereka melontarkan beberapa penyimpangan yang dilakukan Syi'ah seperti soal *penyimpangan faham tentang orisinalitas Al-Qur'an, penyimpangan tentang Ablul Bait Rasul, pengkapiran sahabat Nabi, pengkapiran umat Islam lain, penyimpangan faham tentang kedudukan Imam Syi'ah dan penyimpangan tentang hukum nikah Mut'ah* yang menurut mereka salah, kemudian mereka mengaku didukung oleh pendapat Hamka (tokoh Muhammadiyah) dan

KH. Hasyim Asy'ari (tokoh NU).²⁹ Lebih dari itu, menurut HM. Yusuf (dosen F. Tarbiyah IAIN Antasari) yang sering salat berjama'ah di masjid-masjid sekitar kota Banjarbaru yang dikuasai kaum Wahabi/Salafi, para da'i mereka tidak henti-hentinya menghujat kesesatan Syi'ah, bahkan baru-baru ini mereka memperbanyak sendiri buku "Mengenal & Mewaspadaai Penyimpangan Syi'ah di Indonesia" dengan mencetaknya secara massif dan disebarakan ke berbagai kalangan.³⁰

Habib Ali menanggapi kejadian ini dengan sikap tenang sekali, seolah-olah tidak merasa terganggu dengan berbagai hujatan tersebut. Katanya; tak perlu digubris kicauan keras mereka anggap saja angin lalu atau seperti ungkapan pepatah biarkan anjing menggonggong kafilah tetap berlalu. Karena mereka juga tak bisa diajak diskusi dan dialog secara baik-baik, ingin mereka kita harus mengikuti dan mengamini segala yang mereka katakan, tak ada ruang untuk membantah dan membela diri. Saat ini, kita cukup berdiam diri saja tak usah terpancing provokasi mereka yang penting kita terus berkarya menunjukkan segala pengabdian kita untuk Tuhan dan kemanusiaan. Apalagi pengurus pusat ABI organisasi kami sudah menerbitkan sebuah buku pada Desember 2012 yakni Buku Putih Mazhab Syi'ah, yang diberi kata pengantar oleh Bapak Quraish Shihab dengan sangat baik, dan isinya sendiri menjawab seluruh tuduhan dan hujatan yang selama ini dilontarkan oleh pihak-pihak yang tidak bertanggung-jawab.

Simpulan

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa Syi'ah adalah mazhab terbesar kedua setelah Sunni di dalam lingkungan umat Islam, yang mencakup tak kurang dari 300 juta orang diberbagai belahan dunia termasuk di Indonesia yang di dalamnya ada Kalimantan Selatan. Lebih dari itu, Syi'ah Ja'fariyah diakui sebagai salah satu mazhab sah dalam Islam oleh para ulama dari berbagai kelompok dan berbagai Negara Islam sepanjang sejarah agama ini. Demikian pula, kontribusinya terhadap kebudayaan dan peradaban Islam juga sama sekali tak bisa diabaikan.

Syi'ah hadir di Kalimantan Selatan sejak masuknya Islam di daerah ini, bersamasama berdampingan dengan kalangan Sunni. Wajar, jika sampai sekarang masih ada dan mulai semakin berkembang, meskipun dahulu mungkin Syi'ah Zaidiyah, sedangkan yang sekarang Syi'ah Ja'fariyah.

Pertumbuhan dan perkembangan Syi'ah Ja'fariyah di sini tidak semata-mata di kota Banjarmasin, tetapi sudah meluas ke Banjarbaru, Martapura, Rantau, Amuntai, Batulicin dan Kotabaru dengan jumlah penganut/pengikut mencapai kira-kira 3000 - 4000 an orang yang terdiri dari Masyayikh, Ustadz, Tasyayyu' dan Muhibbin dan mereka kebanyakan tergabung dalam organisasi ABI daripada IJABI, yang keduanya sudah menjadi ormas keagamaan resmi sebagaimana organisasi NU dan Muhammadiyah. Demikian juga, dengan pertumbuhan dan perkembangan lembaga-lembaga baik berupa yayasan maupun majlis yang melakukan berbagai

²⁹ Tim MUI Pusat, *Mengenal & Mewaspadaai Penyimpangan Syi'ah di Indonesia*, Jakarta: Formas, 2013, hlm. 7.

³⁰ Wawancara dengan H.M. Yusuf, 5 Mei 2014.

kegiatan dan gerakan. Meskipun tampak kegiatan ritual lebih dominan, tetapi kegiatan lainnya juga cukup beragam seperti gerakan pemberdayaan ekonomi, advokasi, sosial dan pendidikan yang pada saatnya nanti akan saling menyokong satu-sama lain, menjadi semacam satu-kesatuan gerakan.

Memang gerakan Syi'ah Ja'fariyah di Kalimantan Selatan, tidak sunyi dari tantangan baik berupa hujatan, tuduhan maupun kecaman dan stigmatisasi terutama dari kelompok Wahabi/Salafi. Namun, karena para tokohnya tidak mudah terpancing untuk membalas dengan cara yang dilakukan lawan-lawannya, melainkan menghadapi mereka dengan sabar, tenang dan cerdas, jauh dari sikap keras dan kasar. Lebih dari itu, seperti Habib Sulaiman al-Idrus, Habib Muhammad al-Idrus, Habib Abdullah al-Habsyi dan Habib Husein al-Habsyi (almarhum) adalah Masyayikh-Masyayikh yang sangat kharismatis, dihormati pihak kawan dan pihak lawan, mereka bisa berinteraksi dengan siapapun tanpa takut kehilangan identitas diri dan tercerabut dari akar tradisi kesyi'ahannya. Demikian juga, dengan Busyairi Ali dan Habib Ali sebagai Ustadz-Ustadz cerdas dan familiar yang bisa diterima oleh berbagai kalangan yang berada di lingkungannya masing-masing. Ditambah lagi, Wahyudiannoor, seorang aktivis yang punya obsesi untuk melakukan kontekstualisasi doktrin Syi'ah dengan kebudayaan Banjar. Tentu kesemuanya ini, akan membuat Syi'ah Ja'fariyah yang tergabung dalam organisasi ABI atau IJABI secara perlahan-lahan akan diterima baik oleh masyarakat Banjar yang pada umumnya penganut/pengikut Sunni. Semoga perjalanan sejarah akan membuktikannya.

Daftar Pustaka

- Ad-Dakhil, Ali Muhammad Ali, *Aimmatuna*, Beirut Lebanon: Dar al-Murtadla, 1982.
- Adib, Muhammad Husain, *Sekilas Mengenal Empat Belas Ma'sum*, Qum, Iran: Yayasan Imam Ali as, 1973.
- Ali, Busyairi, *Nikah Mut'ah, Halal atau Haram*, Banjarmasin: Ar-Risalah Islamic Centre Foundation, 2012.
- Anshary, Hafiz, *Islam di Selatan Borneo sebelum Kerajaan Banjar*, Orasi Ilmiah, Banjarmasin: IAIN Antasari, 2002.
- Azra, Azyumardi, "Interaksi dan Akomodasi Islam dengan Budaya Melayu Kalimantan", *makalah* Simposium Nasional, 1996.
- Azra, Azyumardi, *Jaringan Ulama Nusantara*, Bandung: Mizan, 1994.
- Hadariansyah, *Pemikiran-Pemikiran Teologi, Dalam Sejarah Pemikiran Islam*, Banjarmasin: Antasari Press, 2013.
- Hasan, Ilyas, *Rasul Ja'farian, Sejarah Islam, Study Kritis Sejak Wafat Nabi Saw Hingga Runtuhnya Bani Umayyah*, Jakarta: PT. Lentera Basritama, 2004.
- Isa, Ahmadi, "Perkembangan Tasawuf di Kalimantan Selatan", *tabloid* Serambi Ummah No.045, 8-14 September 2000.
- Khumaini, Imam, *Al-Abkam al-Muyassarah*, Qum Iran: Dar al-Tiyar al-Jadid, 1982

- Mughniyah, Muhammad Jawad, *Fiqh al-Imam Ja'far al-Shadiq*, Beirut: Dar al-Ilmi li al-Malayin, 1966.
- Nasution, Harun, *Teologi Islam*, Jakarta: UI-Press, 1986.
- Ras, J.J, *Hikajat Bandjar; A Study in Malay Historiography*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1968.
- Saleh, Idwar, *Bandjarmasin*, Banjarbaru: Unlam, 1982.
- Sofyan, Dicky, Peny., *Sejarah & Budaya Syi'ah di Asia Tenggara*, Yogyakarta: Sekolah Pascasarjana UGM, 2013.
- Tim ABI, *Buku Putih Mazhab Syi'ah*, Jakarta: DPP ABI, 2012.
- Tim ICRO & Tim ACCRoS,
- Tim MUI Pusat, *Mengenal & Merwaspadai Penyimpangan Syi'ah di Indonesia*, Jakarta: Formas, 2013.
- Tim Peneliti F. Syari'ah, *Gerakan Syi'ah di Kalimantan Selatan*, Banjarmasin: Puslit IAIN Antasari, 2001.
- Tim Penyusun, *Ensiklopedi Islam*, jilid I, Jakarta: PT. Ichtiar Baru van Hoeve, 2005.
- Usman, Gazali, *Kerajaan Banjar, Sejarah Perkembangan Politik, Ekonomi, Perdagangan dan Agama*, Banjarbaru: Unlam Press, 1998.

