

BAB IV
IDEOLOGI DAN EPISTEMOLOGI
DALAM KITAB *TUHFAT AL-RĀGHIBĪN*

A. Ideologi Dalam Kitab *Tuḥfat al-Rāghibīn*

1. Tauhid Sunni Sebagai Ideologi *Tuḥfat al-Rāghibīn*

a. Tauhid Sunni *vis-a-vis* Tauhid Non-Sunni

Dari seluruh uraian Muhammad Arshad al-Banjari dalam kitab *Tuḥfat al-Rāghibīn* dapat disimpulkan bahwa konstruksi ideologi yang hendak dibangunnya adalah ideologi teologi *Ahlu al-Sunnah wa al-Jamā'ah* atau lazimnya disebut dengan aliran Sunni.

Ideologi Sunni dapat ditemukan ketika ia mendeksripsikan makna iman. Menurutnya, esensi iman adalah *taṣḍīq*, membenaran dalam hati. Ikrar iman dengan lisan dan perbuatan bukanlah esensi iman. Iman dengan ikrar lisan hanya berfungsi untuk menunjukkan diberlakukannya hukum-hukum Islam kepada yang berikrar. Sementara perbuatan iman hanyalah tanda kesempurnaan iman. Jadi, seseorang boleh saja beriman tanpa beramal sebab yang membedakannya hanya masalah kesempurnaan. Jika beramal maka ia telah menyempurnakan imannya, dan jika tidak beramal maka imannya belum sempurna. Meskipun demikian, ia juga mengapresiasi definisi iman *murakkab* yakni *taṣḍīq*, iman di dalam hati, dan ikrar dengan lisan.¹

¹Muhammad Arshad al-Banjari, *Kitāb Tuḥfat al-Rāghibīn* (Martapura: YAPIDA, 2000), 4.

Konsepsi iman seperti ini terdapat pada aliran Sunni. Imam al-Ash'ari dalam *al-Luma'*, menyatakan bahwa iman adalah *al-tasdiq*, sebagaimana berikut:²

إن قال قائل: ما الإيمان عندكم بالله تعالى؟ قيل له: هو التصديق بالله.

Jika ada yang berkata: apa yang dimaksud dengan iman kepada Allah menurut anda? Dikatakan kepadanya: iman kepada Allah adalah membenarkan Allah dengan hati.

Kemudian Sa'ad al-Din al-Taftazani, salah seorang tokoh Sunni, dalam *Sharḥ al-'Aqā'id al-Nasafiyah* mengatakan bahwa:³

وذهب جمهور المحققين إلى أنه التصديق بالقلب، وإنما الإقرار شرط لإجراء الأحكام في الدنيا، لما أن التصديق بالقلب أمر باطن لا بد له من علامة، فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مؤمن عند الله وإن لم يكن مؤمناً في أحكام الدنيا، ومن أقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق فبالعكس، وهذا هو اختيار الشيخ أبي منصور رحمه الله، والنصوص معاضدة لذلك، قال الله تعالى: ((أولئك كتب في قلوبهم الإيمان)) وقال تعالى: ((ولما يدخل الإيمان في قلوبكم))، وقال عليه السلام: ((اللهم ثبت قلبي على دينك وطاعتك)) وقال عليه السلام لأسماء حين قتل من قال لا إله إلا الله: ((هلا شققت عن قلبي)).

Jumhur ulama *muhaqiqin* berpendapat bahwa iman itu adalah membenaran dengan hati. Sedangkan ikrar hanya merupakan syarat untuk berlakunya hukum Islam di dunia karena sesungguhnya membenaran dengan hati itu adalah masalah batin yang harus mempunyai tanda. Siapa yang membenarkan dengan hatinya, tetapi ia tidak mengakui dengan lidahnya, maka ia mukmin di sisi Allah. Sebaliknya, siapa yang mengakui dengan lidahnya, tetapi tidak membenarkan dengan hatinya, maka ia seperti orang munafik. Demikian pilihan Shaikh Abu Mansur, semoga Allah merahmatinya. Adapun ayat-ayat yang mendukung pendapat tersebut adalah firman Allah: (Mereka itulah yang disuratkan Allah di dalam hati mereka itu iman), dan (Dan tatkala masuk iman dalam hatimu). Kemudian Nabi juga bersabda: Ya Allah, tetapkanlah hatiku dalam agama-Mu dan ketaatan kepada-Mu. Kemudian Nabi juga pernah berkata kepada Usamah

²Al-Ash'ari, *Kitāb al-Luma' fi al-Radd 'alā ahl al-Ziyag wa al-Bida'* (Mesir: Shirkah Māhimah Muḍriyah, 1955), 123.

³Sa'ad al-Din al-Taftazani, *Sharḥ al-'Aqā'id al-Nasafiyah* (Kairo: Maktabah al-Kulliyāt al-Azhariyah, 1988), 109.

ketika ia membunuh orang yang mengucapkan “tiada tuhan kecuali Allah”: “mengapa kamu tidak membelah hatinya”.

Dalam konteks esensi iman sebagai *murakkab*, sebenarnya adalah sikap terbuka Muhammad Arshad al-Banjari terhadap pendapat ulama lain yang tergabung dalam Sunni seperti al-Baghdādī, al-Bazdawī dan al-Nasafī. Al-Baghdādī, salah satu tokoh Sunni, misalnya berpendapat bahwa :

إنَّ الإيمانَ هو الإقرارُ بالله عزَّ وجلَّ و بكتبه و برسله ، إذا كان ذلك عن معرفة تصديق بالقلب. فإن خلا الإقرار عن المعرفة بصحته لم يكن إيماناً.⁴

Sesungguhnya iman adalah ikrar keyakinan terhadap Allah, kitab-kitab dan rasul-rasul-Nya, jika telah ada pengetahuan dan pengakuan secara hati. Apabila ikrar tidak disertai pengetahuan maka iman belum terwujud.

Dengan kata lain, al-Baghdādī berpendapat bahwa iman adalah pengakuan dengan hati dan didasari pengetahuan. Pengetahuan tidak muncul kecuali setelah datangnya kabar dari wahyu Tuhan. al-Bazdawī berpendapat bahwa iman adalah:⁵

إقراراً باللسان و اعتقاداً بالقلب

Ikrar dengan lisan dan pengakuan dengan hati.

Al-Nasafī berpendapat bahwa iman adalah :⁶

التصديقُ بما جاءَ النَّبِيُّ عِدَّ بِهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ بِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ تَعَالَى ، وَالْإِقْرَارُ بِهِ

Pengakuan dengan hati atas apa yang dibawa oleh Nabi SAW dari Allah dan mengikrarkannya.

Selanjutnya, Muhammad Arshad al-Banjari juga menguraikan hadis perpecahan umat menjadi tujuh puluh tiga golongan dan golongan Sunni sebagai golongan yang selamat, sisanya, tujuh puluh dua golongan, mengalami kesesatan.

⁴ Al-Baghdādī, *Kitāb Uṣūl al-Dīn* (Beirut : Dar al-Afaq al-Jadidah, 1981), 249.

⁵ Al-Bazdawī, *Uṣūl al-Dīn* (Kairo: al-Maktabah al-Azhariah li al-Turāth, 2003), 148.

⁶ Al-Nasafī, *al-‘aqāid al-Nasafiah* (t.t.: t.p., 537 H.), 4.

Uraian ini serupa dengan penjelasan Shahrastani, teolog Ash‘ariyah, dalam kitabnya *al-Milal wa al-Niḥal*.⁷

Perbedaan antara keduanya adalah bahwa menurut Muhammad Arshad al-Banjari, tujuh puluh dua golongan yang sesat tersebut berasal dari enam golongan besar yaitu, Rāfiḍah, Khawarij, Jabariyah, Qadariyah, Jismiyyah dan Rajiyah, sebagaimana yang diungkapkannya:

Kata segala Ahlu Sunnah wal Jama‘ah radiallahu ‘anhum bahwasanya adalah kaum yang tujuh puluh dua kaum itu asalnya enam kaum jua, pertama kaum Rāfiḍah; kedua kaum Kharijiah, ketiga kaum Jabariyah, keempat kaum Qadariyah, kelima kaum Jismiyyah, keenam kaum Rajiyah. Kemudian maka jadi pula daripada tiap-tiap sesuatu daripada yang enam kaum itu dua belas, maka jadilah perhimpunan mereka itu tujuh puluh dua sekaliannya sesat daripada isi neraka.⁸

Sedangkan Shahrastani berpendapat bahwa tujuh puluh tiga golongan itu berasal dari empat aliran besar yaitu Qadariyah, Şifātiyah, Khawarij, dan Syiah, sebagaimana ungkapan berikut;

كبار الفرق الإسلامية أربع، القدرية، الصفاتية، الخوارج، الشيعة. ثم يتركب بعضها مع بعض و يتشعب عن كل فرقة اصناف فتصل إلى ثلاث و سبعين فرقة.⁹

Aliran utama dalam Islam itu ada empat yaitu Qadariyah, Şifātiyah, Khawarij, dan Syiah. Kemudian tergabung satu sama lain dan terpecah-pecah menjadi bermacam-macam golongan hingga tujuh puluh tiga golongan.

Dalam *Tuḥfat al-Rāghibīn*, Muhammad Arshad al-Banjari berkeyakinan bahwa aliran Sunni adalah aliran yang benar, yang dijalankan oleh Nabi

⁷Muhammad bin Abdul Karim al-Shahrastani, *al-Milal wa al-Niḥal* (t.t.: al-Azhar, t.th.), 7.

⁸Muhammad Arshad al-Banjari, *Kitāb Tuḥfat al-Rāghibīn*, 15. Pendapat Muhammad Arshad al-Banjari di atas sesuai dengan pendapat al-Bazdawi, pemikir teologi Maturidiah. Lihat Abu al-Yusr Muhammad bin Muhammad bin ‘Abdul Karim al-Bazdawi, *Kitāb Uṣūl al-Dīn* (al-Qahirah: Dar Ihyā’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, 1963), 241-254.

⁹Muhammad bin Abdul Karim al-Shahrastani, *al-Milal wa al-Niḥal*, 10.

Muhammad SAW dan para sahabat, dengan alasan bahwa Sunni mampu mengakomodasi pandangan-pandangan kelompok lain dan memosisikannya dengan tepat. Menurutnya, Sunni adalah golongan tengah-tengah, antara mazhab Jabariyah dan Qadariyah, antara mazhab Rāfiḍah dan Khawarij, serta antara mazhab *Ta'fīl* dan *Tashbīh*.¹⁰ Misalnya, ajaran tentang perbuatan hamba, jika Qadariyah menekankan perbuatan hamba sebagai kreasi manusia tanpa intervensi Tuhan, sedangkan Jabariyah menekankan perbuatan hamba sebagai kreasi Tuhan tanpa intervensi manusia, maka Sunni berkeyakinan bahwa perbuatan hamba adalah kreasi Tuhan tetapi manusia masih memiliki hak untuk berusaha dan berikhtiar. Oleh karena itulah, ia beranggapan Sunni itu dikeluarkan dari Qadariyah dan Jabariyah, laksana susu dikeluarkan dari darah dan tinja.

Ia dalam kitab *Tuḥfat al-Rāghibīn* juga menjelaskan aliran-aliran sufistik yang dianggapnya sesat. Penjelasan keyakinan aliran sufistik ini dikomparasikan secara implisit dengan ideologi Sunni sebagai golongan selamat dan terbaik (*nājīyah*). Misalnya, dalam *Tuḥfat al-Rāghibīn*, ia menuliskan “golongan Hululiah yang mengatakan bahwa Allah masuk ke dalam tubuhnya, bahkan ke dalam semua benda, maka keyakinan yang seperti itu kafir seperti keyakinan Nasrani”.¹¹ Memang bagi golongan Sunni, tingkat tertinggi yang bisa dicapai oleh ahli sufi adalah *ma'rifah* saja, tidak sampai bersatu dengan Tuhan. Dengan *ma'rifah* ini rahasia ketuhanan dan keteraturan segala yang ada tersingkap. Tindakan seperti ini tentu mengindikasikan bahwa dia cenderung pada aliran Sunni.

¹⁰Muhammad Arshad al-Banjari, *Kitāb Tuḥfat al-Rāghibīn*, 15.

¹¹Ibid., 29.

Menurut Ali Khaidar, aliran Sunni adalah aliran yang mendasarkan dirinya pada akidah rumusan ulama ushuluddin yaitu Shekh Abu Hasan Ali Al-Ash‘ari yang lahir di Basrah tahun 260 H. / 874 M., dan wafat di Basrah pula tahun 324 H. / 936 M., dan rumusan yang dibuat oleh Abū Manṣūr al-Maturidi yang wafat di Maturidi Samarkand, Asia Tengah pada tahun 33 H. / 653 M., sembilan tahun setelah Imam Abū Ḥasan Ash‘ari wafat. Dalam bidang fiqih, aliran ini mengikuti salah satu dari imam yang empat, yaitu imam Shafi‘i, imam Malik, Ahmad bin Hanbal dan imam Abu Hanifah. Selanjutnya dalam bidang tasawuf sesuai dengan ajaran imam al-Junaidi al-Baghdādī dan imam al-Ghazali.¹² Oleh karena itu, kecenderungan terhadap Sunni ini juga bisa dilihat dari berbagai referensi utama yang dirujuk oleh Muhammad Arshad al-Banjari dalam menulis *Tuḥfat al-Rāghibīn*.

Dalam *Tuḥfat al-Rāghibīn*, dia merujuk kepada tokoh-tokoh seperti Shekh Ibnu Hajar dengan kitab *Zawāhir ‘an Iftirā’ al-Kabāir* dan Kitab *Tuḥfat al-Muḥtāj li Sharah al-Minhaj*, Imam al-Ghazali dengan *Minhāj al-‘Ābidīn*, Shekh Mazjad dengan kitab *Sharah al-‘Ubab*, Imam Ramli dengan kitab *al-Nihāyah Muntaj*, Ibrahim al-Laqqani dengan kitab *‘Umdah al-Murīd Sharah Jawhar al-Tawḥīd*, Zakaria al-Anshari *Asnāu’ al-Maṭālib*, Ismail bin Muqri dengan kitab *Rawḍah al-Ṭālib*.

¹²Ali Khaidar, *Nahdlatul Ulama Dan Islam Indonesia : Pendekatan Fiqih Dalam Politik* (Jakarta: Pustaka Gramedia, 1995), 31-32.

Imam al-Ghazali adalah salah seorang tokoh utama Mazhab Sunni selain tokoh-tokoh seperti al-Juwaini dan Baqilani.¹³ Ibnu Hajar al-Haytami, Mazjad, Ibnu Muqri, Ramli dan Zakaria al-Anshari adalah para pemikir fiqih Shafi'iah. Ibrahim al-Laqqani adalah pemikir fiqih Malikiyah. Menurut Wan Jamaluddin, kitab-kitab Ibnu Hajar seperti *Zawāhir 'an Iftirā' al-Kabā'ir* dan Kitab *Tuḥfat al-Muhtaj li Sharah al-Minhaj*, dan Imam Ramli seperti kitab *al-Nihāyah Muntaj* di atas adalah kitab Shafi'iah yang populer dan banyak dipelajari di pesantren dan madrasah-madrasah Indonesia.¹⁴ Jadi, kecenderungan Sunni, secara referensial juga cukup dominan.¹⁵

Kemudian, untuk mengetahui lebih jauh ideologi Sunni dalam *Tuḥfat al-Rāghibīn*, berikut dibandingkan dengan doktrin-doktrin dasar Sunni. Doktrin pertama adalah sifat Tuhan. Menurut imam al-Ash'ari, Tuhan mempunyai sifat, sifat itu bukanlah Tuhan namun tidak lain dari Tuhan.¹⁶ Dengan kata lain, sifat Tuhan itu melekat pada zat Tuhan, sehingga sifat tergantung pada Tuhan namun Tuhan tidak tergantung pada sifat.

Menurut al-Baqillani sifat-sifat Allah terbagi dua, yaitu: sifat- zat dan sifat *al-af'āl*. Sifat zat adalah sifat yang tidak mungkin berpisah dengan zat, sifat *al-'ilm* misalnya tidak mungkin berpisah dengan zat Allah yang *al-'alīm* setiap saat

¹³Informasi bahwa al-Ghazali adalah tokoh Sunni sangat banyak, salah satunya tulisan Muhammad Syarif Hasyim, "al-Asy'ariah (Studi Pemikiran al-Baqillani, al-Juwaini, al-Ghazali)", *Jurnal Hunafa*, Vol. No. 3 (Desember 2005), 209-224.

¹⁴Wan Jamaluddin, "al-Palimbani's Thought In His Sufistic Work (Study on Manuscript in Saint Petersburg-Russia titled: «*Tuḥfat al-Rāghibīn fi bayan haqiqat al-iman*» or «A Gift for those, who Seeks The Real Faith»)", dalam http://www.kunstkamera.ru/files/lib/978-5-88431-193-0/978-5-88431-193-0_18.pdf (16 Februari 2014), 177.

¹⁵Pemetaan figur dan referensi bernuansa Sunni, terutama fikih Shafi'iyah bisa dilihat dalam Abdul Kafi al-Subki, *Ṭabaqāt al-Syāfi'i al-Kubrā* (Mesir: 'Isya al-Ḥalibi, 1964).

¹⁶Abū Ḥasan 'Alī Ibn Ismā'īl al-Ash'ari, *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah* (t.t.: Dār al-Da'wah al-Salafiah, 1992), 134-157.

sejak azali dan selama-lamanya. Berbeda dengan sifat *al-af'āl* yaitu sifat-sifat Allah yang berhubungan dengan perbuatannya, karena Allah swt. ada sebelum perbuatannya itu ada.¹⁷

Untuk memperjelas hubungan antara zat dan sifat-sifat, al-Baqillani memperjelas makna term-term yang digunakannya. Pertama, ia membedakan antara *al-ṣifah* dan *al-waṣf*. *Al-ṣifah* adalah sesuatu yang ada pada yang disifati (*al-mawṣūf*), dan *al-waṣf* adalah hubungan antara *al-ṣifah* dan *al-mawṣūf*. *Al-ṣifah* kadang hanya bersifat sementara pada *al-mawṣūf* seperti sifat hitam, putih, kehendak, benci, dan kadang juga *al-ṣifah* tetap menyertai dan ada pada *al-mawṣūf*, di sinilah *al-ṣifah* menjadi *al-waṣf*. Oleh karena itu, ungkapan bahwa Allah itu maha mengetahui, maha hidup, berkuasa, dan lain-lain, semua itu adalah *al-waṣf* bukan *al-ṣifah*. Dengan pendapat ini, al-Baqillani telah keluar dari polemik tentang menetap atau tidaknya sifat Tuhan.¹⁸

Bagi al-Juwaini sifat-sifat wajib bagi Allah bisa dibagi dua yaitu sifat-sifat *nafsiyah* dan sifat-sifat *ma'nawiyah*. Sifat-sifat *nafsiyah* adalah *al-wujūd*, *al-qidam*, *al-baqā'*, *al-qiyām bi nafsih*, *mukhalāfah li al-ḥawādith* dan *al-waḥdānīyah*. Sifat-sifat *ma'nawiyah* adalah *al-'ilm*, *al-ḥayah*, *al-irādah*, *al-qudrah*, *al-sama'* dan *al-baṣar*. Semua sifat ini adalah *qadīm* dan *azaālī* (kekal) yang dalam pembagian sifat-sifat menurut al-Baqillani termasuk dalam sifat *al-af'āl*.¹⁹

¹⁷Ahmad Mahmud Shubhi, *fi'Ilm al-Kalām*, juz 2 (Alexandaria: Muassasah al-Thaqāfah al-Jami'iyah, 1992), 97.

¹⁸Ibid., 98.

¹⁹Ibid., 157.

Sesuai pendapat tokoh-tokoh Sunni, Muhammad Arshad al-Banjari secara tersirat juga berpendapat bahwa Allah memiliki sifat namun ia tidak menjelaskan lebih jauh bagaimana sifat Allah tersebut. Ia hanya berpendapat bahwa salah satu perbuatan murtad adalah meniadakan sifat Allah, sebagaimana pendapatnya berikut:

Adapun *riddah* dari Islam dengan perkataan serta iktikad atau bantahan, atau bersenda-senda maka yaitu seperti mengata dan mengiktikadkan bahwa alam itu qadim atau Allah ta'ala itu baharu, atau menafikan sifat Allah ta'ala yang *sābit* baginya dengan ijma seperti menafikan asal ilmu Allah ta'ala...maka barang siapa mengata dengan suatu daripada segala yang tersebut itu maka jadi kafir, sama ada dikatanya dengan iktikad atau bersenda-senda.²⁰

Doktrin Sunni yang kedua adalah *al-kasb*. Dalam hal ini, Al-Ash'ari meyakini bahwa manusia tidak menciptakan perbuatannya, kuasa manusia tidak mempunyai pengaruh untuk mewujudkan perbuatannya, karena kuasa dan kehendak manusia adalah ciptaan Allah swt. Dalam hal ini, al-Ash'ari tidak memberikan kejelasan tentang hubungan *al-kasb* dan kuasa Tuhan, al-Baqillani memberikan penjelasannya. Menurutnya, perbuatan manusia tercipta karena pengaruh dua kuasa yaitu kuasa Allah dan kuasa manusia yang diciptakan, kuasa Allah mempengaruhi perbuatan dan kuasa manusia berpengaruh dalam realisasi perbuatan. Perbuatan inilah yang menjadi standar apakah baik atau buruk, mendapat pahala atau siksa.²¹

Hal ini berarti bahwa perbedaan antara al-Baqillani dan al-Ash'ari dalam teori *al-kasb* adalah pada pengaruh manusia dalam mewujudkan perbuatannya.

²⁰Muhammad Arshad al-Banjari, *Kitāb Tuḥfat al-Rāghibīn*, 7.

²¹Mas'ud bin Umar bin 'Abdullah Sa'ad al-Din Al-Taftazanī, *Sharḥ al-Maqāṣid*, juz IV (Beirut: 'Alam al-Kutub, 1989), 223.

Al-Baqillani melihat manusia mempunyai sumbangan yang efektif dalam mewujudkan perbuatannya sedangkan al-Ash‘ari tidak melihat pengaruh manusia yang hakiki.

Menurut al-Juwaini dalam hal *al-kasb* ini adalah bahwa kewajiban-kewajiban agama tidak logis bila ditanggung oleh manusia tanpa ada kuasa untuk melaksanakannya. Demikian juga kuasa yang Allah berikan pada manusia tidak berarti bila tidak berpengaruh dalam mewujudkan perbuatannya, sama dengan menafikan kuasa itu sendiri. Oleh karena itu, menisbatkan perbuatan pada manusia adalah penisbahan yang hakiki, tetapi tidak berarti bahwa manusia yang menciptakan perbuatannya, karena sifat pencipta hanya milik Allah semata.²²

Menurutnya, penisbahan perbuatan pada manusia dikarenakan manusia kuasa mewujudkan perbuatan tersebut. Namun wujud perbuatan tersebut tergantung pada kuasa atau daya, sedangkan wujud dari daya tergantung pada sebab, dan wujud dari sebab tergantung pada sebab yang lain, begitu seterusnya, hingga berakhir pada sebab dari segala sebab yaitu sang pencipta (Allah swt).²³ Pendapatnya inilah yang dinilai oleh Harun Nasution bahwa al-Imam al-Juwaini berada jauh dari paham al-Ash‘ari dan dekat dengan paham Mu‘tazilah tentang hukum kausalitas.²⁴ Meskipun demikian, ia tetap berpendapat bahwa semua kuasa kembali kepada Allah dengan teori kausalitasnya.²⁵

²²Muhammad al-Sayyid al-Julained, *Qaḍīyyah al-Khair wa al-Sharr* (Cairo: Maṭba‘ah al-Ḥalībī, 1981), 307.

²³Muhammad bin Abdul Karim al-Shahrastani, *al-Milal wa al-Nihal*, 99.

²⁴Harun Nasution, *Teologi Islam, Aliran-aliran, Sejarah, Analisa Perbandingan* (Jakarta: Universitas Indonesia, 1986), 72.

²⁵Al-Juwaini, *al-‘Aqīdah al-Nidhāmiyah* (t.t.: Mathba'ah al-Anwar, 1367 H/1948 M), 35.

Dalam kitab *Tuḥfat al-Rāghibīn*, Muhammad Arshad al-Banjari juga berpendapat bahwa manusia memiliki *kasb* meski perbuatannya diciptakan oleh Allah, sebagaimana yang diungkapkannya:

Segala perbuatan dan perkataan hamba seperti gerak, dan diam, dan berdiri, dan duduk, dan makan, dan minum, dan barang sebagainya daripada amal kebajikan dan kejahatan dan iman, dan taat, dan kufur, dan maksiat dan lain daripada yang demikian itu sekaliannya dengan dijadikan Allah ta'ala...tetapi ada lagi hamba itu kasab dan ikhtiar.²⁶

Doktrin Sunni selanjutnya adalah mungkinnya melihat Allah (*ru'yat Allah*). Al-Ash'ari menyatakan sebagai berikut: “di antara bukti bisa melihat Allah dengan mata kepala adalah bahwa tidak ada sesuatu zat yang ada kecuali Allah. Ketika Allah merupakan sesuatu zat yang ada, maka bisa saja Allah memperlihatkan diri-Nya kepada kita”.²⁷ Meskipun demikian, Allah dapat dilihat di akhirat namun tidak dapat didekripsikan.²⁸ Pendapat yang sama juga disebutkan oleh al-Ghazali bahwa *ru'yat Allah* dapat terwujud, karena sesuatu yang mempunyai wujud dapat dilihat.²⁹ Begitu juga al-Baqillani, ia berpendapat bahwa Allah dapat dilihat dengan mata kepala sebab sesuatu yang *mawjūd* dapat dilihat. Yang *ma'dūm*-lah yang tidak dapat dilihat dengan penglihatan mata.³⁰ Ia menolak pandangan mayoritas kaum Mu'tazilah yang mengatakan bahwa Allah tidak dapat dilihat dengan mata di akhirat, tetapi hanya akan diketahui melalui hati.

²⁶Muhammad Arshad al-Banjari, *Kitāb Tuḥfat al-Rāghibīn*, 57.

²⁷Abū Ḥasan 'Alī Ibn Ismā'īl al-Ash'arī, *al-Ibānah 'an Uṣūl al-Diyānah*, 24-26.

²⁸Ibid., 68-84.

²⁹Harun Nasution, *Teologi Islam, Aliran-aliran, Sejarah, Analisa Perbandingan*, 73.

³⁰Al-Baqillani, *Al-Tamhīd fī al-Radd 'ala al-Mulḥidāt wa al-Rāfiqāt wa al-Khawārij wa al-Mu'tazilāt* (Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1974), 304.

Muhammad Arshad al-Banjari juga setuju dengan pendapat dua tokoh di atas, bahwa Allah bisa dilihat dengan mata kepala di akhirat bukan di dunia ini. Oleh karena itulah ia mengkafirkan orang yang berpendapat bahwa Allah bisa dilihat di dunia ini. Dalam *Tuḥfat al-Rāghibīn* ia menyatakan bahwa “orang yang berkata bahwa ia melihat Allah di dalam dunia dengan mata kepala... maka ia menjadi kafir”.³¹ Pada bagian lain, ia juga menulis: “Nabi Muhammad SAW melihat Tuhan di dunia, karena itu manusia juga melihat Tuhan di dunia ini, maka iktikad yang seperti ini kafir karena menyalahi ajaran al-Qur’an dan sunnah”.³²

Doktrin Sunni lainnya, menurut al-Ash‘ari adalah Tuhan mempunyai sifat antropomorfisme seperti mata, wajah, tangan serta bersemayam di ‘Arsy, tetapi *bilā kayfā*, tidak bisa dideskripsikan seperti sifat jasmani dan kondisi manusia.³³ Muhammad Arshad al-Banjari juga menyatakan hal yang serupa dalam *Tuḥfat al-Rāghibīn*, sebagaimana berikut;

Dan setengah mereka itu iktikadnya bahwa Allah ta’ala seperti muka manusia, dan setengah mereka itu iktikadnya bahwa ada bagi Allah ta’ala daging dan darah, dan anggota muka, dan tangan, dan kaki, dan jari...dan setengah mereka itu iktikadnya bahwa Allah ta’ala duduk di atas ‘Arsy...dan barang siapa menyembah jisim makasanya jadi kafir.³⁴

Doktrin Sunni selanjutnya berkaitan dengan mukmin pelaku dosa besar. Menurut Al-Ash‘ari dan al-Baqillani, mukmin pelaku dosa besar tetap sebagai mukmin dan hukumannya terserah kepada Allah. Allah bisa menghukumnya sesuai dengan kesalahannya dan bisa juga mengampuninya. Kemudian Allah

³¹Muhammad Arshad al-Banjari, *Kitāb Tuḥfat al-Rāghibīn*, 12.

³²Ibid., 24.

³³Ibn ‘Asakir, *Tabyīn Kizb al-Muftarī fī mā Nusiba ilā al-Imām Abī al-Ḥasan al-Ash‘arī* (Dimashq : al-Taūfiq, 1347), 150-151.

³⁴Muhammad Arshad al-Banjari, *Kitāb Tuḥfat al-Rāghibīn*, 31-32.

memasukkannya ke dalam syurga dengan rahmat-Nya. Mereka tidak kekal di dalam neraka bersama orang-orang kafir.³⁵ Dengan demikian mereka menolak ajaran posisi menengah (*manzilah bayn al-manzilatayn*)-nya Mu‘tazilah.

Hal yang senada juga diungkapkan oleh Muhammad Arshad al-Banjari dalam *Tuḥfat al-Rāghibīn*, sebagaimana berikut; “Aliran ini adalah aliran yang tidak benar, karena aliran ini beranggapan jika seseorang telah *taṣḍīq* hati dan ikrar lisan tetapi tidak melakukan amal saleh, maka orang ini dianggap berada di antara iman dan kafir, bukan mukmin dan bukan pula kafir (*al-manzilah bayn al-manzilatayn*)”.³⁶

Doktrin Sunni lain, menurut al-Baghdādī dalam *al-Farq bayn al-Firaq* adalah meyakini adanya telaga (*al-ḥawḍ*), jembatan (*al-ṣirāt*), dan *shafā’āt*. Juga mengakui keabsahan kekhalifahan Abu Bakar, Umar, Ustman dan Ali.³⁷ Doktrin semakna juga terdapat dalam pemikiran Muhammad Arshad al-Banjari, sebagaimana yang dituliskannya bahwa: “iktikad lain selain *Ahlu al-Sunnah wa al-Jamā’ah* seperti kaum-kaum yang berasal dari Rāfiḍah berpendapat bahwa Abu Bakar, Umar dan Usman adalah kafir karena telah menerima jabatan khalifah dan merampasnya dari Ali”.³⁸ Dan pendapatnya yang berbunyi: “iktikadnya menafikan *al-ṣirāt*, *hisāb* dan *mīzān* ... maka iktikad yang demikian itu kufur.”³⁹

³⁵Harun Nasution, *Teologi Islam, Aliran-aliran, Sejarah, Analisa Perbandingan*, 118-126. Lihat juga Ibn ‘Asakir, *Tabyīn Kizb al-Muftari fī mā Nusiba ilā al-Imām Abī al-Ḥasan al-Ash’arī*, 151-152.

³⁶Muhammad Arshad al-Banjari, *Kitāb Tuḥfat al-Rāghibīn*, 5.

³⁷Secara lebih detail bisa dilihat dalam al-Baghdādī, *al-Farq bayn al-Firaq* (Kairo: Maktabah Dār al-Turāth, t.th.), 347-81.

³⁸Muhammad Arshad al-Banjari, *Kitāb Tuḥfat al-Rāghibīn*, 16.

³⁹Ibid., 22.

Kemudian, perlu pula diperhatikan istilah *riddah* dan kafir yang digunakan Muhammad Arshad al-Banjari dalam *Tuḥfat al-Rāgibīn*. Jika maksud *riddah* adalah memutuskan diri dari Islam, maka istilah kafir yang digunakan Muhammad Arshad al-Banjari adalah kafir *millah* yakni kafir yang tidak hanya merusak iman, tetapi juga menghilangkannya dan mengeluarkan seseorang dari Islam. Jadi, bisa disimpulkan bahwa kedua istilah itu cenderung digunakan pada maksud yang sama. Pendapat ini sejalan pendapat mayoritas ulama Sunni Ash‘ariah seperti al-Ghazali,⁴⁰ ulama Sunni Maturudiyah seperti Najm al-Dīn ‘Umar al-Nasafī dan al-Taftāzani,⁴¹ serta ulama Sunni Salafiyah seperti Ibn Taymiyah dan Ibn Qayim al-Jawziyah.⁴²

Dalam perkembangan kontemporer, istilah kafir telah dibagi menjadi beberapa macam, seperti *kāfir ḥarbī*, *kāfir ‘inād*, *kāfir juḥūd*, *kāfir mu’āhid*, *kāfir musta’min*, *kāfir dhimmi*, *kāfir nifāq*, *kāfir ni’mah*, *kāfir shirk* dan *kāfir riddah*.⁴³ Ada juga yang membaginya menjadi dua yakni kafir besar (*kāfir akbar*) dan kafir kecil (*kāfir asghar*). Kafir besar (*kāfir akbar*) adalah perkataan atau keyakinan yang dapat mengeluarkan seseorang dari agamanya seperti menentang ajaran pokok Islam atau dalil *qaṭ’i* dari al-Qur’an dan hadis *mutawātir*. Kafir kecil (*kāfir asghar*) adalah perkataan atau keyakinan yang tidak mengeluarkan seseorang dari

⁴⁰Bandingkan misalnya penilaian kafir al-Ghazali terhadap pemikiran filsuf seperti al-Farabi dan Ibn Sina dalam al-Ghazali, *al-Munqidh min al-Dalal* (Beirut: al-Maktabah al-‘Uṣriyah, 2004), 34-36. Al-Ghazali, *Tahāfut al-Falāsifah* (Kairo: Dār al-Ma’ārif, t.th.), 85.

⁴¹Lihat dalam Al-Nasafī, *al-‘aqā’id al-Nasafīyah* (t.t.: t.p., 537 H) dan al-Taftāzani, *Sharḥ al-‘Aqā’id al-Nasafīyah* (Kairo: Maktabah al-Kulliyāt al-Azhariyah, 1988).

⁴²Lihat misalnya dalam Ibn Taymiyah, *Majmū’ Fatāwā* (t.t.: al-Mamlakah al-‘Arabiyah al-Su’ūdiyah, 1995) dan Ibn al-Qayim al-Jawziyah, *Talbīs Iblīs* (Beirut: Dār al-Jayl, t.th.).

⁴³Lihat misalnya pembagian yang dilakukan oleh Hafifuddin dalam Hafifuddin Cawidu, *Konsep Kufur dalam al-Qur’an: Kajian Teologis dengan Pendekatan Tematik* (Jakarta: Bulan Bintang, 1991).

agamanya seperti menentang dalil *ẓanni* (dugaan) atau memiliki penafsiran yang berbeda tentang dalil dalil *ẓanni*.

Demikian ideologi teologi Sunni yang dibangun oleh Muhammad Arshad al-Banjari ketika menjelaskan keimanan yang benar di antara aliran keagamaan yang ada dalam Islam. Berikut dijelaskan lebih lanjut bagaimana ia menggunakan ideologi yang sama dalam menjawab tradisi lokal yang berkembang di masyarakat Banjar saat itu.

b. Tauhid Sunni *vis-a-vis* Budaya Lokal

Dalam kitab *Tuḥfat al-Rāghibīn* selain menjelaskan keimanan, Muhammad Arshad al-Banjari juga menjawab tradisi lokal yang berkembang pada masa itu yaitu *mayanggar banua*, *mambuang pasilih*, dan ilmu *muwakkal*, dan ada baiknya dipahami dua tradisi ini terlebih dahulu.

1) Asal-Usul Ritual *Menyanggar Banua*

Salah satu lokasi yang masih melaksanakan ritual *menyanggar banua* pada masa sekarang ini adalah desa Barikin, Kabupaten Hulu Sungai Tengah, Kalimantan Selatan. Dahulu desa ini bernama *Pasanggarahan Tambak Pematang Kambat*. Saat itu hidup *Datuk* Taruna yang memiliki kesaktian materaguna dengan istrinya, Mayang Sari. *Datuk* Taruna memiliki seperangkat gamelan yang disayanginya dan suka menolong masyarakat dari ancaman para perampok. Suatu saat, *Datuk* Taruna pergi ke sebuah desa menolong penduduk memerangi perampok. Namun kepergiannya cukup lama sehingga isterinya merasa cemas. Lalu ia mengamankan gamelan kesayangan suaminya dan sebuah belanga yang

berisi daging (*pakasam*) babi di dalam sumur.⁴⁴ Mayang sari berusaha mencari suaminya. Sebelum meninggalkan desa Barikin, ia menanam kembang “Bunga Panggang” dan berpesan kepada anak-cucunya bahwa jika ada setetes darah di atas kembang itu dan kembangnya layu, maka itu tandanya ia berubah menjadi orang gaib. Oleh karena itu, anak-cucunya harus melaksanakan ritual *manyanggar* agar selamat, sehat dan mendapatkan hasil panen yang melimpah ruah.⁴⁵

Tidak lama setelah Mayang Sari pergi, *Datuk* Taruna kembali ke desa Barikin dan disampaikan kepadanya pesan Mayang Sari. *Datuk* Taruna mendekati kembang Bunga Panggang dan ia melihat ada tetesan darah jatuh pada bunga yang layu. Padahal, tanpa disadari *Datuk* Taruna, darah itu berasal dari telinganya yang sedang terluka. *Datuk* Taruna berusaha mencari istrinya dan sebelum pergi ia berpesan agar ritual *menyanggar* dilaksanakan setiap tahun.⁴⁶

Ritual ini jika tidak dilaksanakan, dipercaya akan mendatangkan bencana dalam keluarga. Kalau pelaksanaannya terlambat maka *Datuk* Taruna melalui keturunannya dalam keadaan kesurupan akan memberi peringatan. Di desa Barikin ini, ritual *menyanggar* dilaksanakan di sumur tempat disembunyikannya gamelan dan belanga yang berisi daging babi oleh Mayang Sari.⁴⁷

⁴⁴M. Asywadie Syukur, *Pemikiran-Pemikiran Shekh Muhammad Arshad al-Banjari dalam Bidang Tauhid dan Tasawuf* (Banjarmasin: Comdes, 2009), 10.

⁴⁵Ibid.

⁴⁶Ibid., 10-11.

⁴⁷Ibid., 11.

2) Bentuk Ritual *Manyanggar Banua*⁴⁸

Ritual ini diawali dengan mempersiapkan peralatan sesajen terdiri dari seekor kambing, dua ekor ayam yang dipanggang (*parapah*), beberapa batang lemang, kue empat puluh satu yang intinya lima macam yaitu wajik, kekoleh, bubur, dodol biasa dan madu kesirat. Semua kue ini diletakkan dalam *ancak* (tempat) besar dari bambu.⁴⁹

Ketika sesajen dibuat, dilakukan ritual *badudus* (mandi-mandi) atau selamatan tahunan. Dalam ritual *manyanggar* ini dipergunakan seperangkat gamelan yang ditabuh oleh keluarga berpakaian khas Banjar. Pakaian warna kuning untuk laki-laki dan hitam untuk wanita. Demikian juga pakaian yang dikenakan anak cucu *Datuk* Taruna yang mau dimandikan. Sementara anak yang akan di-*dudus* berusia satu sampai lima tahun berpakaian khas Banjar. Ritual *badudus* dilaksanakan dalam *serobong* (rangka bangunan beratap tanpa dinding) khas berlangit-langit warna kuning dan sekeliling empat tiangnya diikat pohon pisang dan tebu. Di samping kanan dan kiri *serobong* berdiri dua orang yang memegang tombak bernama *ambulung*. Alat ritual terdiri dari air kembang, *piduduk* (yaitu syarat ritual terdiri dari beras dan gula merah), dupa kemenyan, seorang keluarga pria tertua memegang keris terhunus yang bernama *naga runting* sambil membaca mantra dan seorang wanita tua memegang tempat air yang dipergunakan untuk menyiram anak-cucu yang akan di-*dudus*. Setelah asap

⁴⁸Contoh lain ritual *manyanggar* pada pendulang intan atau emas juga bisa dibaca dalam Alfani Daud, *Islam dan Masyarakat Banjar Deskripsi dan Analisa Masyarakat Banjar* (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 1997), 360-361.

⁴⁹M. Asywadie Syukur, *Pemikiran-Pemikiran Shekh Muhammad Arshad al-Banjari dalam Bidang Tauhid dan Tasawuf*, 11.

kemenyan mengepul diiringi suara gamelan irama *gala ganjar*, beberapa orang keluarga mulai kesurupan. Gamelan *gala ganjar* dipercaya memanggil orang-orang gaib sejagat (*manyaru*). Dengan selesai mandi-mandi maka selesai pula acara *badudus*, dan anak cucu yang di-*dudus* telah masuk ke alam keluarga *Datuk Taruna*.⁵⁰

Setelah tengah hari mulai dilakukan arak-arakan mengantarkan sesajen ke sumur tempat disembunyikannya gamelan *Datuk Taruna*. Arak-arak ini diikuti seluruh keluarga *Datuk Taruna*, laki-laki berpakaian kuning sedangkan wanita memakai sarung dan selendang warna hitam tanpa baju. Arak-arakan didahului oleh dua orang gadis, satu memakai sarung dan selendang warna hitam dan satunya berwarna kuning tanpa baju dan di tangan mereka terdapat alat-alat sesajen. Dua gadis diapit oleh dua orang pria muda yang memegang tombak *ambulung* dan keris *naga runting*, seorang lagi di belakang membawa wayang semar dibungkus dengan kain kuning.⁵¹

Ketika arak-arakan tiba dekat sumur, suara gamelan berhenti dan dilanjutkan dengan gamelan yang sudah dipersiapkan di tempat upacara. Ketika sesajen diletakkan, para wanita semakin kesurupan sambil menari mengelilingi sesajen. Pawang ritual mengambil kepala kambing yang masih berdarah dan diletakkan di atas sebuah kursi dari bambu, lalu dibacakan mantera penyerahan sesajen. Seorang wanita kesurupan mengambilnya sambil menari-nari memakan kepala kambing dan mengisap darahnya. Sesajen lainnya dilemparkan ke dalam sumur dan gamelan *gala ganjar* berhenti. Pada saat bersamaan, berhenti pula

⁵⁰Ibid., 11-12.

⁵¹Ibid., 13.

orang yang kesurupan. Lalu setiap keluarga diperciki *tapung tawar* (tepung beras yang dicahar dengan air sebagai simbol keselamatan) dan membasuh muka mereka dengan air sumur.⁵² Malam harinya diadakan acara wayang sampir yang membawakan lakon penyerahan sesajen. Dalangnya khusus dari keturunan *Datuk Taruna*. Menjelang subuh diadakan wayang *baayun* yang menceritakan anak-cucu sudah di-*dudus* di-*ayun* dan resmi menjadi keluarga *Datuk Taruna*.⁵³

Hari kedua diadakan acara tari topeng yang memainkan peran *Pantul* dan *Amban* sebagai pengasuh anak-anak dengan lakon yang menggelikan. Pada akhir ritual diadakan acara *mayun topeng*. Dengan demikian, selesai ritual *manyanggar banua*.⁵⁴

3) Bentuk Ritual *Mambuang Pasilih*

Mambuang pasilih sering juga disebut *badudus* (mandi-mandi) atau selamatan tahunan. Ritual ini dulu dilaksanakan dalam rangka penobatan raja-raja Banjar. Setelah kerajaan Banjar dihapuskan Belanda, ritual ini dijadikan acara mandi penganten dan mandi hamil pertama pada bulan ketujuh.⁵⁵ Salah satu lokasi yang masih melakukan ritual ini adalah di Amuntai, Hulu Sungai Utara, Kalimantan Selatan.⁵⁶

Ritual bisa dilaksanakan di lokasi Candi Agung atau di rumah pada awal bulan Muharram atau pertengahan Jumadil Akhir. Pelaksanaannya pada Minggu atau Rabu malam, dimulai setelah shalat Isya dan berakhir jam tiga subuh.

⁵²Ibid.

⁵³Ibid., 14.

⁵⁴Ibid.

⁵⁵Ibid., 16.

⁵⁶Ibid., 14.

Upacara ini hanya dilakukan oleh keluarga yang mengaku sebagai keturunan raja-raja Banjar.⁵⁷

Perlengkapan ritual yang harus disediakan adalah *tarbang burdah*, sebuah gong, sebuah biola, beberapa orang penabuh dan penyanyi. Para penabuh dan penyanyi duduk berjejer atau melingkar menghadapi *talam* kue empat puluh satu macam dan beberapa macam buah-buahan sebagai sesajen.⁵⁸ Mengawali ritual, kemenyan dibakar hingga asapnya mengepul lalu dimulailah nyanyian dan musik *Kur Sumangat*. Nyanyian ini berfungsi untuk *manyaru* (mengundang) orang gaib dari keturunan raja Banjar. Pada saat itu juga disampaikan undangan disertai maaf kalau ada kesalahan, baik dalam penyediaan sesajen atau pelaksanaannya.⁵⁹

Selesai lagu *Kur Sumangat*, dilanjutkan lagu *Girang-girang* sebagai pengiring. Lalu lagu *Nandung Mas Mirah* untuk menyambut tamu orang-orang gaib, kemudian diteruskan dengan lagu *Dundung Sayang* yang berfungsi sebagai penghibur para undangan yang hadir sambil menunggu undangan tingkat tinggi yang belum hadir seperti pangeran dan dewa-dewa. Lagu kelima, *Tabarang Burung*, dinyanyikan untuk menghibur para pangeran dan dewa-dewa yang baru datang. Pada saat ini banyak yang mengalami kesurupan; ada yang jatuh terbaring, ada juga yang terus menari-nari. Lagu terakhir, *Burung Mantuk*, berfungsi untuk menghantar pulang para tamu tingkat pangeran dan dewa. Urutan lagu tidak boleh tertukar, dan berakhirnya lagu kelima, *Tabarang Burung*, berakhir pula ritual.⁶⁰

⁵⁷Ibid.

⁵⁸Ibid., 14-15.

⁵⁹Ibid., 15.

⁶⁰Ibid.

Pada saat dinyanyikan lagu *Kur Sumangat* diadakan *tapung tawar* (*tatungkal*) dengan air suci yang diambil dari sumur di lokasi Candi Agung, dicampur dengan *likat baburih* (minyak yang dimasak dari minyak kelapa dicampur bunga dan lilin). Jika ritualnya di Candi ini, maka sesajennya diletakkan di tempat Raja Banjar pertama (Pangeran Suryanata) pernah bertapa dan dikelilingi kain kuning. Namun jika dilaksanakan di rumah, maka cukup dibacakan doa selamat.⁶¹

4) Respon Muhammad Arshad al-Banjari Terhadap Ritual *Manyanggar Banua* dan *Mambuang Pasilih*

Sebelum memberikan penilaian terhadap tradisi *manyanggar banua* dan *mambuang pasilih*, Muhammad Arshad al-Banjari terlebih dahulu menjelaskan makna bid'ah, dengan merujuk kepada pemahaman kalangan Shafi'iyah, seperti Shekh Izzu al-Dīn bin 'Abd al-Salam dan Imam Nawawi. Menurutnya, bid'ah adalah mengadakan aktivitas yang tidak terdapat dalam ajaran yang dibawa oleh Nabi Muhammad SAW, baik berupa keyakinan ataupun perbuatan. Dia juga mengutip langsung pendapat Imam Shafi'i tentang hal ini, yang mengatakan bahwa bid'ah *ḍalālah* adalah semua perbuatan yang bertentangan dengan al-Qur'an, hadis, pendapat para sahabat dan ijmak ulama.⁶²

Berdasarkan pendapat Imam Shafi'i ini, Muhammad Arshad al-Banjari menilai bahwa dua tradisi, *manyanggar banua* dan *mambuang pasilih*,

⁶¹Ibid., 15-16.

⁶²Izzit Ali Athiyyah, *al-Bid'ah: Tahdiduhā wa Mawqif al-Islām minhā* (Beirut : Dar al- Kitāb al-'Arabī, t.th.), 160.

bertentangan dengan ajaran Islam, dan termasuk bid'ah *ḍalālah*.⁶³ Menurutny, ketidakselarasan ajaran Islam dengan dua tradisi tersebut karena tradisi ini mengandung kemungkarannya seperti membuang-buang harta (mubazir), mengikuti permintaan syaitan, dan bisa mengakibatkan syirik. Semua argumen tersebut diperkuatnya dengan Q.S. 17: 26-27, 02: 107-108, 04: 119-120, 35: 5-6, dan 36: 60-61.⁶⁴

ولا تبذر تبذيرا. إن المبذرين كانوا إخوان الشياطين

Dan janganlah kamu menghambur-hambur (hartamu) dengan boros. Sesungguhnya pemboros itu adalah saudara-saudara syaitan dan syaitan itu adalah sangat ingkar kepada Tuhannya.⁶⁵

لا تتبعوا خطوات الشيطان إنه لكم عدو مبين. إنما يأمركم بالسوء و الفحشاء

Dan janganlah kamu mengikuti langkah-langkah syaitan. Karena sesungguhnya syaitan itu adalah musuh yang nyata. Sesungguhnya syaitan itu hanya menyuruh berbuat jahat dan keji.⁶⁶

ومن يتخذ الشيطان وليا من دون الله فقد خسر خسرانا مبينا يعدهم و يمنيهم ، وما يعدهم الشيطان إلا غورا

Barang siapa yang menjadikan syaitan menjadi pelindung selain Allah maka sesungguhnya ia menderita kerugian yang nyata. Syaitan itu memberikan janji-janji kepada mereka dan membangkitkan angan-angan kosong, padahal syaitan itu tidak menjanjikan kepada mereka selain dari tipuan belaka.⁶⁷

⁶³Muhammad Arshad al-Banjari, *Kitāb Tuḥfat al-Rāghibīn*, 34-35.

⁶⁴Ibid., 35-36.

⁶⁵Departemen Agama R.I, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 285.

⁶⁶Ibid., 18.

⁶⁷Ibid., 98.

يأيتها الناس إن وعد الله حق. فلا تغرنكم الحياة الدنيا. ولا يغرنكم بالله الغرور. إن الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدوا. إنما يدعو حزبه ليكونوا من اصحاب السعير.

Wahai manusia, sesungguhnya janji Allah itu benar. Maka janganlah sekali-kali kehidupan dunia memperdayamu dan janganlah sekali-kali syaitan memperdayamu tentang Allah. Sesungguhnya syaitan itu adalah musuh bagimu maka anggaplah ia musuhmu, karena sesungguhnya syaitan itu hanya mengajak golongannya supaya mereka menjadi penghuni neraka yang menyala.⁶⁸

ألم أعهد إليكم بيني وادم أن لا تعبدوا الشيطان. إنه لكم عدو مبين. و أن اعبدوني هذا صراط مستقيم

Bukankah aku telah memerintahkan kepadamu hai Bani Adam supaya kamu tidak menyembah Syaitan? Sesungguhnya syaitan itu adalah musuh yang nyata bagimu, dan hendaklah kamu menyembah-Ku. Inilah jalan yang lurus.⁶⁹

Penolakan Muhammad Arshad al-Banjari terhadap tradisi di atas masih dalam lingkup ideologi Sunni. Hal ini bisa dilihat dari referensi yang digunakannya yakni fikih mazhab Shafi'iah. Menurut Nur Iskandar, teologi al-Ash'ari selaras dengan fikih mazhab Shafi'i, terutama di Indonesia, karena al-Ash'ari adalah pembangun kembali paham-paham ushul fiqih Imam Shafi'i.⁷⁰ Konsistensi Muhammad Arshad al-Banjari pada Imam Shafi'i ini semakin jelas ketika ia membagi hukum bid'ah menjadi lima yakni bid'ah wajib, bid'ah sunat,

⁶⁸Ibid., 436

⁶⁹Ibid., 445.

⁷⁰Nur Iskandar, "Teologi Alternatif Memandu Pemikiran al-Asy'ari dan al-Maturidi", dalam M. Masyhur Amin, *Teologi Pembangunan* (Yogyakarta: LKPSM NU DIY, 1989), 191.

bid'ah haram, bid'ah makruh dan bid'ah jaiz (boleh),⁷¹ karena Imam Shafi'i melakukan hal yang sama.⁷²

5) Respon Muhammad Arshad al-Banjari Terhadap Ilmu *Muwakkal*

Ilmu *muwakkal* adalah salah satu ilmu yang digandrungi oleh sebagian masyarakat Banjar. Dengan ilmu ini, seseorang akan bersahabat dengan jin. Jin ini akan membantunya mengetahui hal-hal gaib sehingga seseorang terlihat sakti. Menurut Muhammad Arshad al-Banjari, jin itu lebih dulu ada dari pada iblis sebab iblis tidak lain adalah jin yang durhaka kepada Tuhan. Jin memiliki kemampuan berubah wujud, bisa berbentuk manusia atau binatang. Mereka juga ada yang beriman dan ada yang kafir, ada yang menikah dan mengkonsumsi makanan tetapi ada juga yang tidak menikah dan mengkonsumsi makanan. Meskipun demikian, semua jin berasal dari api, sementara sifat api selalu bergerak dan membinasakan. Oleh karena itu, jin cenderung mengganggu manusia dan suka memberitahu berita bohong. Menurutnya, bersahabat dengan jin sama dengan bersahabat dengan orang fasik.

Selain itu, menurutnya, orang yang berakal hendaknya menjauhi persahabatan dengan orang fasik agar tidak terjerumus kepada kefasikan. Apalagi bersahabat dengan jin cenderung menjadikan pelakunya takabur, sementara takabur adalah sifat yang dibenci oleh Allah. Oleh karena itu, bersahabat dengan jin adalah perbuatan tercela dan bisa merusak keimanan.

Pendapat Muhammad Arshad al-Banjari tentang ilmu *muwakkal* ini, sebagaimana pendapat sebelumnya, secara dominan masih merujuk kepada

⁷¹Muhammad Arshad al-Banjari, *Kitāb Tuḥfat al-Rāghibīn*, 33.

⁷²Ibnu Ḥajar al-Asqalani, *Fath al-Bārī*, Juz XVII (Beirut: Dar Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, t.th.), 10.

tokoh-tokoh Sunni meskipun ada juga merujuk kepada tokoh lain, seperti Shekh Abdul Wahab al-Sya'rani dengan *Kashf al-Hijāb ‘an Wajh al-As’ilah al-Jan*, pemikir tasawuf dari tradisi Arab-Afrika (Mesir) dan Ibnu ‘Arabi dengan *Futuḥāt al-Makiyyah*, pemikir tasawuf dari tradisi Arab-Persia, dan Ibrahim al-Laqqani dengan kitab *‘Umdah al-Murīd Sharah Jawhar al-Tawḥīd*, pemikir fikih dari tradisi Malikiah. Oleh karena itu, ideologi Sunni-lah yang paling berperan dalam pemahaman keagamaan Muhammad Arshad al-Banjari, terutama dalam kitab *Tuḥfat al-Rāghibīn* ini.

2. Implikasi Ideologi Sunni *Tuḥfat al-Rāghibīn*

a. Terpeliharanya Hubungan Antara Kerajaan Aceh dan Kerajaan Banjar

Pada masa sebelum datangnya Muhammad Arshad al-Banjari dari studinya di Mekkah, tepatnya pada abad ke-17 perkembangan Islam menunjukkan kemajuannya. Menurut Zafri Zamzam, pada waktu itu hidup seorang tokoh dalam kerajaan Banjar di Martapura bernama Shekh Ahmad Syamsuddin al-Banjari. Dia telah menyusun sebuah kitab ilmu tasawuf tentang “Asal Kejadian Nur Muhammad” dan ajaran ini mengikuti ajaran Ibnu Arabi. Saat itu kitab ini dihadiahkan pengarangnya kepada Ratu Aceh.⁷³ Menurut R.O. Winstedt; “Hikayat Nur Muhammad” yang paling tua yang dijumpai di Jakarta ditulis tahun 1688 M. / 1099 H., oleh seorang ulama Banjar yang bernama Syamsuddin untuk Sultan Taj al-Alam Syafiat al-Din yang memerintah di Aceh. Memang pada masa pemerintahannya Sulthanah Seri Tajul Alam Safiatuddin Johan Berdaulat puteri dari Sultan Iskandar Muda memerintah di kerajaan Aceh pada tahun 1050-1085

⁷³Tim Editor, *Sejarah Banjar* (Banjarmasin: Pemerintah Provinsi Kalimantan Selatan, 2003), 124.

H. / 1640-1674 M., seorang ratu yang loyal terhadap ajaran-ajaran *wahdah al-wujūd*.⁷⁴

Namun, menurut Nur Kolis, kecil kemungkinan Syamsuddin al-Banjari (1688 M. / 1099 H.) menulis kitabnya itu untuk Sulthanah Seri Tajul Alam Safiatuddin Johan Berdaulat, karena masa jabatannya berakhir pada tahun 1675 M. / 1086 H. Apalagi pada masa pemerintahannya, dia telah didampingi oleh ulama sufi ternama sebagai muftinya, yaitu Sayf al-Rijal, seorang penganut aliran *wujūdiyyah*. Menurutnya, jika memperhatikan masa penulisannya pada tahun 1688 M. / 1099 H., maka yang berkuasa saat itu adalah Sultanah Inayat Syah Zakiyatuddin (1678-1688 M. / 1089-1099 H.), atau Sultanah Kamalat Syah (1688-1699 M. / 1099-1111 H.). Berdasarkan pertimbangan ini, maka besar kemungkinan kitab ini dihadiahkan kepada Sultanah Inayat Syah Zakiyatuddin (1678-1688 M. / 1089-1099 H.), karena selain dia berkuasa lebih dulu dari pada Sulthanah Seri Tajul Alam Safiatuddin Johan Berdaulat, pada masanya terjadi proses perkembangan keilmuan yang pesat. Oleh karena itu, bisa jadi ia sangat memperhatikan ulama-ulama besar dalam program ilmiahnya, termasuk Syamsuddin al-Banjari.⁷⁵

Meskipun Sultan Aceh penerima naskah “Asal Kejadian Nur Muhammad” diperdebatkan, pengiriman teks itu ke kerajaan Aceh paling tidak mengindikasikan adanya hubungan yang baik antara kerajaan Aceh dan kerajaan Banjar.

⁷⁴Ibid.

⁷⁵Nur Kolis, “Nur Muhammad Dalam Tasawuf: Kajian Kes Di Kalimantan” (Tesis Doktorat -- Fakultas Pengajian IslamUniversiti Kebangsaan Malaysia, 2011), 117-118.

Memang harus diakui, pada saat itu kerajaan Aceh memiliki pengaruh yang cukup signifikan bagi keberagaman masyarakat Banjar apalagi Aceh merupakan salah satu pembentuk konsep kekuasaan di tanah Banjar. Menurut Moh. Najib, konsep kekuasaan Banjar dipengaruhi oleh dua sistem kekuasaan yakni kekuasaan Jawa dan Sumatera.⁷⁶ Bentuk kekuasaan Jawa terlihat ketika kerajaan Banjar masih bernama Negara Dipa dan Negara Daha yang memiliki kecenderungan kepada agama Hindu.⁷⁷ Sementara kekuasaan Sumatera terlihat ketika agama Islam tumbuh dan menyebar di daerah ini dengan pesat.⁷⁸ Hasil pertemuan dua konsep kekuasaan tersebut pada akhirnya melahirkan suatu konsep kekuasaan baru yang disebut sebagai kebudayaan sungai.⁷⁹

Secara ekonomi dan bisnis, masyarakat Banjar pada masa itu selain memuliakan orang yang berilmu agama, juga menjadikan profesi dagang sebagai profesi yang terhormat sehingga banyak bangsawan, ulama serta masyarakat umumnya berusaha menjalankan profesi ini. Sementara salah satu jalur perdagangan internasional saat itu mesti melewati wilayah kekuasaan Aceh yakni India - Singapura - Aceh - Sunda Kecil – Gresik - Bali – Maluku. Meskipun pada perkembangan selanjutnya, jalur perdagangan itu berubah menjadi Tiongkok - India - Singapura - Banten –Banjarmasin - Makassar - Maluku atau India - Pattani

⁷⁶Konsep kekuasaan Jawa berdasarkan pada budaya politik negara agraris dengan kecenderungan masyarakatnya tunduk (abdi) kepada negara. Lihat Kuntowijoyo, *Paradigma Islam Interpretasi Untuk Aksi* (Bandung: Mizan, 1991), 219. Sementara konsep kekuasaan Sumatera berdasarkan pada budaya politik negara maritim yang masyarakatnya cenderung bebas dan independen. Lihat van Leur, *Indonesia Trade Society The Hague* (Bandung: W. van Hoeve Ltd, 1985), 104-107.

⁷⁷Idwar Saleh, *Sekilas Mengenai Daerah Banjar dan Kebudayaan Sungainya* (Banjarmasin: P & K Kal-Sel, 1974), 11.

⁷⁸Saifuddin Zuhri, *Sejarah Kebangkitan Islam dan Perkembangannya di Indonesia* (Bandung: PT. al-Ma'arif, 1981), 401.

⁷⁹Moh. Najib, et. al., *Demokrasi Dalam Perspektif Budaya Nusantara* (Yogyakarta: LKPSMNU, 1996), 97.

- Banjarmasin - Makassar – Maluku,⁸⁰ hubungan dagang Aceh dengan Banjar tentu tidak bisa dinafikan sehingga pengaruh Aceh sebagai salah satu kerajaan Islam terbesar di Nusantara tentu memiliki dampak ke tanah Banjar.⁸¹

Selain itu, Aceh juga merupakan terminal bagi jemaah haji yang akan berangkat ke Tanah Suci atau bagi mereka yang kembali ke tanah air, sebab Aceh selain merupakan pelabuhan terakhir Nusantara, juga memiliki hubungan baik dengan Haramain. Menurut Azyumardi Azra, Aceh pada masa itu memiliki hubungan yang cukup kuat dengan Mekkah dan Madinah. Meskipun hubungan ini bersifat keagamaan, ia juga berdampak politik. Salah satu bukti hubungan baik antara Aceh dan Haramain adalah diberikannya stempel emas baitul haram kepada ‘Ala’ al-Din (Alaradim), Sultan Aceh, dan sejak 1570-an Aceh secara reguler menerima ulama terkemuka dari Hijaz, Mesir dan Gujarat.⁸²

Menurut Martin, sebelum ada kapal api, perjalanan haji harus dilakukan dengan perahu layar yang sangat tergantung kepada musim. Para haji ini menumpang kapal dagang, dan ini menjadikan mereka sering berpindah kapal. Perjalanan mereka melalui berbagai pelabuhan di Nusantara berakhir di Aceh

⁸⁰Ramli Nawawi, “Shekh Muhammad Arshad al-Banjari Penyebar Ahlussunnah wal Jamaah Pada Abad ke-18 di Kalimantan Selatan”, (Skripsi – Banjarmasin, 1977), 20-23.

⁸¹Menurut Teungku Saifullah, Perkembangan Filsafat Islam di Aceh mengalami zaman keemasan pada awal abad ke-17 M. dan ke-18 M., yaitu sejak pemerintahan dikendalikan oleh Sultan Iskandar Muda (1607-1636) dan Shekh Syamsuddin al-Sumatrani (w. 1630), dipilih sebagai penasehat dan mufti (disebut Shekh al-Islam). Pada masa ini juga, Aceh dikenal dengan empat ulama besarnya di Nusantara, yakni Hamzah Fansuri (wafat sebelum tahun 1016/1607), Syamsuddin al-Sumatrani (w. 1630), Nurdin al-Raniri (w. 1068/1658) dan Abdul Rauf al-Singkily (1024/1615-1105/1693). Oleh karena itu, Aceh menjadi pusat belajar dan menimba ilmu para ulama yang datang dari berbagai negeri. Lihat dalam Teungku Saifullah, “Aceh Sebagai Pusat Pengembangan Filsafat Islam Di Nusantara”, dalam [www. stai-almuslim.blogspot.com.](http://www.stai-almuslim.blogspot.com), (14 Febuari 2014).

⁸²Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama* (Bandung : Mizan, 1995), 55.

sebelum berangkat ke India lalu ke Hadramaut, Yaman atau langsung ke Jeddah.⁸³ Kemungkinan selama mereka berada di Aceh, mereka mengikuti kegiatan-kegiatan yang bersifat keagamaan ataupun mengikuti pengajian-pengajian yang berkembang di Aceh saat itu.

Oleh karena itu, wajar saja ketika aliran *wujūdiyyah* berkembang pesat di wilayah Aceh, kerajaan Banjar pun terkena pengaruhnya terutama pada masa sebelum pulanginya Muhammad Arshad al-Banjari dari Mekkah, sebagaimana uraian di atas. Ketika pemikiran keagamaan di Aceh menekankan faham Sunni dengan titik tekan pada pengembangan hukum fiqih menurut mazhab Shafi'i, di bawah pimpinan Nuruddin al-Raniri, perkembangan keagamaan masyarakat Banjar pun ikut berubah, meskipun pada awalnya perubahan ini tidak terlalu signifikan kecuali sesudah kedatangan Muhammad Arshad al-Banjari. Hal ini terjadi, karena awalnya masyarakat tidak bisa memahami referensi yang dipegang secara luas saat itu, yakni kitab *Ṣirāt al-Mustaqīm* karya Nuruddin al-Raniri, sebagaimana yang diungkapkan oleh Muhammad Arshad al-Banjari:⁸⁴

Bahwa kitab yang dikarang oleh seorang yang alim Shekh Nurruddin Raniri yang bernama *Ṣirāt al-Mustaqīm* yang berbicara tentang ilmu fikih dalam Mazhab Shafi'i adalah kitab yang terbaik dalam bahasa Melayu. Karena uraiannya terambil dari beberapa buah kitab fikih yang terkenal dan lagi dicantumkan beberapa buah nash dan dalil. Karena itu, kitab tersebut banyak memberi manfaat kepada kaum muslimin dan dapat pula diterima oleh kaum muslimin dengan baik. Mudah-mudahan Allah selalu memberikan ganjaran berupa pahala kepada penulisnya, pahala yang berlipat ganda dan memberikan tempat yang tinggi di dalam surga firdaus di akhirat kelak. Kendatipun demikian bahasa yang dibawakan dalam kitab itu banyak yang kurang jelas, sehingga menyulitkan bagi orang yang

⁸³ Martin van Bruinessen, "Mencari Ilmu dan Pahala di Tanah Suci: Orang Nusantara Naik Haji", dalam www.hum.uu.nl (14 Maret 2014), 6.

⁸⁴ A. Gazali Usman, *Kerajaan Banjar Perkembangan Politik Ekonomi Perdagangan dan Agama Islam* (Banjarmasin: Lambung Mangkurat Press, 1998), 132-133.

ingin mempelajarinya, karena bercampur dengan bahasa Aceh, bahasa yang tidak dimengerti oleh orang yang bukan Aceh. Di samping itu pada beberapa tempat terdapat perubahan, sehingga berubah dari teks aslinya diganti dengan kata-kata lain, dan pada tempat lain terdapat pula kata-kata yang hilang atau kurang. Ini semua mungkin karena ulahnya orang yang menyalin kurang menguasai masalahnya, karena itu tidak heran terdapat adanya perbedaan-perbedaan pada setiap naskah dari segi bahasa sehingga rusaklah susunan kalimatnya. Sedang naskah yang asli yang disandarkan kepada pengarangnya hampir tidak ditemukan lagi, sehingga sulit membedakan mana yang benar dan mana yang salah, melainkan orang yang mengetahui adalah orang yang menguasai ilmu fikih. Sedang orang yang betul-betul yang menguasai ilmu fikih tidak ditemukan lagi di negeri ini pada masa ini, karena kurangnya perhatian, merosotnya pengetahuan dan pikiran orang yang bersimpang siur.

Untuk mengatasi hal ini, Muhammad Arshad al-Banjari melakukan penulisan kitab dan risalah agama yang lebih mudah dipahami oleh masyarakat Banjar dan ia pun melakukan pembentukan kader-kader agama yang bernuansa Sunni sebagaimana konsep dasar pikirannya pada kitab *Tuḥfat al-Rāghibīn*.

Pengaruh Aceh yang lain pada intelektual Islam di Kalimantan Selatan pada abad ke-17 dan ke-18 bisa juga dilihat dari penemuan naskah “Sari Kitab *Barencong*” oleh Humaidy dan kawan-kawan di Nagara. Naskah ini berisi kompilasi yang dijilid menjadi satu. Dalam naskah itu ditemukan beberapa penulis Aceh seperti Hamzah Fansuri, Abdul Rauf al-Sinkili dan Nurrudin al-Raniri. Isi kompilasi dan para pengarangnya sebagai berikut; bagian pertama, *Sharab al-‘Ashiqīn* oleh Hamzah Fanzuri. Bagian dua, Ini Fasal Pada Menyatakan Jalan yang Benar oleh Nurrudin al-Raniri. Bagian tiga, Ini Fasal Pada Menyatakan *Ma‘rifatullah* (Cuplikan dari *Asrār al-Insān*). Bagian empat, Ini Fasal Pada Menyatakan Hakikat Niat (*Mukhtaṣṣar fī Ḥaḥiqah al-Ṣalah* atau *Asrār al-Ṣalāh*).

Bagian lima, Ini Fasal Pada Menyatakan Bacaan Sembahyang (*Asrār al-Ṣalāh*) oleh Ihsanuddin al-Sumaterani. Bagian enam, Ini Fasal Pada Menyatakan

Agama Islam (*Asrār al-Ṣalāh*) oleh Nurrudin al-Raniri. Bagian tujuh, Ini Fasal Pada Menyatakan Zikir oleh anonim. Bagian delapan, *Nubzah fī Tabyīn al-Dhikr wa al-Tawajjuh wa al-Murāqabah wa al-Mushāhadah* oleh Shalahuddin. Bagian sembilan, Ini Fasal Pada Menyatakan Hakikat Fatihah dan Hakikat Maknanya oleh anonim.

Bagian sepuluh, *al-Kitāb al-Tashbīh wa al-Tanzīh* oleh anonim. Bagian sebelas, tanpa judul dan tanpa nama penulis (anonim). Bagian dua belas, tanpa judul (berisi tata cara zikir nafas) oleh anonim. Bagian tiga belas, Risalah Sakratul Maut oleh Abdul Rauf al-Sinkili. Bagian empat belas, *Ikhtīṣār fī Bayān ‘Ilm al-Tawhīd* oleh anonim. Bagian lima belas, Ini Fasal Pada Menyatakan Sebelum Bumi dan Langit oleh anonim. Bagian enam belas, *Durrah al-Bayḍā’ Tanbīh li al-Nisā’* oleh anonim.⁸⁵ Oleh karena itu, perkembangan keberagaman di Banjar tidak bisa dilepaskan dari pengaruh Aceh, termasuk perkembangan keberagaman dalam paradigma Sunni ini. Ini tentu saja menunjukkan adanya hubungan baik antara kerajaan Banjar dan kerajaan Aceh saat itu.

b. Dasar Paradigma Tulisan Lain Muhammad Arshad al-Banjari

Jika ditelaah dari berbagai karya Muhammad Arshad al-Banjari, maka kitab *Tuḥfat al-Rāghibīn* dan Ushuluddin adalah dua kitab tauhid pertama yang dikarang olehnya ketika kembali dari tanah suci Mekkah. Namun *Tuḥfat al-Rāghibīn*-lah yang menjadi paradigma dasar dari seluruh tulisan selanjutnya, sebab kitab ini ditujukan untuk kalangan intelektual dengan argumentasi yang

⁸⁵Rahmadi dan Husaini Abbas, *Islam Banjar: Geneologi dan Referensi Intelektual Dalam Lintasan Sejarah* (Banjarmasin: Antasari Press, 2012), 15-16.

lebih detail dibandingkan dengan kitab Ushuluddin yang ditujukan memang untuk kalangan masyarakat awam sehingga bersifat praktis.

Aliran Sunni adalah aliran yang mendasarkan dirinya pada akidah Shekh Abu Hasan Ali al-Ash'ari dan Abu Mansur al-Maturidi, dan dalam fiqh mengikuti salah satu dari imam yang empat, yaitu imam Shafi'i, Maliki, Hambali dan imam Hanafi. Dalam bidang tasawuf mengikuti ajaran imam al-Junaidi al-Bagdadi dan imam al-Ghazali.⁸⁶ Oleh karena itu, untuk menemukan paradigma Sunni yang menjadi dasar karya-karya Muhammad Arshad al-Banjari lainnya, ada baiknya kita memperhatikan juga dua kitab lainnya yang juga memiliki pengaruh kuat dalam bidang fikih dan tasawuf pada masyarakat Banjar.

Dalam bidang fikih, Muhammad Arshad al-Banjari sebenarnya telah menulis beberapa kitab seperti kitab tentang nikah (*Kitāb al-Nikāḥ*), kitab tentang haid (*Luqat al-'Ajlān*) dan lain sebagainya, namun ia lebih dikenal dengan karya besarnya yakni kitab *Sabīl al-Muhtadīn*. Kitab ini ditulis pada tahun 1193 H. / 1779 M., lima tahun sesudah ditulisnya kitab *Tuḥfat al-Rāghibīn*, sebab kitab ini ditulis pada tahun 1188 H. / 1774 M.

Kitab ini terdiri dua jilid yang berisi pembahasan tentang masalah ibadah. Isinya mencakup semua macam ibadah dalam Islam, dengan memberikan porsi terbesar pada pembahasan masalah shalat, ditambah dengan masalah makanan dan perburuan.

Kitab ini sangat populer di kalangan masyarakat Banjar, bahkan salah satu khazanah lokal yang paling sering diteliti. Salah seorang pengkaji intensif kitab

⁸⁶Ali Khaidar, *Nahdlatul Ulama Dan Islam Indonesia : Pendekatan Fiqih Dalam Politik*, 31-32.

ini adalah Asywadie Syukur. Dia berpendapat bahwa dalam penyusunan kitab ini terdapat tiga puluh kitab rujukan dan semua kitab ini bermazhab Shafi'i. Kitab tersebut adalah sebagai berikut:⁸⁷

1. *Sharah al-Minhaj* oleh Zakaria al-Anshari
2. *al-Mugni* oleh Khatib Syarbaini
3. *Tuḥfah* oleh Ibnu Hajar al-Haitami
4. *al-Nihāyah* oleh Jamal Ramli
5. *Fath al-Jawwād* oleh Ibnu Hajar al-Haitami
6. *Sharah al-Lubāb* oleh Ibnu Hajar al-Haitami
7. *Khashiah al-Shibramilsi* oleh Syibramilsi
8. *Sharah Mukhtaṣar Bafaḍal* oleh Ibnu Hajar al-Haitami
9. *Sharah al-Rawḍah* oleh Zakaria al-Anshari
10. *al-Rawḍah* oleh Nawawi
11. *Khashiah Tuḥfah* oleh Ibnu Kasim
12. *Khashiah Shekh Zayadi* oleh Shekh Zayadi
13. *Sharah al-Ṣaghīr* oleh Nawawi
14. *Khadīm* oleh Zakaria al-Anshari
15. *al-Umm* oleh Shafi'i
16. *Khashiah Barmawi* oleh Barwami
17. *al-Taḥqīq* oleh Nawawi

⁸⁷M. Asywadie Syukur, "Telaah Khusus Terhadap Kitab Sabilal Muhtadin Karya Shekh Muhammad Arshad Muhammad Arshad al-Banjari", (Makalah Seminar Internasional Pemikiran Shekh Muhammad Arshad Muhammad Arshad al-Banjari -- Pusat Pengkajian Islam Kalimantan Selatan IAIN Antasari, 2003), 2.

18. *al-Majmū'* oleh Nawawi
19. *al-Muḥarrir* oleh Rafi'i
20. *Rawḍah al-Ṭālib* oleh Ismail bin Mukri
21. *Aṣnā' al-Maṭālib* oleh Zakaria al-Anshari
22. *Ṣāhib al-Bayān* oleh Ibnu Hajar al-Haitami
23. *al-Imdād* oleh Ibnu Hajar al-Haitami
24. *al-Anwār* oleh Nawawi
25. *al-Hidāyah min al-Dilālah* oleh Qalyubi
26. *al-Muhazzab* oleh al-Fairuzabadi
27. *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* oleh al-Ghazali
28. *Sharāḥ Bukhāri* oleh Ibnu Hajar al-Asqalani
29. *Matan al-Irshād* oleh Ibnu Muqri
30. *Ḥayah al-Ḥayawān* oleh Dhamiri
31. *al-Muḥimat* oleh Asnawi

Dalam bidang tasawuf, Muhammad Arshad al-Banjari dikenal dengan karyanya dalam bahasa Arab melayu yang berjudul *Kanz al-Ma'rifah*. Zurkani Jahja berpendapat bahwa kitab ini adalah kitab tasawuf Sunni. Hal ini ditemukan dari pemikirannya yang menonjolkan keharusan melakukan syariat layaknya yang dilakukan oleh Imam al-Ghazali. Demikian pula penggunaan istilah *qurb* serupa dengan tasawuf al-Ghazali yang menyatakan bahwa tingkat tertinggi yang bisa dicapai seseorang dalam kehidupan sufi adalah situasi *qurb* atau *ma'rifah* dengan Allah. Demikian juga penggunaan istilah *fanā'* masih sejalan dengan pengertian *fanā' fī al-tawḥīd* menurut al-Ghazali. Kefanaan segala sesuatu selain Allah,

termasuk dirinya sendiri, hanya dalam pandangan mata hati (*shuhūd*). Jadi yang benar-benar ada hanyalah Allah. Dengan *mushāhadah* ini, *fanā*'-lah diri dan segala alam semesta ke dalam wujud Allah. Paham seperti ini lazimnya disebut sebagai paham *waḥdah al-shuhūd* dan termasuk dalam tasawuf Sunni.⁸⁸

Dari uraian di atas, ideologi Sunni jelas menjadi dasar dari kitab fikih dan tasawuf Muhammad Arshad al-Banjari. Dengan demikian, bisa diasumsikan bahwa kitab *Tuḥfat al-Rāghibīn* telah meletakkan dasar ideologi tersebut, sebab selain kitab ini adalah kitab pertama yang dikarang oleh Muhammad Arshad al-Banjari, ia juga merupakan kitab kalam (akidah),⁸⁹ sementara, menurut Mahmud Syaltut, akidah adalah pokok yang mendasari syariat. Syariat tidak akan ada dalam Islam tanpa adanya akidah; sebagaimana syariat tidak akan berkembang kecuali di bawah naungan akidah.⁹⁰ Menurut Muhammad al-Ghazali, akhlak adalah aktualisasi dari akidah sehingga tanpa akidah akhlak tidak bisa dilihat manifestasinya. Oleh karena itulah, ia berkata: akidah yang kuat mewujudkan

⁸⁸Zurkani Jahja, "Pemikiran Shekh Muhammad Arshad Muhammad Arshad al-Banjari di Bidang Teologi dan Tasawuf", (Makalah Seminar Internasional Pemikiran Shekh Muhammad Arshad Muhammad Arshad al-Banjari -- Pusat Pengkajian Islam Kalimantan Selatan IAIN Antasari, 2003), 21. Lihat juga dalam Syaifuddin Sabda, "Kanz al-Ma'rifah Muhammad Arshad al-Banjari" (Penelitian Naskah Klasik -- Pusat Penelitian IAIN Antasari, 2003), 199.

⁸⁹Ilmu kalam bisa disebut dengan beberapa nama, antara lain ilmu ushuluddin, ilmu tauhid, ilmu akidah, dan fiqh akbar. Disebut ilmu ushuludin karena ilmu ini membahas pokok-pokok agama. Disebut ilmu tauhid karena membahas keesaan Allah. Dinamakan ilmu akidah karena banyak membahas keimanan. Kemudian, fikih akbar adalah istilah yang dikemukakan oleh Imam Abu Hanifah. Menurutnya hukum Islam dengan istilah fiqh terbagi atas dua; fiqh akbar yang membahas keyakinan atau pokok-pokok agama, dan kedua, fiqh ashghar yang membahas masalah muamalah dan furu'saja. Lihat Rosihan Anwar dan Abdul Rozak, *Ilmu Kalam* (Bandung: Pustaka Setia, t.th.), 13. Untuk informasi lebih detil lihat dalam Hassan Hanafi, *Min al-'Aqīdah Ilā al-Thawrah*, Juz I (Beirut: al-Markaz al-Thaqāfi al-'Arabī, 1988), 52-67. Ada juga yang menyebutnya dengan istilah teologi, seperti William L. Resse yang mendefinisikan dengan *discourse or reason concerning God*. Namun, istilah ini agak kurang tepat jika diterapkan dalam Islam, sebab di dalam Islam tidak hanya membahas masalah Tuhan tetapi juga mencakup prinsip-prinsip keimanan lain. Lihat Syamsuddin Arif, "Orientalis dan Teologi Islam: Sketsa Awal", *Islamia: Majalah Pemikiran dan Peradaban Islam*, Vol. II No. 3, Desember 2005, 11-12.

⁹⁰Mahmud Shalṭūt, *Islām 'Aqīdah wa Shari'ah*, Jilid I (Kairo: Dar al-Kalam, 1966), 150.

akhlak yang baik dan mulia, sedang akidah yang lemah mewujudkan akhlak yang jahat dan buruk.⁹¹

c. Kontroversi Tragedi Abdul Hamid Abulung

1) Sekilas Tentang Abdul Hamid Abulung

Abdul Hamid Abulung (w. 1788 M. / 1203 H.) hidup pada masa yang sama dengan Muhammad Arshad al-Banjari (1710-1812 M. / 1122-1227 H.). Menurut Syafruddin, Abdul Hamid Abulung dilahirkan pada tahun 1148 H. / 1735 M. di Negeri Yaman dan wafat pada usia lima puluh tiga tahun tanggal 12 Dhulhijjah 1203 H. / 1788 M.⁹² Oleh sebab itulah, setiap tahun tepat pada hari kewafatannya, sebagian masyarakat Banjar melakukan acara haul, upacara peringatan hari kewafatan Abdul Hamid Abulung.

Masyarakat Banjar menyebut Abdul Hamid Abulung dengan gelar *Datu* atau Shekh di depan nama Abdul Hamid Abulung. Gelar *Datu* mengindikasikan pentingnya posisi kulturalnya pada masyarakat Banjar, karena memiliki kemampuan supranatural dan keistimewaan lain yang setara dengan ketua Adat. Sedangkan gelar Shekh mengisyaratkan kemampuannya yang tinggi dalam ilmu agama. Nama “Abulung” menunjukkan nama kampung, lokasi Abdul Hamid Abulung mengembangkan ajarannya.⁹³ Bahkan, menurut Nur Kolis berdasarkan pendapat Azyumardi Azra, gelar Sheikh menunjukkan bahwa ia adalah orang

⁹¹Muhammad al-Ghazali, *‘Aqīdah al-Islām* (Kuwait: Dar al-Bayan, 1970), 17.

⁹²Syafruddin dan Sahriansyah, *Ajaran Tasawuf Shekh Hamid Abulung* (Yogyakarta : Sumbangsih Press, 2007), 7.

⁹³Ibid.

yang pernah menuntut ilmu di Mekkah dan Madinah dan salah seorang ulama Kalimantan yang terlibat dalam jaringan ulama Nusantara dan Haramain abad kedelapan belas.⁹⁴

Masyarakat Banjar juga sering menyebut Abdul Hamid Abulung dengan Haji Abdul Hamid, *Datu Habulung*, atau *Datu Ambulung*. Namun, menurut Nur Kolis, namanya yang paling populer pada masyarakat Banjar adalah Sheikh Abdul Hamid Abulung, seperti yang tertulis di lokasi makamnya dan beberapa tulisan lain yang digunakan oleh masyarakat setempat untuk menyebut Abdul Hamid.⁹⁵

Abdul Hamid Abulung hingga saat ini masih dikenal masyarakat Banjar. Hal ini bisa ditemukan dari banyaknya penziarah yang mengunjungi makamnya dan masyarakat yang masih mempelajari tasawufnya. Para penziarah ini tidak saja dari Kalimantan Selatan, namun juga dari luar daerah, seperti Kalimantan Barat, Kalimantan Timur, Jawa, Madura, dan Sulawesi.⁹⁶ Menurut Nur Kolis, motivasi penziarah beraneka ragam, ada yang tujuannya *balampah*.⁹⁷ Ada juga karena ingin memberi penghormatan Abdul Hamid Abulung sebagai wali yang memiliki keramat. Di antara hal yang dianggap sebagai keramatnya dan masih bisa disaksikan hingga sekarang adalah makamnya yang tidak terhanyut meskipun

⁹⁴Nur Kolis, "Nur Muhammad Dalam Tasawuf: Kajian Kes Di Kalimantan", 124. Menurut Tim Sahabat, selama studinya di Mekkah, Abdul Hamid Abulung tidak seperti Muhammad Arshad al-Banjari yang rajin menghadiri berbagai pengajian. Dia lebih cenderung mencari ilmu hakikat dengan melakukan berbagai perjalanan hingga akhirnya ia menemukan ilmu tersebut. Lihat Tim Sahabat, *Manakib Shekh Abdul Hamid Abulung* (Kandangan : Sahabat, 2006), 30-41.

⁹⁵Ibid., 124-125.

⁹⁶Ibid., 125.

⁹⁷*Balampah* adalah semacam amalan spiritual tertentu. Biasanya ritual ini dilakukan dalam beberapa hari. Namun ada juga yang cukup memberi sedekah makanan atau uang kepada para peziarah yang lain. Ibid.

tanahnya sering terkikis oleh derasnya air sungai. Dipercayai, jika makam itu tiba-tiba tenggelam, tidak lama tanahnya akan muncul ke permukaan seperti semula.⁹⁸

Makam Abdul Hamid Abulung terletak kira-kira dua atau tiga kilometer di sebelah hilir kampung *Dalam Pagar*, kampung yang dibangun oleh Muhammad Arshad al-Banjari. Lokasi makamnya ini ditemukan atas petunjuk Tuan Guru Haji Muhammad Noor, seorang ulama dan guru sufi di Takisung (Kabupaten Tanah Laut), dan diakui oleh masyarakat setempat sebagai keturunan langsung Sheikh Abdul Hamid.⁹⁹

Abdul Hamid Abulung hidup pada masa Sultan Tahmidullah II, yang berkuasa pada 1778-1808 M. / 1192-1223 H. Pada masa sebelum pemerintahan Sultan Tahmidullah II, meskipun masih diperdebatkan, Abdul Hamid Abulung dianggap pernah mendapat posisi penting dalam Kesultanan Banjar. Ia juga pernah dengan leluasa mengajarkan tasawuf *wujūdiyyah* pada masyarakat Banjar.¹⁰⁰

Pada masa Sultan Tahmidullah II, ketika Muhammad Arshad al-Banjari kembali dari Mekkah, Abdul Hamid Abulung mulai mendapat halangan untuk mengajarkan tasawufnya tersebut. Apalagi ketika ia dipanggil oleh Sultan lewat pengawalnya, ia menolak dengan mengucapkan bahwa tidak ada wujud kecuali Allah. Tidak ada Abdul Hamid kecuali Allah; Dialah aku dan akulah Dia, sehingga akhirnya dia ditetapkan telah tersesat, kafir, sehingga dijatuhi hukuman

⁹⁸Ibid., 125-126.

⁹⁹Ibid., 126.

¹⁰⁰Ibid., 127-128. Ajaran tasawuf Abdul Hamid Abulung ini bisa ditelaah dalam Syafruddin dan Sahriansyah, *Ajaran Tasawuf Sheikh Hamid Abulung* (Banjarmasin: Lembaga Pemberdayaan Kualitas Umat, 2007).

mati.¹⁰¹

Salah satu pengaruh yang ditinggalkan oleh Abdul Hamid Abulung pada masyarakat Banjar adalah gerakan *baratib baamal*. Menurut Nur Kolis, hal ini terjadi karena lokasi gerakan *baratib baamal* dekat dengan lokasi dakwah Abdul Hamid Abulung, dan ajarannya berisi pemikiran *wujūdiyah*. Dalam gerakan ini, ditanamkan doktrin bahwa pada hakikatnya manusia tidak mempunyai apa-apa, karena semua kekuatan hanya milik Tuhan. Manusia mungkin untuk menghadirkan kekuatan Tuhan ke dalam dirinya dengan cara melenyapkan ego pribadinya, dan kekuatan Tuhan akan meliputi diri yang telah terbebas dari pada ego, sehingga kekuatan Tuhan menyatu ke dalam diri manusia.¹⁰²

2) Kontroversi Fatwa Mati Abdul Hamid Abulung

Paradigma Sunni yang ditumbuhkan Muhammad Arshad al-Banjari memberikan pengaruh juga terhadap konsep tasawuf yang dianggap “tidak benar”. Hal ini terlihat dari peristiwa kontroversial yang menimpa Abdul Hamid Abulung, seorang tokoh yang dianggap menganut aliran wahdatul wujud, dan dihukum mati oleh pihak kerajaan karena aliran tasawufnya tersebut. Peristiwa ini disebut kontroversial sebab ada yang beranggapan bahwa tokoh ini sebenarnya hanya mitos, namun ada juga yang berpendapat bahwa tokoh ini benar-benar ada. Selain itu ada juga yang berpendapat bahwa tokoh ini memang ada akan tetapi hukuman mati itu bukanlah karena fatwa Muhammad Arshad al-Banjari namun karena kepentingan politis saat itu.

¹⁰¹Ibid., 129.

¹⁰²Ibid., 122.

Kelompok yang beranggapan bahwa Abdul Hamid Abulung memang benar-benar ada dan mengalami tragedi hukuman mati dengan fatwa Muhammad Arshad al-Banjari di antaranya adalah Asywadie Syukur. Menurutnya, Muhammad Arshad al-Banjari sebelum memberi penilaian terhadap ajaran Abdul Hamid Abulung, ia terlebih dahulu membicarakan hal-hal yang merusak keimanan dan sebab-sebab orang menjadi murtad dalam bentuk perkataan, perbuatan maupun keyakinan pada pasal kedua di dalam kitab *Tuḥfat al-Rāghibīn*.

Dia berargumen bahwa pada pasal ini Muhammad Arshad al-Banjari memetakan tujuh puluh dua golongan yang sesat dan yang selamat hanya satu. Di antara yang tersesat adalah aliran *waḥdah al-wujūd* (*wujūdiyyah*). Muhammad Arshad al-Banjari mengklasifikasikan *wujūdiyyah* ini menjadi dua yakni *wujūdiyyah muwwaḥid* dan *wujūdiyyah mulḥid*.¹⁰³ *Wujūdiyyah muwwaḥid* adalah aliran yang benar sedangkan *wujūdiyyah mulḥid* adalah aliran yang salah. Asywadie Syukur menafsirkan bahwa secara implisit Muhammad Arshad al-Banjari berpendapat bahwa Abdul Hamid Abulung termasuk dalam ajaran *wujūdiyyah mulḥid*. Fatwa inilah yang melandasi Sultan Tahmidullah bin Tamjidillah menjatuhkan hukuman

¹⁰³Dalam *Tuḥfat al-Rāghibīn*, Muhammad Arshad al-Banjari tidak ada menjelaskan secara rinci perbedaan dua *wujūdiyyah* ini. Namun kalau merujuk kepada tulisan Maimunah Zarkasyi, maka yang disebut *wujūdiyyah muwwaḥid* adalah *wujūdiyyah* yang mengintegrasikan shari'ah, tarikat dan hakikat sebagai sebuah kesatuan. *Wujūdiyyah* ini membagi tingkatan tauhid menjadi tiga yakni tauhid *aḥḥād* (mengesakan semua perbuatan di alam ini hanya dari dan kehendak Tuhan), *ṣifāh* (mengesakan bahwa semua sifat itu hanya ada dan dari Tuhan) dan *dhāt* (meyakini bahwa yang sebenarnya ada di alam ini hanyalah Tuhan). *Wujūdiyyah* ini memandang ciptaan sebagai cerminan Tuhan saja, sehingga tidak bisa bersatu dengan Tuhan. Adapun *wujūdiyyah mulḥid* menafikan shari'ah untuk mencapai hakikat dan memandang ciptaan adalah Tuhan itu sendiri sehingga memungkinkan ciptaan bersatu dengan Tuhan. Bandingkan dengan Maimunah Zarkasyi, "Pemikiran Tasawuf Muh. Arsyad al-Banjari Dan Pengaruhnya Di Masyarakat Kalimantan Selatan", *Islamica*, Vol. 3, No. 1, (September 2008), 76-95.

mati terhadap Abdul Hamid Abulung yang kemudian dikuburkan di desa Abdul Hamid Abulung, Sungai Batang (tidak jauh dari desa *Dalam Pagar*, kampung yang dibangun oleh Muhammad Arshad al-Banjari).¹⁰⁴

Penafsiran Asywadie tersebut bisa dimaklumi sebab dalam buku *Sejarah Banjar*, Abdul Hamid Abulung dinyatakan pernah berkata :“tiada yang maujud melainkan hanyalah Dia, tiada aku melainkan Dia, Dialah Aku, dan aku adalah Dia”. Perkataan ini tentunya mengindikasikan wahdatul wujud.¹⁰⁵

Kelompok lain berpendapat bahwa Abdul Hamid Abulung memang ada akan tetapi kematiannya bukanlah karena fatwa Muhammad Arshad al-Banjari namun karena adanya kepentingan politis. Menurut Humaidy, keberadaan Abdul Hamid Abulung bisa dilacak dari namanya sendirinya yakni Abulung. Abulung sebenarnya adalah nama sebuah desa yang bertetangga dengan desa *Dalam Pagar*. Menurutnya, kemungkinan Abdul Hamid Abulung lahir dan menyebarkan ajarannya di desa ini namun secara pasti saat ini kuburannya bisa ditemukan di desa ini. Kuburan ini juga banyak diziarahi dari berbagai pelosok daerah dan tak jarang dijadikan sebagai tempat bertapa para pencari ilmu laduni.¹⁰⁶

Menurut Humaidy, Abdul Hamid Abulung sebenarnya adalah salah seorang tokoh sentral dalam kerajaan saat itu sebelum kembalinya Muhammad Arshad al-Banjari dari Mekkah. Ia menjabat sebagai penasehat Raja sebab ajaran tasawuf yang dominan saat itu adalah tasawuf yang diajarkan oleh Abdul Hamid

¹⁰⁴M. Asywadie Syukur, *Pemikiran-Pemikiran Shekh Muhammad Arshad Muhammad Arshad al-Banjari Dalam Bidang Tauhid dan Tasawuf*, 16-17.

¹⁰⁵Tim Editor, *Sejarah Banjar*, 129.

¹⁰⁶Humaidy, “Tragedi Datu Abdul Hamid Abulung : Manipulasi Kuasa atas Agama”, *Jurnal Kebudayaan Kandil*, Edisi 2 Tahun I (Banjarmasin: Lembaga Kajian Keislaman dan Kemasyarakatan, 2003), 49.

Abulung. Bahkan, menurutnya, sejak awal berdirinya kerajaan Banjar mulai dari Sultan Suriansyah (1527-1545 M. / 934-952 H.) sampai awal-awal pemerintahan Tahmidullah II (Pangeran Nata Dilaga 1761-1801 M. / 1175-1216 H.) ajaran tasawuf yang dominan adalah tasawuf *wujūdīyah*. Aliran ini sempat menjadi paham resmi kerajaan yang dianut oleh para sultan dan masyarakat secara keseluruhan.¹⁰⁷

Selanjutnya, hukuman mati terhadap Abdul Hamid Abulung dikarenakan faktor politis bukan fatwa Muhammad Arshad al-Banjari. Humaidy mengajukan beberapa argumen. Pertama, tidak ada ungkapan secara jelas bahwa Muhammad Arshad al-Banjari memfatwakan hukuman mati terhadap Abdul Hamid Abulung. Menurutnya, yang terekam di dalam kitab *Tuḥfat al-Rāghibīn* hanyalah penyebutan aliran tasawuf yang dianggap bid'ah dan sesat. Kedua, meskipun Muhammad Arshad al-Banjari orang penting dalam kerajaan, ia secara struktural kekuasaan, tidak pernah menjabat sebagai mufti kerajaan yang memungkinkannya untuk memberikan fatwa. Memang ia masih mungkin untuk memberikan pendapat kepada Mahkamah Shar'iyah, ketika pendapatnya disetujui oleh Mahkamah dan dijadikan sebagai fatwa yang disebar luaskan, itu bukan lagi pendapat Muhammad Arshad al-Banjari sendiri namun milik Mahkamah tersebut.

Ketiga, Muhammad Arshad al-Banjari juga bertasawuf, bahkan pada zamannya ia dianggap salah satu khalifah tarikat Sammaniyah yang didirikan oleh

¹⁰⁷Ibid.

Shekh Muhammad Samman al-Madani.¹⁰⁸ Menurut Humaidy, tidak masuk akal sesama penganut tarikat saling berbenturan dan saling mengkafirkan satu sama lain. Apalagi mengingat tarikat Muhammad Arshad al-Banjari dan tarikat Abdul Hamid Abulung (tarikat Naqsyabandiyah) sama-sama dikategorikan oleh jumbuh ulama tasawuf sebagai tarikat *mu'tabarrah* yang silsilah sanadnya bersambung sampai kepada Nabi Muhammad SAW. Muhammad Arshad al-Banjari juga pernah akrab dengan seorang sufi yang dikenal dengan nama *Datu Sanggul* (Shekh Muhammad Thahir) dari Tatakan.

Masyarakat Banjar sebenarnya lebih banyak mengenal *Datu Sanggul* lewat cerita lisan. Berdasarkan cerita lisan yang dicatat oleh beberapa penulis, cerita *Datu Sanggul* paling tidak ada tiga versi; pertama, *Datu Sanggul* adalah putra asli Banjar. Muhammad Arshad al-Banjari bertemu dengannya ketika masih belajar di Mekkah. Dalam suatu riwayat diceritakan bahwa *Datu Sanggul* pernah berbagi ilmu dengan Muhammad Arshad al-Banjari dan melahirkan satu kitab yang disebut dengan kitab *Barencong* yang menguraikan ilmu tasawuf atau rahasia-rahasia ketuhanan. Sampai sekarang kitab ini masih diperdebatkan keberadaannya, karena tidak pernah ditemukan naskahnya.

Versi kedua, berdasarkan pendapat Zafri Zamzam (1974 M. / 1394 H.), *Datu Sanggul* dikenal sebagai *Datu Muning*, seorang ulama yang aktif berdakwah di daerah bagian selatan Banjarmasin (Rantau dan sekitarnya). Ia giat memberi

¹⁰⁸Menurut penelitian Abdul Hadi berdasarkan kitab *Kanz al-Ma'rifah*, sebenarnya tarekat yang dipegang oleh Muhammad Arshad al-Banjari adalah tarikat versi Sammaniyah Syaziliyah bukan Sammaniyah Khalwatiyah atau Sammaniyah Qadiriyyah. Abdul Hadi, "Tarekat Sheikh Muhammad Arshad Muhammad Arshad al-Banjari : Telaah Atas Kitab Kanz al-Ma'rifah", *Jurnal Muhammad Arshad al-Banjari*, Vol. 10 No. 1 (Banjarmasin: Program Pascasarjana IAIN Antasari, 2009), 123.

tiang-tiang kayu besi bagi orang-orang yang mendirikan masjid, sehingga pokok kayu besi (*kayu ulin*) besar bekas tebangan *Datu Sanggul* di Kampung Pungguh (Kabupaten Barito Utara) dan pancangan tiang *ulin* di pedalaman Kampung Dayak Batung (Kabupaten Hulu Sungai Selatan) serta makam beliau yang panjang di Kampung Tatakan (Kabupaten Tapin) masih dikenal hingga sekarang. Salah satu karyanya yang masih dikenang hingga kini adalah membuat tatalan atau *tatakan* kayu menjadi soko guru masjid desa Tatakan.

Versi ketiga, berdasarkan pendapat Marwan (2000 M. / 1421 H.). Menurutnya, nama asli *Datu Sanggul* adalah Shekh Abdul Samad berasal dari Aceh (versi lain menyebutkan dari Hadramaut dan dari Palembang). Sebelum menjadi murid *Datu Suban* (*Datu Sya'iban ibnu Zakaria Zulkifli*), *Datu Sanggul* sudah menuntut ilmu di Banten dan di Palembang. Ia menjadi murid ketiga belas *Datu Suban*, guru para *datu* yang ahli agama dan mendalami ilmu Tasawuf asal Pantai Jati Munggu Karikil, Muning, Tatakan, Rantau. Ada juga yang menyatakan nama asli *Datu Sanggul* adalah Ahmad Sirajul Huda atau Shekh Jalil. *Datu Sanggul* satu-satunya murid yang dipercaya oleh *Datu Suban* untuk menerima kitab yang terkenal dengan sebutan kitab *Barencong*. Dia juga dianggap telah mencapai derajat kewalian, sehingga menjadi murid istimewa di antara tiga belas murid *Datu Suban*.¹⁰⁹ Ajaran tasawuf tokoh *Datu Sanggul* dan perilakunya mirip dengan Abdul Hamid Abulung. Berdasarkan argumen ini, Humaidy berpendapat bahwa kematian Abdul Hamid Abulung disebabkan faktor politik.

¹⁰⁹Tim Sahabat, *Manakib Datu Sanggul* (Kandungan: Sahabat, 2006) dan Tim Sahabat, *Datu-Datu Terkenal Kalimantan Selatan* (Kandungan : Sahabat, 2010), serta Tim peneliti, "Studi Naskah Kitab Barencong Datu Sanggul" (Laporan Penelitian--IAIN Antasari, Banjarmasin, 2007).

Dalam pandangan Humaidy, Abdul Hamid Abulung adalah bagian dari rezim lama yang bisa mengganggu rezim baru, yang saat itu dipimpin oleh Sultan Tahmidullah II. Sultan ini sebenarnya hanya pemegang kekuasaan sementara, karena putra mahkota masih belum dewasa. Namun Sultan Tahmidullah II malah membunuh putra mahkota tersebut. Abdul Hamid Abulung menentang tindakan tersebut dan membantu para pemberontak yang dipimpin oleh Pangeran Abdullah yang ingin membalas dendam. Oleh karena itulah, Abdul Hamid Abulung dihukum mati.¹¹⁰

Pendapat selanjutnya beranggapan Abdul Hamid Abulung adalah cerita rekaan saja, sebagaimana pendapat Steenbrink yang beranggapan bahwa cerita Abdul Hamid Abulung hanyalah cerita Shekh Siti Jenar versi masyarakat Banjar, layaknya cerita Shekh Siti Jenar yang merupakan versi Jawa dari kasus al-Hallaj.¹¹¹ Meskipun demikian, menurut Nur Kolis, nasib Abdul Hamid Abulung lebih baik dibanding Shekh Siti Jenar di Jawa, sebab ia masih dikenang dalam beberapa tradisi masyarakat Banjar seperti dalam tradisi *mamangan* (bacaan semacam do'a), nama Abdul Hamid sering disebut dan disandingkan dengan Muhammad Arshad al-Banjari, dan dalam zikir *baratib baamal* di daerah Hulu Sungai yang dianggap hasil pengaruh ajaran Abdul Hamid Abulung.¹¹² Menurut Mujiburrahman, dugaan Steenbrink belum tentu benar, namun ia sendiri masih belum menemukan bukti-bukti historis yang cukup kuat untuk membantahnya. Bahkan, menurut analisisnya, kutipan Asywadie tentang fatwa wajib dijatuhi

¹¹⁰Humaidy, "Tragedi Datu Abdul Hamid Abulung : Manipulasi Kuasa atas Agama", 56.

¹¹¹Mujiburrahman, "Memotret Tauhid Orang Banjar Melalui Penelitian", *Kumpulan Makalah The 10th Annual Conference on Islamic Studies* (Jakarta: Kementerian Agama RI, 2010), 836.

¹¹²Nur Kolis, "Nur Muhammad Dalam Tasawuf: Kajian Kes Di Kalimantan", 122.

hukum mati terhadap Abdul Hamid Abulung, justru bukan dalam konteks paham *wujūdiyyah*, melainkan tentang wali palsu. Hukuman yang secara eksplisit diungkapkan Muhammad Arshad al-Banjari dalam *Tuḥfat al-Rāghibīn* bagi paham *wujūdiyyah mulhīd* adalah termasuk kafir zindiq, tanpa menyebutkan hukuman eksplisit yang harus diberikan pada orang tersebut. Jadi, penafsiran hukum mati terhadap Abdul Hamid Abulung hanyalah penafsiran analogis, bukan petunjuk eksplisit dari teks itu sendiri.¹¹³

Apapun perdebatan tentang kematian Abdul Hamid Abulung, namun di sini terlihat jelas peran paradigma Sunni yang diusung oleh Muhammad Arshad al-Banjari lewat karyanya *Tuḥfat al-Rāghibīn* pada masa itu sehingga mampu menghadirkan berbagai penafsiran hingga saat ini.

d. Mahkamah Shar‘iyah dan Undang-Undang Sultan Adam

Masa pemerintahan Sultan Tahmidullah II bin Sultan Tamjidillah, Muhammad Arshad al-Banjari melakukan gagasan yang terbilang baru yakni penerapan hukum Islam dengan membentuk lembaga mufti dan kadi. Lembaga ini pula yang menandai awal didirikannya lembaga peradilan agama yang mandiri pada kerajaan Banjar. Berdasarkan kondisi inilah, ketika Belanda berkuasa di daerah ini mereka membentuk suatu peradilan agama secara khusus pada tahun 1937 dengan nama *Kerapatan Qadi* dan *Kerapatan Qadi Besar*.¹¹⁴

¹¹³Ibid.

¹¹⁴Tim Editor, *Sejarah Banjar*, 138. Lihat juga dalam Nor Wahidah, "Islam Di Kalimantan Selatan Dilihat Dari Perspektif Politik Dan Pemerintahan", *Jurnal Muhammad Arshad al-Banjari*, Vol. 8 No. 1 (Banjarmasin : Program Pascasarjana IAIN Antasari, 2009), 101. Menurut Abdurrahman, persiapan pembentukan *Kerapatan Qadhi* dan *Kerapatan Qadhi Besar* ini didasarkan pada laporan penelitian Eisenberger. Eisenberger sendiri mendasarkan penelitiannya pada koleksi naskah Prof. Kern, seorang ahli bahasa, sejarah dan kebudayaan lokal Indonesia saat itu. Abdurrahman,

Mufti secara spesifik bertugas memberikan fatwa dan nasehat kepada sultan dalam masalah keagamaan sementara kadi mengurus dan menyelesaikan masalah perdata, pernikahan dan waris yang muncul dalam masyarakat. Yang menjabat mufti pertama saat itu adalah Muhammad As'ad, cucu Muhammad Arshad al-Banjari sendiri dan yang menjabat kadi pertama adalah Abu Su'ud, anak Muhammad Arshad al-Banjari.¹¹⁵

Pada masa Muhammad Arshad al-Banjari ini memang tidak ada informasi eksplisit yang menyebutkan paradigma dasar hukum Islam ini. Paradigma ini semakin jelas di masa Sultan Adam, yakni paradigma Sunni.

Paradigma Sunni secara politis memang semakin kokoh pada masa pemerintahan Sultan Adam Al-Wasik Billah tahun 1825-1857 M. / 1241-1274 H. Pada masa mudanya, Sultan ini pernah menjadi murid Muhammad Arshad al-Banjari. Saat itu, Sultan ini menetapkan suatu ketentuan hukum yang dikenal dengan nama "Undang-Undang Sultan Adam" pada 15 Muharram 1251 H. / 14 Mei 1835 M.¹¹⁶

Dalam undang-undang ini secara eksplisit diungkapkan aliran Sunni yang harus diperpegangi oleh rakyat Banjar. Hal ini bisa dilihat dari dua pasal yang dicantumkan dalam undang-undang tersebut, sebagaimana berikut ini:

Pasal 1: Adapoen perkara jang pertama akoe soeroehkan sekalian ra'iatkoe laki-laki dan bini-bini beratikat achlosoennah waldjoemaah dan jangan ada seorang beratikat dengan atikat ahal a'bidaah maka siapa-siapa jang tadangar orang jang beratikat lain daripada atikat ahal soenat

"Undang-Undang Sultan Adam Dalam Perspektif Sejarah Hukum", *Jurnal Muhammad Arshad al-Banjari*, Vol. 10 No. 2 (Banjarmasin : Program Pascasarjana IAIN Antasari, 2009), 141.

¹¹⁵Abu Daudi, *Maulana Shekh Muhammad Arshad Muhammad Arshad al-Banjari* (Martapura: Sullam al-Ulum, 1996), 58.

¹¹⁶Tim Editor, *Sejarah Banjar*, 138.

*waldjoemaah koesoeroeh bapadah kapada hakimnja, lamoen banar salah atikatnya itoe koesoeroehkan hakim itoe menoebatkan dan mengajari atikat jang betul lamoen angganinja daripada toebat bapadah hakim itoe kajah diakoe.*¹¹⁷

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

Pasal 5: *Tiada koebarikan sekalian orang menikahkan perempuan dengan taklid kepada madjhab jang lain daripada jang madjhab Sjafii maka siapa jang sangat bahadjatkan bataklid pada menikahkan perempuan itoe bapadah kajah diakoe dahoeloe.*

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

Dengan demikian, peran *Tuḥfat al-Rāghibīn* di sini adalah sebagai pembentuk paradigma dasar Sunni pada perpolitikan kerajaan Banjar saat itu.

e. *Punduk Dalam Pagar*

Salah satu pengokohan paradigma Sunni yang dikandung *Tuḥfat al-Rāghibīn* dan bersifat jangka panjang adalah pembentukan lembaga pendidikan *Punduk*¹¹⁸ *Dalam Pagar*. *Punduk Dalam Pagar* ini merupakan lembaga

¹¹⁷Abdurrahman, "Studi Tentang Undang-Undang Sultan Adam 1835 (Suatu Tinjauan Tentang Perkembangan Hukum Dalam Masyarakat Dan Kerajaan Banjar Pada Pertengahan Abad ke-19)", (Laporan Penelitian -- Perpustakaan Universitas Lambung Mangkurat, 1989), 63 dan 80.

¹¹⁸*Punduk* adalah istilah yang unik dan berbeda dengan istilah pondok pesantren. Perbedaannya adalah pertama, *punduk* kemunculannya bernuansa Timur Tengah yang berakar pada tradisi lokal sementara pesantren lebih terpengaruh oleh institusi pendidikan Hindu-Budha. Kedua, *punduk* itu didirikan dengan kerjasama tuan guru dan masyarakat bahkan sultan yang telah memberi tanah sehingga *punduk* adalah milik bersama, sementara pesantren pada umumnya dimiliki oleh kiaiinya. Ketiga, pola kepemimpinan di *punduk* tuan guru tidak berkuasa mutlak namun berbagi kekuasaan dengan guru lain bahkan dengan guru yang berada di luar *punduk*, sementara di pesantren kiai cenderung berkuasa mutlak pada santrinya. Keempat, dengan karakter ketiga itu juga menunjukkan *punduk* cenderung inklusif sementara pesantren cenderung eksklusif. Kelima,

pendidikan Islam tertua di Kalimantan Selatan. *Punduk* ini dibangun Muhammad Arshad al-Banjari dari sebidang tanah tak terpakai dan masih berupa hutan belukar di luar ibu kota kerajaan yang berada sekitar empat kilometer dari Martapura, di tepian sungai Martapura yang membentang dari Riam Kanan dan Riam Kiri menuju Banjarmasin, Kalimantan Selatan. Tanah ini adalah pemberian Sultan Tahmidullah II (1761-1787 M. / 1175-1201) kepada Muhammad Arshad al-Banjari. Untuk sampai ke tempat ini diperlukan alat transportasi berupa *jukung* (semacam sampan kecil) yang dikayuh dengan dayung kecil menelusuri aliran sungai yang cukup panjang dengan arus lumayan deras.¹¹⁹

Tanah ini kemudian dijadikan sebagai pusat pendidikan Islam yang mandiri oleh Muhammad Arshad al-Banjari. Sumber pendapatan utama berasal dari sawah dan kebun yang dikelola secara produktif oleh guru dan murid. Untuk memelihara pusat pendidikan Islam ini, Muhammad Arshad al-Banjari memberi pagar, di dalamnya dibangun sebuah kampung yang diberi nama sebagai *kampung Dalam Pagar*, sehingga pusat pendidikannya pun disebut sebagai *Punduk Dalam Pagar*.¹²⁰

Punduk Dalam Pagar pada waktu itu merupakan lembaga favorit yang selalu diperbincangkan di seluruh pelosok Kalimantan Selatan sebab *punduk* ini terkenal dengan alumni dan keberadaan ulama-ulama yang berpengaruh serta

punduk hidup bersama masyarakat sementara pesantren agak “membuat jarak” dengan masyarakat demi menjaga lingkungan pesantren dari pengaruh luar. Humaidy, “Shekh Muhammad Arshad Muhammad Arshad al-Banjari dan Pendidikan Islam di Kalimantan Selatan”, *Jurnal Kebudayaan Kandil*, Edisi 3 Tahun I (Banjarmasin : Lembaga Kajian Keislaman dan Kemasyarakatan, 2003), 45-46.

¹¹⁹Ibid., 43.

¹²⁰Ibid., 44.

disegani masyarakat Banjar. Oleh karena itu, di masa keemasannya *punduk* ini merupakan lembaga yang paling banyak didatangi orang. Bahkan, dalam buku *Sejarah Banjar* disebutkan bahwa dari lembaga ini muncul "sejumlah ulama besar dan terkenal yang kemudian menyebar ke seluruh penjuru Kalimantan bahkan juga sampai ke luar Kalimantan seperti Riau, Malaysia, Fatani dan sebagainya. Umumnya mereka muncul sebagai mufti atau kadi".¹²¹

Di antara penyebaran murid Muhammad Arshad al-Banjari adalah sebagai berikut; di Kalimantan Selatan anak-cucu-keturunan dan murid-muridnya membuka pengajian agama di *Tunggul Irang*, *Telok Selong*, *Kampung Melayu* dan *Sungai Tuan* (Martapura), *Taniran* (Kandangan), *Tumbukan Banyu* (Negara), *Jatuh* (Barabai), *Lok Bangkai* (Amuntai), *Kalua* (Tanjung), *Sungai Jingah* dan *Banua Anyar* (Banjarmasin), *Bati-bati* (Pelaihari), *Pagatan* (Kotabaru) dan *Marabahan* (Barito Kuala). Di luar daerah dan luar negeri, anak-cucu-keturunan dan murid-muridnya membuka pengajian di *Samuda* (Sampit, Kalimantan Tengah) dilakukan oleh H. Muhammad Said, keturunan ketiga dari Muhammad Arshad al-Banjari, menyebarkan Islam kepada suku Dayak Pitab, *Kampung Saigon* (Pontianak, Kalimantan Barat) dilakukan oleh H. Yusuf, keturunan keempat dari Muhammad Arshad al-Banjari, membangun *Madrasah Saigonyah*, Tenggarong dan Balikpapan, Kalimantan Timur, keturunan ke enam dari Muhammad Arshad al-Banjari, membangun *Pondok Pesantren Datu Kalampayan*, Bangil (Jawa Timur) dilakukan oleh KH. Muhammad Syarwani

¹²¹Tim Editor, *Sejarah Banjar*, 138.

Abdan, keturunan ke lima dari Muhammad Arshad al-Banjari, membangun *Pondok Datuk Kalampayan, Kuala Tungkal* (Jambi), *Tambilahan* (Riau) dilaksanakan oleh Shekh Abdurrahman Siddiq, keturunan ketiga dari Muhammad Arshad al-Banjari, mendirikan Madrasah *Sabīl al-Muhtadīn*, Gorontalo (Sulawesi), Kedah dilakukan oleh H. Husin, keturunan keempat dari Muhammad Arshad al-Banjari, mendirikan Madrasah al-Khairiyah, Kelantan dan Johor (Malaysia Barat), Serawak (Malaysia Timur), Pattani (Thailand), Kamboja, Brunai Darussalam dan Makkah dilaksanakan oleh Shekh Ali bin Abdullah al-Banjari, keturunan keempat dari Muhammad Arshad al-Banjari, yang aktif mengajar di masjid al-Haram.¹²²

Menurut Humaidy, gagasan pendidikan yang dibangun Muhammad Arshad al-Banjari di *Punduk Dalam Pagar* adalah pendidikan dengan paradigma Neo-Sufisme. Berdasarkan pendapat Fazlurrahman, menurutnya, Neo-Sufisme adalah tasawuf yang telah diperbaharui, terutama dari ciri dan kandungan ekstatik dan metafisik, digantikan dengan kandungan dari dalil-dalil ortodoksi Islam. Pusat perhatian Neo-Sufisme adalah rekonstruksi sosio-moral masyarakat muslim. Ini berbeda dengan tasawuf yang menekankan individu, menarik diri ke kutub spiritualisme yang titik ekstrimnya bermuara dalam monisme seperti konsep *ittiḥād* (menyatu dengan Tuhan), *ḥulūl* (inkarnasi) dan *wiḥdah al-wujūd*. Di antara dasar paradigma Neo-Sufisme ini adalah pemikiran-pemikiran al-Ghazali dan al-Qusyairi yang berupaya memasukkan sebanyak mungkin warisan sufi untuk

¹²²Humaidy, "Peran Shekh Muhammad Arshad Al-Banjari Dalam Pembaharuan Pendidikan Islam Di Kalimantan Selatan Penghujung Abad XVIII" (Tesis -- IAIN Sunan Kalijaga, 2003), 166. Abu Daudi, *Maulana Shekh Muhammad Arshad al-Banjari*, (Martapura: Sullam al-Ulum, 1996), 250-255.

didamaikan dengan Islam ortodoks dan diusahakan untuk menghasilkan sumbangan positif.¹²³ Sementara tokoh seperti al-Ghazali adalah bagian dari para pemikir Sunni. Dengan kata lain, konsep pendidikan yang dibangun oleh Muhammad Arshad al-Banjari adalah pendidikan berbasis ideologi Sunni.

Penguatan ajaran Sunni pada lembaga ini secara eksplisit diungkapkan oleh Humaidy yang mengatakan bahwa "sudah barang tentu Arshad juga menggunakan kitab-kitab yang berbahasa Arab secara langsung, terutama karya-karya ulama Shafi'i dalam bidang fikih, mazhab ahlusunnah dalam tauhid dan tasawuf".¹²⁴ Jadi, lembaga inilah yang mampu mewakili dan terus-menerus memelihara paradigma yang dikembangkan Muhammad Arshad al-Banjari sejak kedatangannya di tanah Banjar dan terangkum dengan jelas dalam kitab teologinya, *Tuḥfat al-Rāghibīn*.¹²⁵

B. Epistemologi Dalam Kitab *Tuḥfat al-Rāghibīn*

1. Sumber

Jika ditelaah kitab *Tuḥfat al-Rāghibīn* maka ada tiga sumber utama yang digunakan Muhammad Arshad al-Banjari untuk menjawab semua pertanyaan yang dilontarkan padanya dalam kitab tersebut, yakni al-Qur'an, hadis dan referensi teks lain dari pemikir Islam.

¹²³Ibid., 138-141.

¹²⁴Humaidy, "Shekh Muhammad Arshad Muhammad Arshad al-Banjari dan Pendidikan Islam di Kalimantan Selatan", 49.

¹²⁵ Tim Peneliti, "Jaringan Intelektual Ulama Banjar Abad XIX dan XX (Studi Tentang Proses, Pola dan Ekspansi Jaringan)", (Laporan Penelitian--IAIN Antasari, Banjarmasin, 2009), 34.

a. Al-Qur'an

Ada sekitar tiga puluh tujuh potongan ayat al-Qur'an yang digunakan Muhammad Arshad al-Banjari dalam menjawab berbagai persoalan keimanan yang dibahasnya dalam kitab *Tuḥfat al-Rāghibīn* sebagai berikut :

1) Bagian Hakikat Iman

1. أولئك كتب في قلوبهم الايمان (Q. S. 58: 22)¹²⁶

2. وقلبه مطمئن بالايمان (Q. S. 16: 106)¹²⁷

3. ولما يدخل الايمان في قلوبهم (Q. S. 49: 14)¹²⁸

2) Bagian Hal-Hal yang Merusak Keimanan

1. وان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله (Q. S. 06:153)¹²⁹

2. وما محمد إلا رسول (Q. S. 03:144)¹³⁰

3. اقيموا الصلاة و اتوا الزكاة (Q. S. 02:43)¹³¹

4. إن الله لا يغفر ان يشرك به و يغفر ما دون ذلك لمن يشاء (Q. S. 04:47)¹³²

5. هدي للمتقين الذين يؤمنون بالغيب (Q. S. 02:2-3)¹³³

6. يفعل ما يشاء (Q. S. 22:18)¹³⁴

7. و يحكم ما يريد (Q. S. 05:02)¹³⁵

8. والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره (Q. S. 07:53)¹³⁶

9. ولا تقربوا الزنا انه كان فاحشة و مقتا وساء سييلا (Q. S. 17:32)¹³⁷

¹²⁶Departemen Agama R.I., *al-Qur'an dan Terjemahnya*, 546.

¹²⁷Ibid., 280.

¹²⁸Ibid., 518.

¹²⁹Ibid., 150.

¹³⁰Ibid., 6.

¹³¹Ibid., 8.

¹³²Ibid., 87.

¹³³Ibid., 3.

¹³⁴Ibid., 335.

¹³⁵Ibid., 107.

¹³⁶Ibid., 158.

10. جزاء بما كانوا يعملون(Q. S. 32:17)¹³⁸
11. ويعلم ما تكسبون(Q. S. 06:03)¹³⁹
12. لا تقنطوا من رحمة الله(Q. S. 39:53)¹⁴⁰
13. فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره و من يعمل مثقال ذرة شرا يره(Q. S. 99:7-8)¹⁴¹
14. واعبد ربك حتى يأتيك اليقين(Q. S. 15:99)¹⁴²
15. كلما نضجت جلودهم باللناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب(Q. S. 04:56)¹⁴³
16. إن الله يأمر بالعدل و الاحسان(Q. S. 16:90)¹⁴⁴
17. إن الله لا يأمر بالفحشاء(Q. S. 07:28)¹⁴⁵
18. لاتسجدوا للشمس و لا للقمر و اسجدوا لله(Q. S. 41:37)¹⁴⁶
19. ليس كمثل شيع(Q. S. 42:11)¹⁴⁷
20. فأما الذين امنوا فزادتهم ايمانا(Q. S. 09:124)¹⁴⁸
21. ولا تبذر تبذيرا. إن المبذرين كانوا إخوان الشياطين(Q. S. 17: 26-27)¹⁴⁹
22. ولا تتبعوا خطوات الشيطان إنه لكم عدو مبين. إنما يأمركم بالسوء و الفحشاء(Q. S. 02: 107-108)¹⁵⁰
23. ومن يتخلل الشيطان وليا من دون الله فقد خسر خسرانا مبينا يعدهم و يمنيهم ، وما يعدهم الشيطان إلا غورا(Q. S. 04: 119-120)¹⁵¹

¹³⁷Ibid., 286.

¹³⁸Ibid., 417.

¹³⁹Ibid., 129.

¹⁴⁰Ibid., 465.

¹⁴¹Ibid., 600.

¹⁴²Ibid., 268.

¹⁴³Ibid., 88.

¹⁴⁴Ibid., 278.

¹⁴⁵Ibid., 154.

¹⁴⁶Ibid., 481.

¹⁴⁷Ibid., 485.

¹⁴⁸Ibid., 208.

¹⁴⁹Ibid., 285.

¹⁵⁰Ibid., 18.

¹⁵¹Ibid., 98.

24. يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ. فَلَا تَغْرِبْكُمْ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا. وَلَا يَغْرِبْكُمْ بِاللَّهِ الْغُرُورُ. إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًّا. إِنَّمَا يَدْعُوا حِزْبَهُ لِيَكُونُوا مِنْ أَصْحَابِ السَّعِيرِ.
(Q. S. 35: 5-6)¹⁵²
25. أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَبْنِيءَادَمَ أَن لَّا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ. إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ. وَ أَن اَعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ (Q. S. 36: 60-61)¹⁵³
26. مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ . الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ (Q. S. 114:4-5)¹⁵⁴
27. لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا (Q. S. 39:53)¹⁵⁵
28. وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ
(Q. S. 18:50)¹⁵⁶
29. إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَ قَبِيلَهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ (Q. S. 07:27)¹⁵⁷

3) Bagian Kemurtadan dan Hukumnya

1. قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ (Q. S. 08: 38)¹⁵⁸

4) Bagian *Af'āl al-'Ibād*

1. وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُونَ (Q. S. 37:96)¹⁵⁹
2. ذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ (Q. S. 39:24)¹⁶⁰
3. الْيَوْمَ تَجْزُونَ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ (Q. S. 45:28)¹⁶¹
4. فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ (Q. S. 18:29)¹⁶²

¹⁵²Ibid., 436.

¹⁵³Ibid., 445.

¹⁵⁴Ibid., 605.

¹⁵⁵Ibid., 465.

¹⁵⁶Ibid., 300.

¹⁵⁷Ibid., 154.

¹⁵⁸Ibid., 182.

¹⁵⁹Ibid., 450.

¹⁶⁰Ibid., 462.

¹⁶¹Ibid., 502.

¹⁶²Ibid., 298.

Jika diperhatikan ayat-ayat al-Qur'an di atas, terlihat jelas Muhammad Arshad al-Banjari banyak menggunakan ayat-ayat tersebut secara parsial sesuai dengan kepentingan uraian yang hendak dijelaskannya. Hal ini bisa mengakibatkan hilangnya makna hakiki yang hendak disampaikan oleh al-Qur'an. Misalnya, ketika ia menjelaskan konsep keimanan sebagai *taṣḍīq* (iman dalam hati), ia menggunakan ayat al-Qur'an; *وَقَلْبِهِ مَطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ*. Ayat ini sebenarnya potongan dari Q. S. 16: 106 berikut:

من كفر بالله من بعد إيمانه، إلا من أكره و قلبه مطمئن بالإيمان ولكن من شرح بالكفر صدرا
فعلیهم غضب من الله و لهم عذاب عظیم.

Barangsiapa yang kafir kepada Allah sesudah dia beriman (dia mendapat kemurkaan Allah), kecuali orang yang dipaksa kafir Padahal hatinya tetap tenang dalam beriman (dia tidak berdosa), akan tetapi orang yang melapangkan dadanya untuk kekafiran, Maka kemurkaan Allah menimpanya dan baginya azab yang besar.¹⁶³

Jika ditelaah secara keseluruhan, maka maksud ayat ini adalah kemurkaan Allah kepada orang yang kafir kecuali orang beriman yang dipaksa menjadi kafir. Dengan demikian, cara penggunaan ayat secara parsial sebenarnya cukup riskan, sebab kadang-kadang bisa tepat dengan maksud ayat, tak jarang pula menyimpang dari maksud yang sebenarnya, bahkan bisa menjadikan al-Qur'an tereksplorasi.

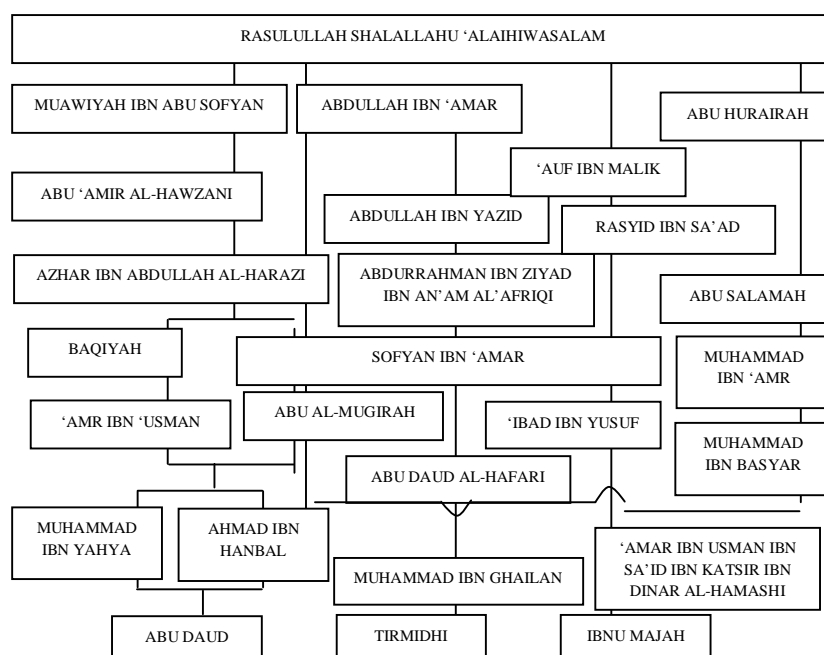
b. Hadis

¹⁶³Ibid., 208.

Hadis juga merupakan sumber utama kedua yang paling sering dirujuk oleh Muhammad Arshad al-Banjari dalam kitab *Tuḥfat al-Rāghibīn* yakni sekitar dua puluh hadis, sebagai berikut:

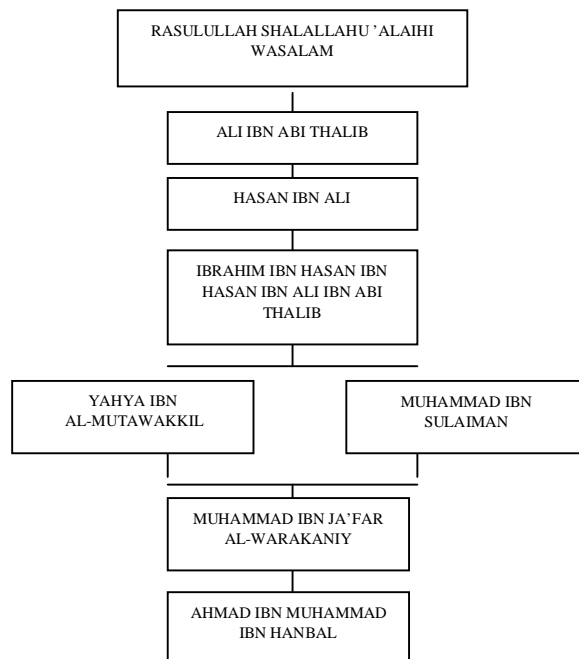
1. أنّ بني اسرائيل تفرقت بعد موسى ثلاثا و سبعين فرقة كلهم في النار الاّ واحدة في الجنة ، و بعد عيسي اثنين وسبعين فرقة كلهم في النار الاّ واحدة ، و ستفترق امتي بعدي ثلاثا و سبعين فرقة كلهم في النار الاّ واحدة. فقليل وما تلك الواحدة يارسول الله. فقال صلي عليه و سلّم التي انا عليه و اصحابي.

Hadis ini dapat ditemukan dari empat jalur periwayatan, masing-masing terletak pada kitab-kitab hadis berikut: 1). *Sunan Abū Dāud*, memuat satu riwayat dalam *kitāb Sunnah*. 2). *Sunan al-Turmudhī*, memuat satu riwayat dalam *kitāb Imān*. 3). *Sunan Ibn Mājah*, memuat satu riwayat dalam *kitāb Fitān*. 4). *Musnad Aḥmad ibn Ḥanbal*, memuat dua riwayat dalam Juz II ada dua riwayat, yaitu pada halaman 233 dan 354. Secara skema, empat jalur periwayatan itu adalah sebagai berikut:



2. يكون في اخر الزمان قوم يسمون الرافضة يرفضون الاسلام فاقتلوهم فاتهم مشركون

Hadis ini dapat ditemukan dari riwayat Ahmad ibn Hanbal saja. Secara skema jalur periwayatannya adalah sebagai berikut:

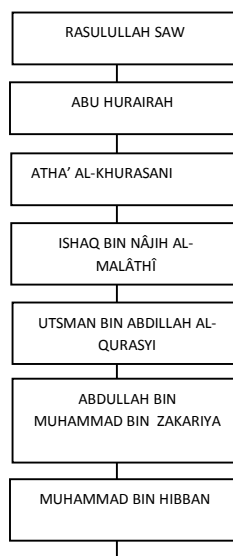


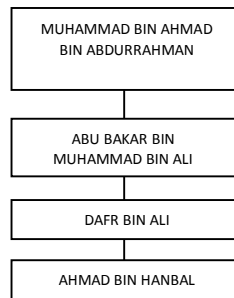
3. هلك بي اثنان محب مفرط و منغض مفرط

Dari pencarian penulis, hadis ini tidak ditemukan sumbernya dari para periwayat hadis.

4. التفكر ساعة خير من عبادة سبعين سنة

Hadis ini diriwayatkan oleh Imam Ahmad. Skema periwayatannya adalah sebagai berikut:



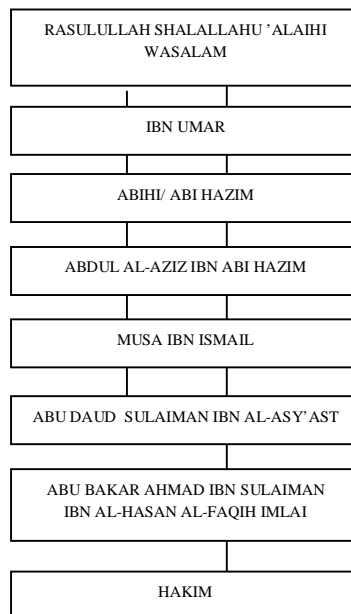


5. اذا رأيتم القدرية فاقتلوهم فاتحهم مجوس هذه الامة

Untuk hadis ini, penulis tidak menemukan sumber periwayatannya.

6. القدرية مجوس هذه الامة ان خرجوا فلا تعودهم و ان ماتوا فلا تشهدوهم

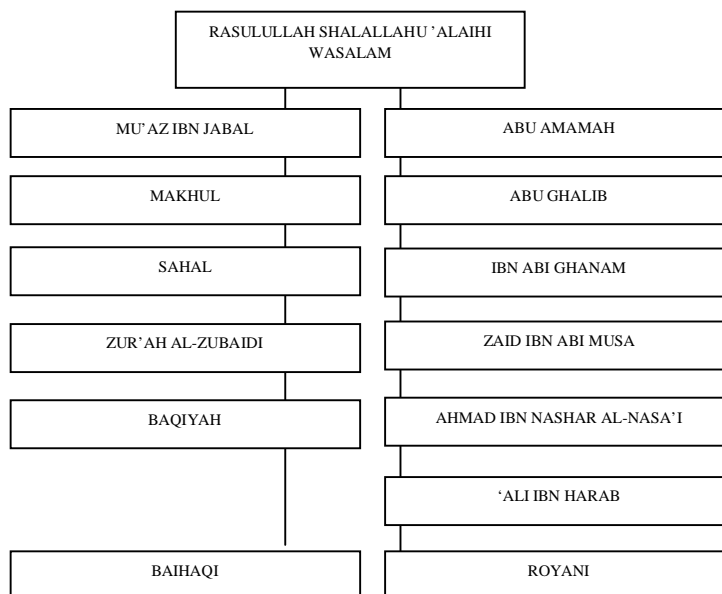
Sumber periwayatan hadis ini adalah Abu Daud dan Imam Hakim. Skema periwayatan sebagai berikut:



7. ان الله خلق ادم علي صورة الرحمن

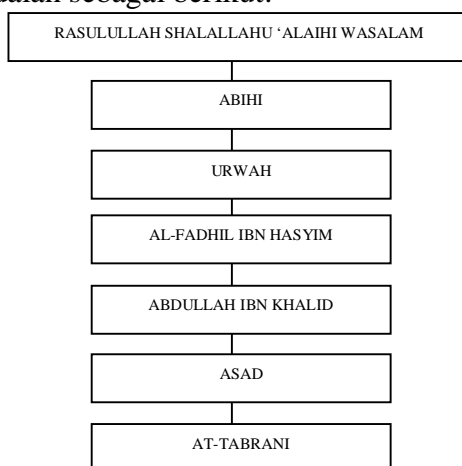
Hadis ini diriwayatkan oleh al-Baihaqi dalam *kitāb al-qaḍā' wa al-qadar* sebanyak satu buah dan Imam Royani dalam *Musnad Royāni* sebanyak satu buah.

Skema periwayatannya adalah sebagai berikut:



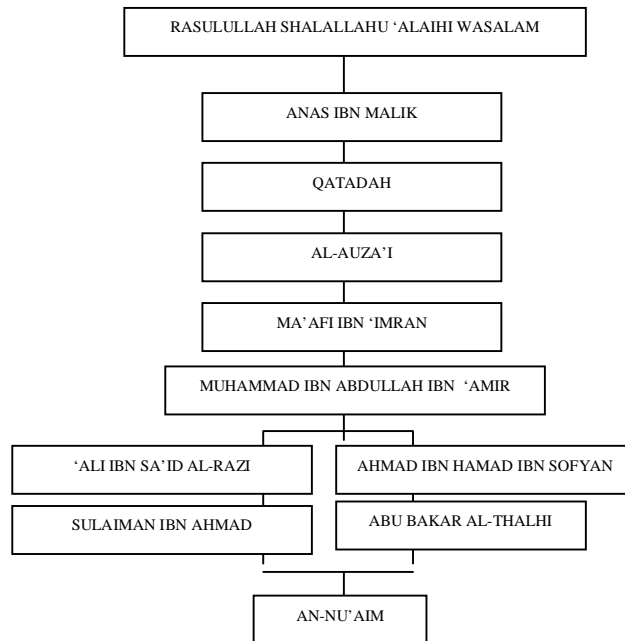
9. من وقر صاحب بدعة فقد اعان علي هدم الاسلام

Hadis ini bisa ditemukan dari jalur periwayatan Thabrani. Skema periwayatannya adalah sebagai berikut:



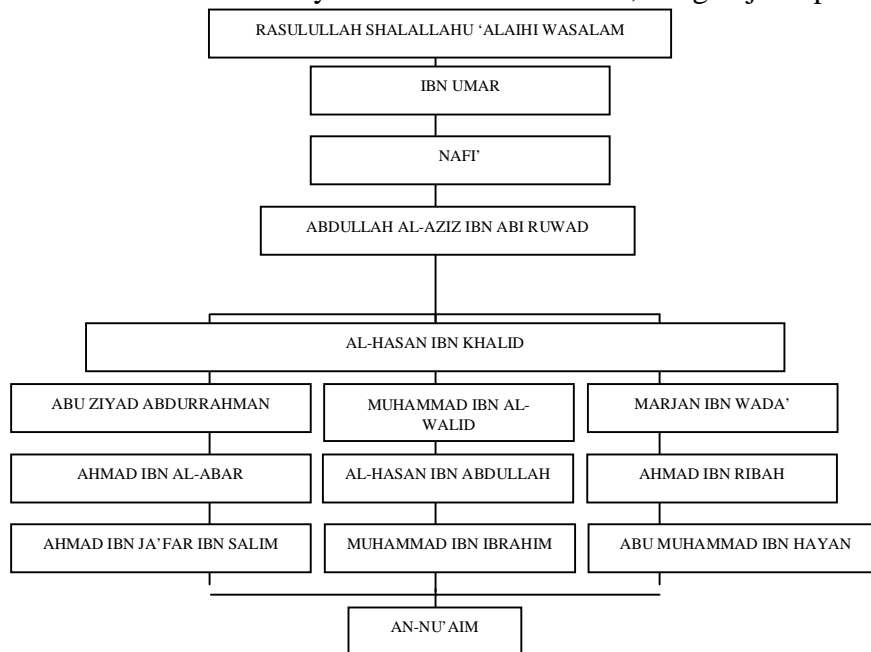
10. اهل البدعة شر الخلق و الخليفة

Sumber hadis ini dari satu jalur periwayatan. Susunan skema periwayatannya menurut Imam Abu Nu'aim Ahmad ibn Abdullah al-Asfahani al-Syafi'i adalah sebagai berikut:



11. من اهان صاحب بدعة امنه الله يوم القيامة من الفرع الاكبر وقاه الله

Hadis ini diriwayatkan oleh Abu Nua'im, dengan jalur periwayatan berikut:

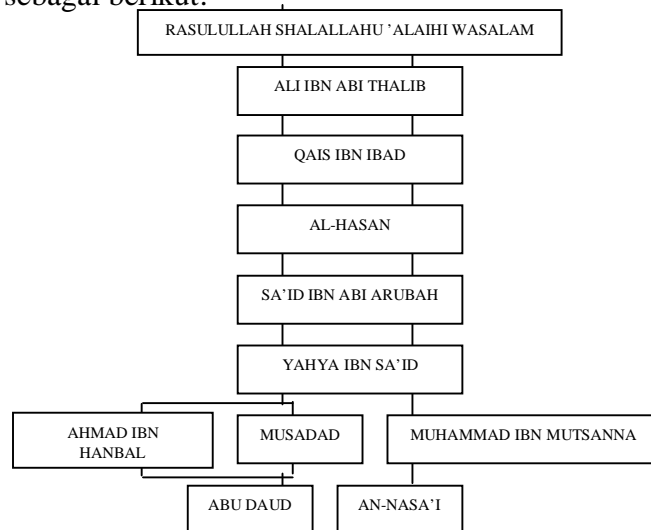


12. ما ظهر اهل البدعة إلا اظهر الله فيهم حججهم علي لسان من يشاء من خلقه

Berdasarkan hasil penelusuran penulis terhadap hadis ini, ternyata tidak ditemukan sumbernya.

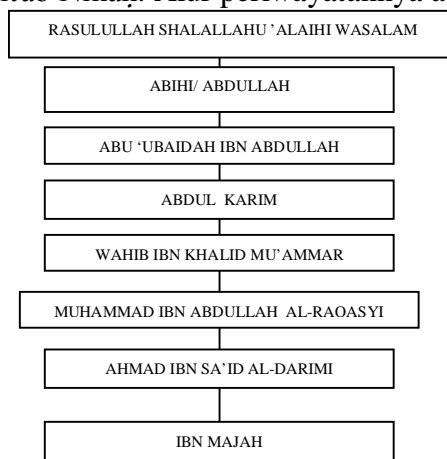
13. من أحدث حدثا فعليه لعنة الله

Hadis ini ada dua jalur periwayatan, masing-masing terletak pada kitab-kitab *Sunan Abu Daud*, yang memuat satu riwayat dalam *kitāb diyāt*, dan *Sunan Nasa'i*, yang memuat satu riwayat dalam *kitāb qasamah*. Skema periwayatan adalah sebagai berikut:



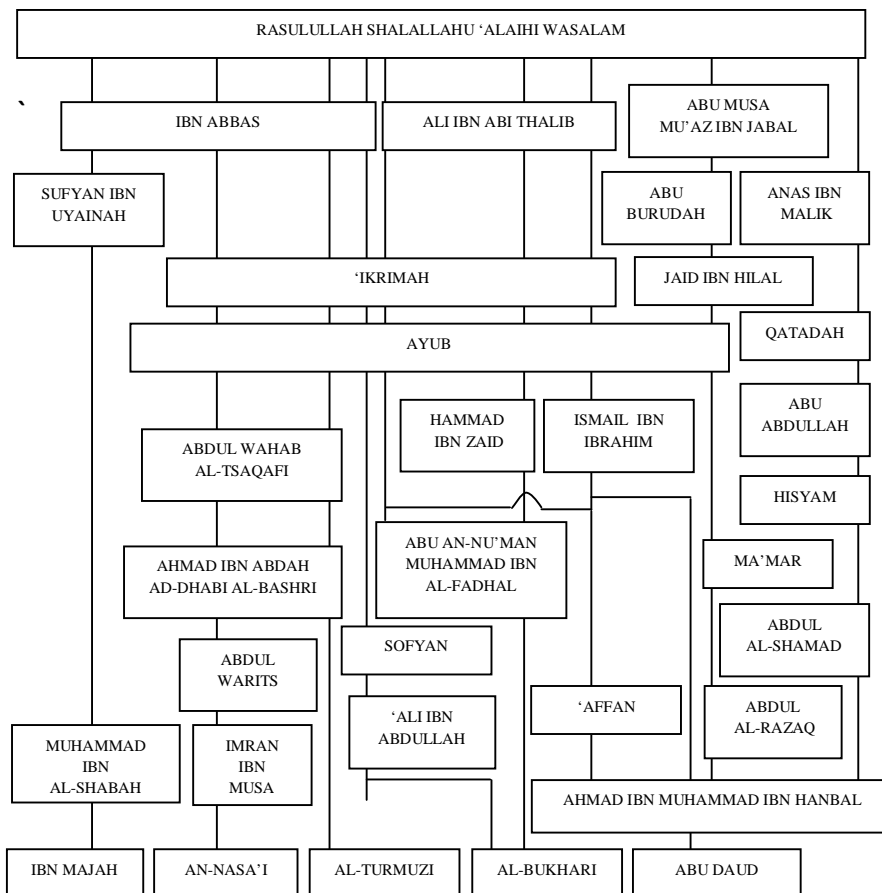
14. التائب من الذنب كما لا ذنب له

Hadis ini ditemukan dalam kitab *Sunan Ibn Mājah*, yang memuat satu riwayat dalam *kitāb Nikāh*. Alur periwayatannya adalah sebagai berikut:



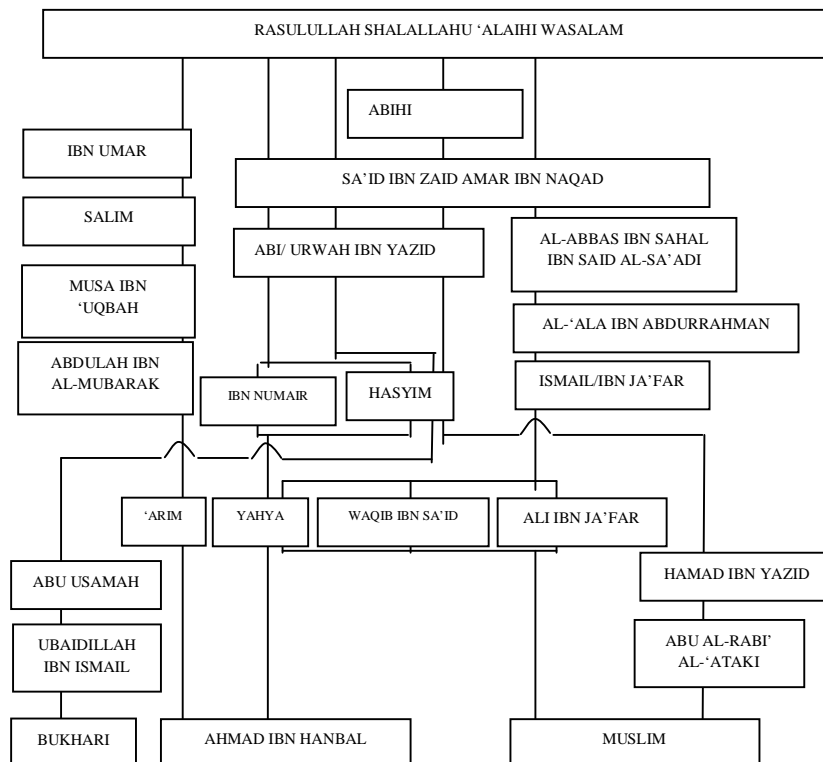
15. من بدل دينه فاقتلوا

Hadis ini memiliki beberapa jalur periwayatan, masing-masing terletak pada kitab-kitab hadis sebagai berikut: *Ṣaḥīḥ Bukhārī*, memuat tiga riwayat dalam *kitāb jihād, i'tiṣām* dan *istitābah*, *Sunan Abū Dāūd*, memuat satu riwayat dalam *kitāb Ḥudūd*, *Sunan al-Turmudhī*, memuat satu riwayat dalam *kitāb ḥudūd*, *Sunan al-Nasā'ī*, memuat satu riwayat dalam *kitāb taḥrīm*, *Sunan Ibnu Mājah*, memuat satu riwayat dalam *kitāb ḥudūd*, *Musnad Aḥmad ibn Ḥanbal*, memuat 3 riwayat, dalam juz I ada dua riwayat, yaitu pada halaman 282, 283, dan dalam juz 5 ada satu riwayat, yaitu pada halaman 231. Skema periwayatan adalah sebagai berikut:



16. من اقتطع شبرا من الارض ظلما طوّقه الله إليه يوم القيامة من سبع ارضين

Hadis ini bersumber dari *Ṣaḥīḥ Bukhārī* yang memuat satu riwayat dalam *kitāb bada al-khalqī*, *Ṣaḥīḥ Muslim*, memuat tiga riwayat dalam *kitāb musāqah*. *Musnad Aḥmad ibn Ḥanbal*, memuat dua riwayat dalam juz II yaitu pada halaman 99, dan 432.



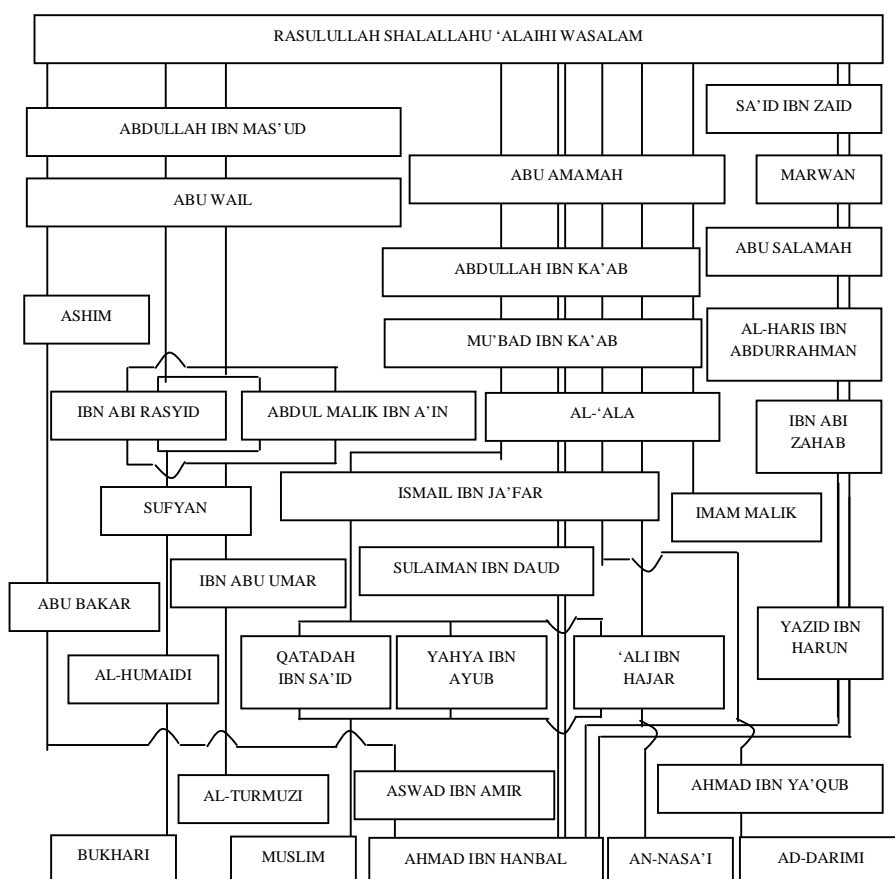
17. من حلف علي مال امرء بغير حق لقي الله وهو عليه غضبا

Hadis ditemukan dalam kitab: *Ṣaḥīḥ Bukhārī* 7 riwayat dalam *kitāb shahādāt*, *musāqah*, *khuṣumāt*, dan *tafsīr al-sūrah*, *Ṣaḥīḥ Muslim* 1 riwayat dalam *kitāb īmān*, *Sunan Abū Dāud*, 1 riwayat dalam *kitāb īmān*, *Sunan al-Turmūdhī*, 2 riwayat dalam *kitāb buyū'* dan *tafsīr al-sūrah*, *Sunan Ibnu Mājah*, 1 riwayat dalam *kitāb aḥkām*, *Musnad Aḥmad ibn Ḥanbal*, memuat 6 riwayat: juz I ada 5 riwayat, (h. 377, 379, 426, 442, 460), juz IV ada 1 riwayat, (h. 192), juz V ada 3 riwayat, (h. 25, 79 dan 211). Berikut skema periwayatan hadisnya:

18. من اقتطع حق امرء مسلم يمينه فقد وجب الله له الذل و حرم عليه الجنة فقال له

رجل : و إن كان شيئاً يسيراً يا رسول الله ؟ قال : و إن كان غصناً من اراك

Hadis ini bersumber dari kitab berikut: *Şaḥīḥ Bukhārī*, 1 riwayat dalam *kitāb tawḥīd*, *Şaḥīḥ Muslim*, 1 riwayat dalam *kitāb īmān*, *Sunan al-Turmudhī*, 1 riwayat dalam *kitāb tafsīr al-sūrah*, *Sunan Nasā'ī*, 1 riwayat dalam *kitāb qadah*, *Sunan al-Dārimī*, 1 riwayat dalam *kitāb buyū'*, *Muwatta' Imām Mālik*, 1 riwayat dalam *kitāb iqtisādiyah*, dan *Musnad Aḥmad ibn Ḥanbal*, 5 riwayat: dalam juz I ada 3 riwayat, yaitu pada halaman 189, 190, 416. Dalam juz V ada 2 riwayat, yaitu pada halaman 260 dan 202. Berikut skema periwayatannya:

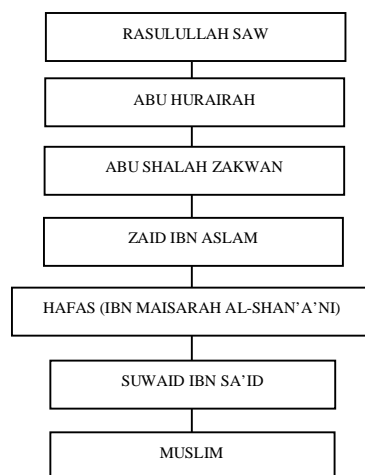


19. ما من صاحب ذهب و فضة لا يوتي منها حقها إلا إذا كان يوم القيامة صفحت له

صفائح من نار فأحمي عليها في نار جهنم فتكوي بها جنبه و جنبه و ظهره

Hadis ini bersumber dari satu jalur periwayatan, yaitu pada kitab *Ṣaḥīḥ*

Muslim, dalam *kitāb zakāh*. Skema periwayatan hadis adalah sebagai berikut:

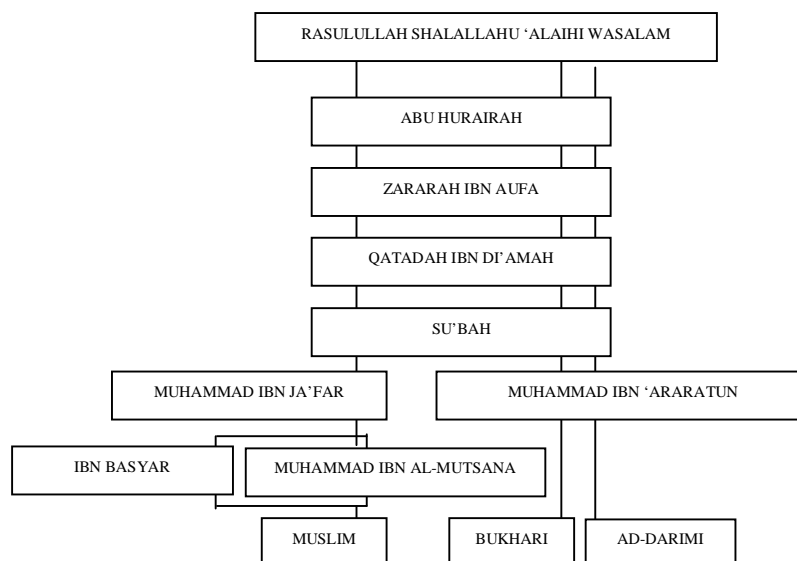


20. إذا بات المرأة هاجرة فراش زوجها لعنتها الملائكة حتى تصبح

Hadis ini bersumber dari kitab berikut: *Ṣaḥīḥ Bukhārī*, 1 riwayat dalam

kitāb al-nikāh, *Ṣaḥīḥ Muslim*, 1 riwayat dalam *kitāb ṭalāq*, dan *Sunan al-Dārimī*,

1 riwayat dalam *kitāb al-nikāh*.



Jika diperhatikan uraian hadis diatas, Muhammad Arshad al-Banjari ternyata selain menggunakan hadis-hadis yang jelas sumbernya, juga menggunakan hadis yang tidak jelas sumbernya, seperti hadis nomor tiga dan lima di atas. Hal ini, dilakukan demi memperkuat argumentasi yang hendak dibangunnya. Misalnya ketika ia menyatakan bahwa kelompok Qadariah adalah salah satu aliran yang sesat, ia menggunakan hadis berikut:

إذا رأيتم القدرية فاقتلوهم فانهم مجوس هذه الامة

Jika kalian melihat Qadariah maka bunuhlah, karena mereka adalah Majusi umat ini

Padahal hadis ini setelah ditelusuri tidak ditemukan sumbernya, sehingga hadis ini bisa diragukan keabsahannya.¹⁶⁴

c. Referensi teks lain dari pemikir Islam

Kitab referensi lain yang digunakan Muhammad Arshad al-Banjari adalah mayoritas dari para penulis abad pertengahan. Ini terdapat sebanyak lima belas kitab, sebagai berikut:

1. Kitab *Sharah 'Aqā'id* oleh Sa'iduddin al-Taftazani
2. Kitab *Tuḥfah* oleh Shekh Ibnu Hajar
3. Kitab *Zawāhir 'an Iftirā' al-Kabāir* oleh Shekh Ibnu Hajar
4. Kitab *Sharah al-'Ubab* oleh Shekh Mazjad
5. Kitab *Asnāu' al-Maṭālib* oleh Zakaria al-Anshari
6. Kitab *Rawḍah al-Tālib* oleh Ismail bin Muqri

¹⁶⁴Untuk mengetahui kualitas semua hadis yang ada di dalam kitab *Tuḥfat al-Rāghibīn* di atas bisa dibandingkan dengan hasil penelitian tim IAIN Antasari; Syaifuddin, M. Rusydi, M. Zaki Mubarak, *Studi Kritis Hadis-Hadis Dalam Kitab Tuḥfah al-Ragibin* (Banjarmasin : Antasari Press, 2011).

7. Kitab *'Awārif al-Ma'ārif* oleh Abu Najib al-Suhrawardi
8. Kitab *Tamhīd* oleh Syukur Sulami
9. Kitab *Minhaj al-'Abidīn* oleh Imam al-Ghazali
10. Kitab *'Umdah al-Murīd Sharah Jawhar al-Tauhīd* oleh Ibrahim al-Laqqani
11. Kitab *al-Yawāqit wa al-Jawāhir* oleh Abdul Wahab al-Sya'rani
12. Kitab *Kashf al-Hijāb wa al-Rāni 'an Wajh Mas'alah al-Jān* oleh Abdul Wahab al-Sya'rani
13. Kitab *Shu'bah* oleh Abdul Wahab al-Sya'rani
14. Kitab *Futuḥāt al-Makiyah* oleh Muhyiddin Ibnu Arabi
15. Kitab *Tadhkir* oleh Imam Qurthubi

Berdasarkan uraian di atas, bisa diidentifikasi bahwa sumber utama *Tuḥfat al-Rāghibīn* adalah teks, baik berupa ayat al-Qur'an, hadis, maupun karya intelektual abad pertengahan, sementara sumber rasional dan intuitif tidak ditemukan. Kalau pun hendak menghadirkan dua sumber di atas maka sumber intuitif hanya bisa ditemukan dari tokoh Abu Najib al-Suhrawardi dalam kitab *'Awārif al-Ma'ārif*, Ibnu Arabi dalam kitab *Futuḥāt al-Makiyyah* dan Imam al-Ghazali dalam kitab *Minhaj al-'Abidīn*. Meskipun demikian, dua kitab terakhir lebih banyak dirujuk berkaitan deskripsi tentang syetan dan hubungannya dengan manusia. Sementara kitab *'Awārif al-Ma'ārif* dirujuk untuk menjelaskan bagian dari kelompok Sufi Hululiyah yang bernama Qalandariyah. Kelompok ini dianggap kafir oleh Muhammad Arshad al-Banjari karena berupaya menafikan ibadah syar'iah dengan alasan mereka telah mencapai kesucian diri. Dengan

demikian, sumber intuitif dalam kitab ini bukanlah pengetahuan yang dianugerahkan langsung dari Tuhan namun hanya bersifat pengetahuan tidak langsung yang diambil dari tokoh yang telah mendapatkan anugerah pengetahuan langsung dari Tuhan (pengetahuan *kashfīyah*).

Sedangkan untuk sumber rasional hanya digunakan sebagai pendukung *naṣṣ* agar argumentasi *naṣṣ* bisa lebih diterima. Berkaitan dengan rasionalitas ini diuraikan pada bagian selanjutnya dalam topik fungsi rasio dalam kitab *Tuḥfat al-Rāghibīn*.

2. Metode

Untuk mengetahui metode yang digunakan Muhammad Arshad al-Banjari dalam *Tuḥfat al-Rāghibīn* bisa dikaji salah satunya ketika ia menyelesaikan problem ritual *mayanggar banua* dan *mambuang pasilih*.

Pertama-tama, ia menyatakan bahwa ritual lokal tersebut banyak mengandung pekerjaan mungkar, di antaranya perbuatan *tabdhīr*, membuang-buang harta dengan membelanjakannya pada perbuatan yang diharamkan, sebab ritual tersebut menyediakan berbagai makanan (sesajen) dipersembahkan untuk nenek moyang yang telah meninggal dunia atau telah menjadi manusia gaib. Ia memberikan landasan normatif perbuatan *tabdhīr* ini dengan Q.S. 17: 26-27, 02: 107-108, 04: 119-120, 35: 5-6, dan 36: 60-61.

Kedua, ia juga memberikan jawaban rasional dan normatif dalam perdebatan dengan pendukung ritual lokal tersebut. Dalam perdebatan itu, ada yang berpendapat bahwa ritual itu hanya sebab (media) selamat dari bahaya dan kesembuhan namun Allah juga yang mengaktualisasi dan mengizinkannya

layaknya makanan dan api. Makanan tidak akan mengenyangkan dan api tidak akan membakar kecuali dikehendaki oleh Allah. Argumen ini dijawab oleh Muhammad Arshad al-Banjari bahwa api dan makanan secara ‘*ādah* (kebiasaan) memang membakar dan mengenyangkan sementara ritual tersebut tidak memiliki ‘*ādah* (kebiasaan) menolak bahaya dan menyembuhkan. Oleh karena itu, analogi ini tidak dapat digunakan sebagai dalil akidah.

Alasan lain dari pendukung ritual adalah mereka hendak memberi makan orang gaib dari keturunan raja. Mereka diberi makan seperti memberi makan keluarga dan teman sehingga mereka dapat memberikan pertolongan. Muhammad Arshad al-Banjari menjawab bahwa argumen ini sangat bertentangan dengan al-Qur’an, sunnah dan ijmak ulama, meskipun makanan (sesajen) itu dimakan oleh manusia atau binatang.

Alasan selanjutnya dari pendukung ritual bahwa ritual ini dilakukan karena diinformasikan langsung oleh orang gaib melalui cerita nenek moyang dulu dan orang yang *dirasukinya* (kesurupan). Menurut Muhammad Arshad al-Banjari, cerita nenek moyang itu hanyalah khayalan dan ini tidak bisa dijadikan dalil akidah. Ucapan orang yang kesurupan tidak dapat dijadikan landasan argumentasi sebab itu adalah ucapan syetan bukan manusia gaib. Menurutnya, al-Qur’an, sunnah dan ijmak ulama menginformasikan bahwa yang bisa masuk ke dalam tubuh manusia adalah syaitan dan malaikat. Jika yang masuk itu adalah syetan, maka ketika disebut nama Allah ia akan keluar dan apabila manusia lalai maka syetan pun masuk kembali. Jadi yang menyusupi itu adalah syetan yang mengaku sebagai orang gaib. Ini dilandaskannya pada ayat al-Qur’an berikut:

من شر الوسواس الخناس. الذي يوسوس في صدور الناس

Dari kejahatan (bisikan) syaitan yang biasa bersembunyi. yang membisikkan (kejahatan) ke dalam dada manusia.¹⁶⁵

Alasan lain dari pendukung ritual adalah bahwa mereka memberikan sesajen dengan niat untuk berobat dan memberi makan anjing. Menurut mereka berobat dan memberi makan anjing dibolehkan (mubah) dalam Islam. Argumentasi ini dijawab oleh Muhammad Arshad al-Banjari bahwa niat tidak menghapuskan hukum haram, seperti orang yang membunuh manusia diniatkan membunuh tikus atau berzina yang diniatkan menyetubuhi istri sendiri, maka hukumnya tetap haram. Kemudian, argumentasi memberi makan syetan dengan meng-*qiyās*-kan memberi makan anjing, dijawab oleh Muhammad Arshad al-Banjari bahwa ketika memberi makan anjing biasanya dengan makanan busuk, diberikan di sembarang tempat dan tidak ada tanda-tanda menghormati anjing. Dalam ritual ini, sesajen disajikan secara istimewa dalam tempat yang khusus (*ancak*) dan dilengkapi dengan berbagai hiasan serta diantar ke tempat tertentu. Ini menunjukkan adanya penghormatan kepada syaitan. Oleh karena itu, argumen ini tidak bisa diterima sebagai dalil akidah.

Akhirnya, Muhammad Arshad al-Banjari menyimpulkan bahwa hukum ritual ini tergantung pada keyakinan pelaku ritual. Jika pelaku menghalalkan ritual ini maka hukumnya kafir (murtad). Jika pelaku tidak menghalalkan ritual ini namun menganggap bahwa ritual ini dapat menyembuhkan dan menolak bahaya

¹⁶⁵ Departemen Agama R.I., *al-Qur'an dan Terjemahnya*, 605.

maka hukumnya juga kafir. Jika pelaku meyakini bahwa yang menolak bahaya dan menyembuhkan adalah kekuatan yang diciptakan Allah dalam ritual itu maka hukumnya fasik, dan kekafirannya masih diperdebatkan oleh ulama.

Dari uraian di atas bisa disimpulkan bahwa metode yang digunakan adalah metode *qiyās* dan *ijtihad*. Metode *qiyās istidlāl al-shāhid ‘alā al-ghāib*, misalnya, digunakan ketika menyerupakan kehidupan manusia gaib dengan manusia pada umumnya dan ketika Muhammad Arshad al-Banjari menjelaskan adanya sifat fisik Tuhan (antropomorfisme) sebagaimana fisik manusia meskipun fisik Tuhan tidak bisa dideskripsikan. Dalam hal ini, *al-shāhid* adalah “manusia pada umumnya” dan “fisik manusia”, sementara *al-ghāib* adalah “manusia gaib” dan “sifat fisik Tuhan”. Metode *ijtihad* juga digunakan dalam *Tuḥfat al-Rāghibīn*, sebab Muhammad Arshad al-Banjari telah berhasil mengkonstruksi jawaban terhadap problem lokal yang belum tersentuh sebelumnya, meskipun masih berdasarkan berbagai pendapat ulama yang telah populer.

Di sisi lain, dalam metode ini masih ada rasionalitas namun hanya berfungsi untuk mengokohkan argumentasi yang telah dibangun berdasarkan dalil nash yang telah disampaikan lebih dulu.

3. Fungsi Rasio

Meskipun fungsi rasio dalam *Tuḥfat al-Rāghibīn* telah disinggung sekilas pada uraian sebelumnya, ada baiknya untuk menelaah lebih jauh tentang posisi rasio dalam kitab ini. Untuk memahami hal ini, salah satu tema yang cocok menguraikannya adalah tema hakikat keimanan, sebab perbedaan konsep

keimanan dalam teologi Islam dipengaruhi secara langsung oleh teori kemampuan akal dan fungsi wahyu.

Dalam *Tuḥfat al-Raghibīn*, Muhammad Arshad al-Banjari menyebutkan bahwa hakikat iman adalah *baṣṭan* (sederhana) yakni cukup dengan *taṣḍīq* hati. Ikrar lisan dengan dua kalimat syahadat dianggap bukanlah bagian dari hakikat iman tetapi hanya sebuah syarat untuk melakukan perbuatan-perbuatan yang ada dalam hukum Islam. Hal ini didasarkannya pada ayat-ayat al-Qur'an berikut:

أولئك كتب في قلوبهم الإيمان

Mereka itulah orang-orang yang Allah tanamkan keimanan dalam hati mereka...¹⁶⁶

وقلبه مطمئن بالإيمان

Padahal hatinya tetap tenang dalam keimanan...¹⁶⁷

ولمَّا يدخل الإيمان في قلوبهم

Karena iman itu belum masuk ke dalam hatimu...¹⁶⁸

Meskipun demikian, ia juga berpendapat bahwa *taṣḍīq* bersifat batini, tidak terlihat (diketahui), maka diperlukanlah suatu ikrar lisan sebagai indikasi bahwa ia telah diwajibkan untuk melaksanakan aturan-aturan yang ditetapkan oleh agama Islam.

Dia pun mengategorikan orang yang beriman secara lahir dan batin sebagai orang yang melakukan *taṣḍīq* hati dan ikrar lisan, dengan alasan bahwa secara batin ia dianggap beriman karena keimanannya diketahui Allah, sedangkan secara lahir keimanannya diketahui dengan ikrar lisannya.

¹⁶⁶Ibid., 546.

¹⁶⁷Ibid., 280.

¹⁶⁸Ibid., 518.

Amal saleh, menurutnya, hanya pelengkap kesempurnaan iman, bukan rukun iman. Dengan ungkapan lain, seseorang yang beriman hati dan lisannya, namun tidak beramal saleh maka ia tetap mukmin namun imannya tidak sempurna dan dianggap melakukan kemaksiatan karena tidak melakukan amal saleh.

Secara teoritis, iman yang didasarkan pada penerimaan kabar wahyu disebut *taṣḍīq* yakni menerima sesuatu sebagai benar atau salah dari informasi yang disampaikan oleh wahyu. Sedangkan iman yang didasarkan atas kemampuan rasio disebut dengan *ma'rifah* yaitu mengenal dengan sungguh-sungguh keyakinan dan kepercayaan yang dipegang. Iman pada makna pertama tidak meniscayakan amal, sementara iman pada makna kedua mengharuskan penjabarannya dalam bentuk perbuatan (amal).¹⁶⁹ Oleh karena itu, iman yang didukung oleh Muhammad Arshad al-Banjari adalah iman dalam makna yang pertama.

Zurkani Jahja berpendapat bahwa memang konsep iman yang ditawarkan oleh Muhammad Arshad al-Banjari adalah iman yang pertama. Namun jika diperhatikan dalam *Tuḥfat al-Rāghibīn* pada bagian “hal-hal yang merusak keimanan”, maka tampak sekali ia menunjukkan hubungan erat antara iman dan amal, sebab pada bagian itu, ia banyak sekali mendeksripsikan perbuatan yang merusak keimanan.¹⁷⁰ Meskipun demikian, menurut penulis, deskripsi detail tentang perbuatan keimanan pada bagian tersebut adalah upayanya untuk menunjukkan perbuatan-perbuatan yang masih belum dipahami betul oleh

¹⁶⁹Harun Nasution, *Teologi Islam* (Jakarta: UI Press, 1978), 147. Lihat juga dalam Muhammad Nazir Karim, *Dialektika Teologi Islam: Analisis Pemikiran Kalam Shekh Abdurrahman Shiddiq al-Banjari* (Bandung: Nuansa, 2004), 124.

¹⁷⁰Zurkani Jahja, “Pemikiran Shekh Muhammad Arshad Muhammad Arshad al-Banjari di Bidang Teologi dan Tasawuf”, (Makalah Seminar Internasional Pemikiran Shekh Muhammad Arshad Muhammad Arshad al-Banjari -- Pusat Pengkajian Islam Kalimantan Selatan IAIN Antasari, 2003), 7.

masyarakat Banjar, karena saat itu masih baru mengenal agama Islam dan masih minimnya kitab teologis yang menjelaskan hal itu di tanah Banjar. Sebagaimana maklum, masyarakat awam tentu memerlukan penjelasan praktis dan detil tentang perbuatan keimanan yang seharusnya mereka lakukan. Jadi keimanan yang didukung olehnya tetaplah iman dalam arti *taṣḍīq* dan amal saleh hanyalah bagian dari kesempurnaan iman, sebagaimana yang disebutkannya sendiri dalam *Tuḥfat al-Rāghibīn*.¹⁷¹

Iman dalam makna *ma'rifah* didukung oleh Mu'tazilah, kelompok teologis yang dikenal sangat suka mengusung rasio sebagai landasan berpikirnya. Oleh karena bagian dari unsur iman adalah amal saleh, maka mereka memandang muslim pelaku dosa besar sebagai orang yang telah merusak keimanannya. Pelaku ini mereka kategorikan sebagai tidak mukmin dan tidak pula kafir, *al-manzilah bayn al-manzilatayn*. Dalam hal ini, karena iman yang diusungnya adalah iman *taṣḍīq*, maka Muhammad Arshad al-Banjari tidak sepakat dengan aliran ini, dengan menyebutkan bahwa: “aliran ini adalah aliran yang tidak benar, karena aliran ini beranggapan jika seseorang telah *taṣḍīq* hati dan ikrar lisan tetapi tidak melakukan amal saleh, maka orang ini dianggap berada di antara iman dan kafir, bukan mukmin dan bukan pula kafir (*al-manzilah bayn al-manzilatayn*)”.¹⁷²

Kelompok yang mendukung iman *taṣḍīq* pada umumnya berpendapat bahwa rasio tidak mampu mengetahui kewajiban melakukan kebaikan dan menjauhi larangan. Semua hal ini hanya bisa didapatkan lewat informasi relevansi. Dengan demikian, rasio

¹⁷¹Muhammad Arshad al-Banjari, *Kitāb Tuḥfat al-Rāghibīn*, 4-5.

¹⁷²Ibid., 5.

berada di bawah relevansi sehingga fungsi rasio dalam hal ini adalah untuk menyokong kebenaran teks.

Selanjutnya, perlu juga memperhatikan konsep Muhammad Arshad al-Banjari tentang perbuatan manusia. Dalam kitab *Tuḥfat al-Rāghibīn*, ia menolak paham Jabariyah yang meyakini bahwa manusia tidak memiliki kuasa untuk bertindak dan memilih pilihan sebab hal itu ditentukan oleh Tuhan. Di sisi lain, ia juga menolak paham Qadariyah yang meyakini bahwa manusia berkuasa atas perbuatan-perbuatannya. Lalu bagaimana posisi Muhammad Arshad al-Banjari dalam hal ini? Jika ia memihak teori *kasb* al-Ash'ari, yang meyakini bahwa perbuatan manusia tidak lain adalah perbuatan yang diciptakan Allah. Dengan kata lain, manusia dalam perbuatannya tidak memiliki daya efektif jika Allah tidak melimpahkan daya tersebut. Singkatnya perbuatan Allah yang efektif, manusia tidak efektif. Hal ini tentu sama saja ia memihak pada paham Jabariyah.¹⁷³

Kemudian, jika Muhammad Arshad al-Banjari mengikuti pendapat al-Bazdawi, maka itu sama saja ia mengikuti pendapat Jabariyah. Al-Bazdawi awalnya berpendapat bahwa Allah yang menciptakan perbuatan manusia, dan manusia itu sendiri pelaku sebenarnya, namun ketika mendapat berbagai kritikan ia pun merubah pendapatnya dengan menyatakan bahwa daya manusia tidak efektif dalam mewujudkan perbuatannya.¹⁷⁴

Jika Muhammad Arshad al-Banjari mengikuti pendapat al-Maturidi, maka itu sama saja ia mengikuti pendapat paham Qadariyah. Al-Maturidi berpendapat bahwa manusia pelaku aktualisasi tindakan meskipun daya potensi tindakan (*khalq al-isti'ā'ah*)

¹⁷³Khairil Anwar, *Teologi Al-Banjari* (Bandung: Global House, 2009), 93.

¹⁷⁴Ibid.

tersebut dilakukan oleh Allah. Di sini peran manusia sangat dominan dan ini sejalan dengan Qadariyah.¹⁷⁵

Dengan demikian, jika memperhatikan penolakan Muhammad Arshad al-Banjari kepada paham Jabariyah dan Qadariyah, maka tidak mungkin ia memihak pada salah satu pendapat di atas, di sisi lain ia juga tidak menjelaskan konsep perbuatan manusia yang diajukannya. Meskipun demikian, satu pernyataan yang jelas diungkapkannya adalah bahwa ia pengikut Sunni yang berada pada posisi tengah-tengah antara Jabariyah dan Qadariyah. Dengan kata lain, dalam hal ini, ia memiliki upaya untuk tetap mengapresiasi pemahaman tekstual dan pemahaman rasional secara seimbang.

Upaya ini juga bisa diperhatikan pada beberapa referensi yang digunakannya untuk menjelaskan hakikat keimanan, asal-usul kelompok-kelompok yang berpecah dalam Islam hingga menjadi tujuh puluh tiga golongan, ketika ia mengkritik kelompok Mujassimah serta ketika ia menjelaskan relasi makna iman dan Islam.

Ketika menjelaskan hakikat iman, ia tidak saja mengutip pendapat al-Ash‘ari tetapi juga pendapat Sa‘ad al-Taftazani, salah satu tokoh dari Maturidiyah yang bermazhab Hanafi. Pada uraian tentang asal-usul kelompok-kelompok yang berpecah dalam Islam, Muhammad Arshad al-Banjari juga mengutip pendapat-pendapat al-Bazdawi, pemikir Maturidiyah bermazhab Hanafi. Dalam uraian tentang kelompok Mujassimah, ia menggunakan pemikiran Ahmad ibn Hanbal, pelopor kelompok Salafiyah.¹⁷⁶ Dan dalam penjelasan tentang makna iman dan Islam, Muhammad Arshad al-Banjari lebih cenderung pada pemahaman kelompok Maturidiyah Hanafiyah, dengan mengutip pendapat

¹⁷⁵Ibid., 94.

¹⁷⁶Ibid., 96.

Najamuddin Umar al-Nasafi dan al-Taftazani yang memahami makna iman dan Islam saling terkait erat.¹⁷⁷

Jadi upaya apresiasi terhadap wilayah rasional dengan memunculkan tokoh-tokoh Sunni dari Maturidiyah dan Mazhab Hanafi, diiringi dengan referensi yang merujuk kepada pemahaman tradisional-tekstual seperti al-Ash'ariyah dan kelompok Sunni Salafiyah seperti mazhab Hanbali, menunjukkan bahwa Muhammad Arshad al-Banjari tidak menafikan unsur rasional sama sekali meskipun sepertinya tetap dominan mengutamakan pemahaman-pemahaman tekstual.

4. Bentuk Argumentasi : Defensif-Apologetik

Islam mulai berkembang di Kalimantan Selatan sekitar abad ke-16 M., bersamaan dengan didirikannya kerajaan Islam Banjar oleh Sultan Suriansyah (1525-1550 M. / 931-957 H.).¹⁷⁸ Pada masa selanjutnya perkembangan Islam di tanah Banjar cukup maju namun masih belum massif dan intensif. Keyakinan-keyakinan lokal dan pengaruh Hindu-Budha masih marak dipraktikkan masyarakat Banjar. Pada abad ke-18, Islam di tanah Banjar, memunculkan warna yang berbeda dan tersebar sangat massif ketika Muhammad Arshad al-Banjari aktif mendakwahnya.

Dalam dakwahnya, Muhammad Arshad al-Banjari menggunakan argumentasi defensif-apologetik. Argumentasi seperti ini sering digunakan pada masyarakat yang masih lemah dalam memahami suatu keyakinan, seperti

¹⁷⁷Ibid., 115.

¹⁷⁸Uraian singkat tentang sejarah Kerajaan Banjar bisa ditelaah dalam A. Samad Zawawi, et al., "Kesultanan Banjar", *Ensiklopedi Islam* (Jakarta: CV. Anda Utama, 1992), 567-573.

masyarakat Banjar yang saat itu masih lemah dalam memahami Islam.¹⁷⁹ Karakter dasar dari argumen apologetik adalah menunjukkan hal-hal yang disenangi saja (*favorable manner*) sehingga jauh dari nilai-nilai ilmiah.¹⁸⁰ Oleh karena itu, argumentasi ini sering menggunakan *truth claim* (klaim kebenaran) dengan term-term seperti kafir, bid'ah, munkar, dan lain sebagainya. Sementara Hassan Hanafi menyebut argumentasi ini dengan argumentasi *difā'ī* yang berarti pembelaan akidah dari bid'ah dan penyimpangan yang disebarkan oleh orang-orang yang mengingkarinya.¹⁸¹ Dengan demikian, dalam konteks Muhammad Arshad, argumentasi ini bisa dipahami sebagai upaya menunjukkan kebenaran-kebenaran Islam, terutama aliran Sunni, sambil menunjukkan kelemahan-kelemahan non-Islam atau non-Sunni. Kelemahan non-Islam ditunjukkan ketika menjawab problem ritual lokal dan kelemahan non-Sunni ditunjukkan ketika menjelaskan hakikat iman dan Islam yang benar.

Sebagaimana uraian sebelumnya, Muhammad Arshad al-Banjari berkeyakinan bahwa aliran Sunni adalah aliran yang benar, yang dijalankan oleh

¹⁷⁹Charles J. Adam ketika memetakan pendekatan keagamaan (*normative or religious approach*) membagi menjadi tiga yakni; pendekatan misionaris tradisional, pendekatan apologetik dan pendekatan irenik. Dalam konteks pendekatan apologetik, ia berpendapat bahwa karakteristik utama pemikiran muslim abad ke-20 adalah apologetik. Menurutnya, hal ini bisa dimaklumi sebab mental kaum muslim sedang ambivalen, antara upaya bangkit dari keterpurukan sekaligus berhadapan dengan budaya Barat (modern), sebagaimana yang dituliskannya; "*This burgeoning apologetics can be understood as a response of the Muslim mentality to the situation of the Islamic peoples in modern times. During the past century Muslim have developed a new self-consciousness and dynamic, arising from sense of internal decay in the community and from desire to counter the intrusive force of Western civilization*". Charles J. Adam, *The Study of The Middle East* (USA: Wiley-Interscience Publication, 1976), 37.

¹⁸⁰Ibid.

¹⁸¹Hassan Hanafi mengungkapkannya sebagai berikut;

"ضد البدع و الشبه التي يروجها الخصوم من المعاندين و المظلمين".

Lihat Hassan Hanafi, *من العقيدة إلى الثورة*, Juz I (Beirut: al-Markaz al-Thaqāfi al-'Arabī, 1988), 95.

Nabi Muhammad SAW dan para sahabat, dengan alasan bahwa Sunni mampu mengakomodasi pandangan-pandangan kelompok lain dan memosisikannya dengan tepat. Menurutnya, Sunni adalah golongan tengah-tengah, antara mazhab Jabariyah dan Qadariyyah, antara mazhab Rafidiah dan Khawarij, serta antara mazhab *Ta'tīl* dan *Tashbīh*.

Mazhab-mazhab lain dianggap mazhab yang tersesat dan kafir. Misalnya, mazhab *Rāfiḍah* dianggap sebagai aliran yang berlebihan dalam memuliakan Ali bin Abi Thalib sehingga menganggap Tuhan telah keliru menyerahkan wahyu kepada Nabi Muhammad SAW. Kesesatan aliran ini pun dipertegas dengan sabda Nabi Muhammad SAW yang berbunyi:

يكون في آخر الزمان قوم يسمون الرافضة يرفضون الاسلام فاقتلوهم فانهم مشركون¹⁸²

Pada akhir zaman akan muncul suatu kaum yang menamakan dirinya *Rāfiḍah*, yang menolah Islam maka bunuhlah mereka sebab mereka itu adalah orang-orang yang musyrik.

Demikian juga aliran teologi lain, seperti golongan Waqi'iyah dianggap kafir karena berkeyakinan bahwa *ma'rifah* kepada Allah itu tidak diperlukan, Allah tidak dapat dikenal dan manusia tidak mampu mengenalnya. Kemudian, golongan Ḥulūliyah yang berkeyakinan bahwa Allah memanifestasi dirinya ke dalam diri manusia dan seluruh ciptaan, juga dianggap kafir sebab keyakinan ini dianggap serupa keyakinan Nasrani. Singkatnya, aliran yang berbeda dengan pandangan Sunni adalah aliran yang sesat dan kafir.

¹⁸²Hadis seperti ini bisa dilihat dalam A. J. Wensinck, "Rafaḍa", *al-Mu'jam al-Mufahras li al-Fāz al-Ḥadīth al-Nabawī*, Juz II (Leiden : E. J. Brill, 1943), 278. Dalam kitab ini diinformasikan bahwa hadis ini hanya terdapat pada Ahmad bin Hanbal, *al-Musnad*, Jilid I (Beirut: Dar al-Fikr, t.th), 103.

Muhammad Arshad al-Banjari juga menunjukkan bahwa keyakinan selain Islam adalah keyakinan yang salah. Ia pun menyebutkan dalil yang berbunyi:

من بدل دينه فاقتلوه¹⁸³

Barangsiapa mengganti agamanya dengan agama yang lain (selain Islam) maka bunuhlah ia.

Oleh karena itu, ketika berhadapan dengan tradisi lokal yang dianggapnya sebagai tradisi non-Islam, Muhammad Arshad al-Banjari menyebutnya sebagai tradisi yang bisa menyesatkan sehingga apa pun alasan para pelaku tradisi tersebut selalu dibantah olehnya, bahkan ia mewajibkan para pelaku itu untuk bertaubat serta meminta pihak kerajaan dan orang-orang besar memberantas tradisi ini, dengan alasan adanya kemungkaran di dalamnya.

Dengan demikian, bisa disimpulkan bahwa argumentasi yang dibangun oleh Muhammad Arshad al-Banjari dalam *Tuḥfat al-Rāghibīn* adalah argumentasi defensif-apologetik, sebagai upaya untuk mempertahankan ketauhidan Islam (Sunni) dari rongrongan budaya lokal dan ajaran lain yang masih lestari.

5. Validitas

Problem validitas dalam epistemologi Islam dikembalikan kepada tiga bentuk yakni kedekatan realitas atau argumen dengan teks, *universal reciprocity* dan koherensi. Validitas pertama, berupaya menyesuaikan realitas sesuai dengan keinginan relevansi sehingga jika tidak sesuai dengan relevansi maka berarti tidak valid. Inilah validitas episteme *bayānī*. Validitas kedua, berupaya menunjukkan sikap saling inklusif, toleransi dan apresiatif sebab meyakini adanya nilai-nilai

¹⁸³Muhammad Arshad al-Banjari, *Kitāb Tuḥfat al-Rāghibīn*, 47.

universal yang dimiliki secara bersama, paling tidak pada wilayah metafisik. Jadi, jika pada validitas ini ditemukan sikap klaim kebenaran (*truth claim*) berarti tindakan ini tidak valid. Inilah validitas episteme *irfānī*. Validitas ketiga, berupaya menyesuaikan antara satu proposisi dengan proposisi lain yang telah terbukti kebenarannya secara aksiomatik.¹⁸⁴ Jika ada kesesuaian maka itu dinilai valid, jika tidak maka dinilai invalid. Inilah validitas episteme *burhānī*. Dengan demikian, validitas kitab *Tuḥfat al-Rāghibīn* dinilai berdasarkan formulasi ini,.

Pada bagian pertama *Tuḥfat al-Rāghibīn*, Muhammad Arshad al-Banjari mengusung iman dalam makna *taṣdīq*. Hakikat iman *taṣdīq* selain didasarkan pada al-Qur'an 58: 22, 16: 106, 49: 14, juga berdasarkan kitab-kitab Ash'ariah dan Maturidiah seperti Sa'iduddin al-Taftazani dengan kitabnya *Sharah 'Aqāid* dan *Tuḥfah* karya Ibnu Hajar.

Pada bagian kedua, *fī mā yufsidu al-īmān*, hal-hal yang merusak keimanan, ia memvalidasi berbagai argumennya selain kepada ayat-ayat al-Qur'an seperti QS. 17: 26-27, 02: 107-108, 04: 119-120, 35: 5-6, 36: 60-61, dan berbagai hadis Nabi, juga pada kitab *Sharah al-'Ubab* oleh Shekh Mazjad, kitab *Asnā' al-Maṭālib* oleh Zakaria al-Anshari, kitab *Rawḍah al-Ṭālib* oleh Ismail bin Muqri, kitab *Shu'bah* oleh Abdul Wahab al-Sya'rani, kitab *'Awārif al-Ma'ārif* oleh Abu

¹⁸⁴Misal penerapannya pada silogisme; Setiap manusia pasti mati (Premis Mayor). Sokrates adalah manusia (Premis Minor). Sokrates pasti mati (Konklusi). Dalam hal ini, ada kesinkronan antar proposisi, sehingga proposisi ini bisa dinilai valid.

Najib al-Suhrawardi, kitab *Tamhīd* oleh Syukur Sulami, kitab *Minhāj al-‘Abidīn* oleh Imam al-Ghazali, kitab *‘Umdah al-Murīd Sharah Jawhar al-Tawhīd* oleh Ibrahim al-Laqqani, kitab *al-Yawāqit wa al-Jawāhir* oleh Abdul Wahab al-Sya’rani, kitab *Kashf al-Ĥijāb wa al-Rāni ‘an Wajh Mas’alah al-Jān* oleh Abdul Wahab al-Sya’rani, dan kitab *Futuḥāt al-Makīyah* oleh Muhyiddin ibnu Arabi.

Pada bagian ketiga, tentang kemurtadan dan hukumnya, divalidasi dengan ayat al-Qur’an 08: 38 dan hadis nabi yang berbunyi: *من بلى دينه فاقتلوه*, juga pemikiran-pemikiran Ibnu Hajar dan Shekh Ramli. Pada bagian keempat, tentang dosa besar dan taubat, berbagai argumentasinya divalidasi selain dengan berbagai hadis Nabi seperti riwayat Muslim tentang larangan merampas tanah orang lain, riwayat Bukhari-Muslim tentang bersumpah dusta, dan lain sebagainya, juga dirujuk kembali pada kitab *Sharah al-‘Ubab* oleh Shekh Mazjad, kitab *Asnāu’ al-Maṭālib* oleh Zakaria al-Anshari, dan kitab *Rawḍah al-Tālib* oleh Ismail bin Muqri.

Pada bagian tentang perbuatan hamba, Muhammad Arshad al-Banjari memvalidasi berbagai uraiannya kepada pemikiran-pemikiran Ash‘ariah dengan didukung ayat-ayat al-Qur’an 38:96, 39:24, 46:28, 18:29 dan kitab *Sharah al-‘Ubab* oleh Shekh Mazjad.

Dari seluruh uraian di atas, bisa disimpulkan bahwa validitas yang digunakan Muhammad Arshad al-Banjari adalah validitas yang menekankan pada kesesuaian realitas atau argumen dengan teks (nash), minimal mendekatinya.

6. *Infiṣāl wa Tajwīz* Sebagai Prinsip Dasar *Tuḥfat al-Rāghibīn*

Prinsip dasar adalah kerangka pemikiran yang mewadahi suatu wacana. Dengan memahami hal ini, diharapkan dapat dideskripsikan kerangka dasar metodologi yang terkandung dalam kitab *Tuḥfat al-Rāghibīn*. Untuk mengungkapkan prinsip dasar ini perlu memperhatikan hubungan Tuhan, manusia dan alam.

Secara teoretis, hubungan Tuhan dan alam dilihat dengan dua pendapat: alam itu *qadīm* (kekal) dan alam itu *ḥudūth* (tidak kekal). Pendapat pertama didasarkan pada argumen ontologi dan emanasi. Bagi kelompok ini wujud itu ada dua yakni *wājib al-wujūd* (wujud niscaya) dan *mumkin al-wujūd* (wujud mungkin). Wujud pertama adalah eksistensi yang pasti, sementara yang kedua adalah eksistensi tidak pasti, bisa ada atau tidak ada, bergantung pada wujud pertama. Wujud kedua bisa disebut juga wujud dalam potensi.¹⁸⁵

Wujud niscaya adalah sebab pertama segala sesuatu. Ia bersifat bebas dari materi, esa, tidak ber-genus atau diferensia, lepas dari definisi, ia hanya memiliki nama, ia adalah intelek, sederhana dan unik. Dari wujud ini, wujud-wujud lainnya melimpah melalui proses emanasi. Emanasi pertama adalah intelek-intelek langit, lalu jiwa-jiwa langit, badan langit, dan akhirnya wujud-wujud bumi. Semua wujud ini melimpah dari wujud niscaya dalam kekekalan (*qadīm*), sebab jika tidak

¹⁸⁵Shams Inati, "Ibn Sina", dalam *History of Islamic Philosophy*, Part I, ed. Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman (London and New York: Routledge, 1996), 240.

demikian maka akan ada masa jeda (kosong) dan ini mustahil bagi wujud niscaya.¹⁸⁶

Semua emanasi ini merupakan hasil niscaya dari esensi Tuhan (wujud niscaya) dan tidak dapat dikaitkan dengan tujuan di luar esensi-Nya. Argumentasinya adalah: pertama, tidak ada sesuatu pun dalam diri-Nya selain esensi-Nya, namun Dia bisa dilihat dari berbagai sudut yang berbeda. Kedua, Dia mungkin memiliki sifat di luar esensi-Nya tetapi mustahil bagi-Nya dengan sifat-sifat itu memiliki tujuan yang berkaitan dengan dunia, sebab setiap tujuan adalah demi yang dituju dan eksistensinya lebih sempurna dari yang mau mencapainya. Dengan demikian, apa pun yang eksistensinya lebih sempurna dari yang lain tidak berhasrat kepada yang lain itu. Oleh karena itu, Tuhan (wujud niscaya) tidak berhasrat kepada dunia atau sesuatu yang ada di dunia sebab eksistensinya lebih sempurna.¹⁸⁷

Kesimpulannya, karena alam melimpah dari eksistensi Tuhan dalam kekekalan maka semua yang melimpah dari-Nya juga kekal (*qadīm*) termasuk alam. Namun harus dipahami bahwa kekekalan ini adalah kekal dalam waktu bukan dalam eksistensi.

Pendapat kedua didasarkan pada pandangan bahwa dunia tersusun dari atom-atom dan aksiden-aksiden. Aksiden-aksiden ini tidak dapat bertahan dalam dua waktu yang berturut-turut, tetapi terus menerus diciptakan oleh Allah. Atom-atom tempat melekatnya aksiden secara terus menerus juga diciptakan oleh Allah

¹⁸⁶Ibid., 241. Tentang emanasi ini bisa juga dibaca dalam Muhammad ‘Abid al-Jabiri, *Bunyah al-‘Aql al-‘Arabī*, 450-452.

¹⁸⁷Ibid., 241-242.

dan hanya dapat bertahan berkat aksiden perlangungan yang diciptakan oleh Allah di dalamnya.¹⁸⁸ Inilah yang disebut dengan teori atomisme (*al-Jawhar al-Fard*).

Menurut atomisme, semua atom adalah sama dan tidak mungkin mendominasi pada atom lain. Atom secara bersama-sama membentuk benda, namun pada saat yang bersamaan atom independen, terpisah, sebab atom tidak bersenyawa melainkan bersinggungan.¹⁸⁹ Jika atom terkumpul maka terbentuk sebuah materi, dan jika ia bercerai atau berpindah ke atom lain maka suatu materi akan hancur dan perpindahan atom ke yang lain akan membentuk materi lain.¹⁹⁰

Prinsip ini meniscayakan ruang-waktu yang tidak berkesinambungan (*discontinue*). Dengan kata lain, seseorang tidak akan bisa berada pada dua tempat yang berbeda atau melakukan sesuatu dalam satu waktu. Jadi, jika A berada di kamar B, maka tidak mungkin A berada di kamar C. Demikian juga, jika A saat ini sedang tidur, maka tidak mungkin ia saat ini bangun.¹⁹¹ Inilah yang disebut dengan prinsip *infiṣāl*.

¹⁸⁸Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam* (Jakarta: PT. Dunia Pustaka Jaya, 1983), 297. Memang dalam paham atomisme ada postulat substansi tidak akan terpisahkan dari aksiden. Sebagaimana tulis al-Jabiri; الجوهر لا تنفك عن الأعراض

Lihat Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabī*, 193.

¹⁸⁹ فالجوهر لا تتداخل و إنما تتجاور فقط

Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabī*, 182.

¹⁹⁰Ibid.

¹⁹¹Bandingkan dengan prinsip ruang-waktu relatif, dimana seseorang bisa berada di dua tempat yang berbeda pada satu waktu. Dalam kepercayaan lokal masyarakat Banjar, seseorang tertentu seperti tuan guru kadang-kadang mampu melakukan hal tersebut. Suatu saat pernah seorang masyarakat bercerita bahwa ia sedang asyik berbicara dengan seorang tuan guru, lalu azan tiba. Begitu asyiknya berbicara dengan tuan guru itu, ia pun lupa shalat dan waktunya pun telah habis. Ketika ia bertemu dengan temannya, ia ditanya mengapa tidak shalat. Ia menjawab bahwa sang tuan guru juga tidak shalat. Namun, temannya malah menjawab bahwa ia melihat sendiri tuan guru shalat bersama mereka.

Pada cerita lain, di masyarakat Banjar, Datu Sanggul dikenal sebagai orang yang mampu melakukan shalat jum'at di Mekkah meskipun kesehariannya sebelum waktu shalat jum'at, ia

Akhirnya, prinsip-prinsip di atas membawa konsekuensi tidak adanya kausalitas, sebab kausalitas meniscayakan bentuk relasi berkesinambungan (*continue*), saling bersenyawa dan memiliki gambaran yang bersifat azali.¹⁹² Prinsip yang dibangun oleh kitab *Tuḥfat al-Rāghibīn* karya Muhammad Arshad al-Banjari tentang hubungan Tuhan dan alam semesta berada pada prinsip *infisāl* (tidak berkesinambungan) ini. Hal ini bisa diidentifikasi dari pendapatnya yang mengatakan bahwa salah satu penyebab kafir atau rusaknya keimanan seseorang adalah ungkapan dan keyakinan bahwa alam itu bersifat *qadīm*, sebagaimana berikut.¹⁹³

Adapun memutuskan Islam dengan perkataan serta iktikad atau bantahan, atau bersenda-senda maka yaitu seperti mengata dan mengiktikadkan bahwa alam itu *qadīm* atau Allah itu baharu, ...Maka barang siapa mengata dengan suatu daripada segala yang tersebut itu maka jadi kafir, sama ada dikatanya dengan iktikad atau dengan bersenda-senda, atau dengan bantahan seperti diketahui akan yang hak tetapi enggannya ia daripada mengikrarkan akan dia, hanya diikrarkannya yang tersebut itu jua.

masih beraktivitas di Banjar. Hal ini dibuktikan dengan pertemuan Muhammad Arshad al-Banjari yang ketika itu masih belajar di Mekkah dengan Datu Sanggul. Saat itu, Muhammad Arshad al-Banjari minta dipetik buah durian yang ditanamnya di istana kerajaan. Ternyata, durian yang diminta olehnya diserahkan oleh Datu Sanggul dalam keadaan masih ber-getah segar, seperti baru dipetik. Kemudian, Datu Sanggul juga memberikan separuh kitab pegangannya yang dipotong secara diagonal dan disebut dengan *kitab Barencong* kepada Muhammad Arshad al-Banjari. Ketika pulang ke tanah Banjar, ia berkunjung ke tempat Datu Sanggul, ternyata pada saat yang bersamaan Datu Sanggul meninggal dunia dan potongan kitab itu diserahkan oleh isteri Datu Sanggul. Cerita ini bisa dilacak dalam Tim Sahabat, *Manakib Datu Sanggul* (Kandungan: Sahabat, 2006), 36-46. Cerita-cerita serupa di daerah lain, seperti naik haji-nya Sunan Gunung Jati dan anaknya, Hasanuddin, dengan perjalanan supranatural bisa ditelaah dalam Martin van Bruinessen, "Mencarai Ilmu dan Pahala di Tanah Suci: Orang Nusantara Naik Haji", dalam www.hum.uu.nl (14 Maret 2014), 2-3.

¹⁹²Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabī*, 193. Kritik Ibn Rusyd terhadap dalil atomisme ini bisa dilihat dalam; *Ibid.*, 531-533.

¹⁹³Muhammad Arshad al-Banjari, *Kitāb Tuḥfat al-Rāghibīn*, 7-8.

Demikian juga pada pendapatnya tentang hubungan api yang membakar dan makanan yang mengenyangkan, ketika ia menjawab problem ritual *manyanggar* dan *mambuang pasilih*. Menurutnya, api yang membakar dan makanan yang mengenyangkan hanyalah tabiat (*nature*) atau sifat kebiasaan (*'ādah*) saja. Pada prinsipnya, dua hal itu tidak akan berfungsi jika tidak dikehendaki oleh Allah. Muhammad Arshad al-Banjari menguraikannya sebagai berikut:¹⁹⁴

Dan setengah daripada bagai munkar yang terkandung di dalam pekerjaan berbuang pasilih dan menyanggar itu yaitu syirik dan bid'ah *sayyiāt*. Inilah munkar yang terlebih keji: dari karena jika diiktikadkannya bahwa tiada sembuh yang sakit daripada penyakit atau tertolak daripada bahaya melainkan dengan menyanggar atau berbuang pasilih, maka ditilik jika diiktikadkannya yang demikian itu memberi bekas dengan tabi'atnya maka orang itu jadi kafir dengan tiada bersalahan sekalian ulama, karena tiada baginya tauhid pada *af'āl* Allah, dan jika tiada diiktikadkannya yang demikian itu memberi bekas dengan tabi'atnya, hanya diiktikadkannya akan dia memberi bekas dengan kuat yang dijadikan Allah taala dalamnya, maka orang itu jadi bid'ah fasik, dan tiada bersalahan sekalian ulama pada kufurnya. Bersalahan mereka itu kata ulama *mā warā'a al-nahr* orang itu jadi kafir jua. Dan jika tiada diiktikadkannya yang demikian itu memberi bekas dengan tabi'atnya dan tiada memberi bekas ia dengan kuat yang dijadikan Allah taala di dalamnya, hanya diiktikadkannya bahwasanya memberi bekas pada menyembuhkan dan menolakkan bahaya itu Allah taala jua, dengan di-'*ādāt*-kannya apabila dikerjakan *sanggar* atau *pasilih* itu maka dijadikan Allah taala sembuh dari penyakit dan ditolakkannya segala bahaya pada ketika itu; katanya adalah *qiyās* dan banding yang demikian itu seperti api dan makanan tiada memberi bekas dia dengan tabi'atnya pada menghanguskan, dan mengenyangi, dan tiada memberi bekas ia dengan kuat yang dijadikan Allah taala dalamnya, hanya memberi bekas pada menghanguskan dan mengenyangi itu Allah taala jua dengan di-'*ādāt*-kannya menjadikan hangus tatkala bersentuh api dengan sesuatu yang kering dan di-'*ādāt*-kannya kenyang tatkala memakan akan makanan katanya. Demikianlah *qiyās* dan banding *sanggar* dan *pasilih*, maka orang yang beriktikad yang demikian itu tiada jadi kafir dengan *mujarrad* iktikad itu, hanya jadilah bid'ah jua. Tetapi jadi kafir ia jika dihalalkan pekerjaan

¹⁹⁴Ibid., 37-38 (Transliterasi dan cetak miring dari penulis).

sanggar dan *pasilih* dengan iktikad yang demikian itu dengan tiada khilaf segala ulama.

Berdasarkan kecenderungan prinsip metafisik hubungan Tuhan dan alam di atas, maka dapat diketahui prinsip hubungan Tuhan dan manusia yang dipegang oleh Muhammad Arshad al-Banjari yakni prinsip *tajwīz*, serba boleh. Alasannya adalah atom maupun aksiden dipahami sangat bergantung pada tindakan kreasi Tuhan yang berkesinambungan (*continue*). Tanpa tindakan ini maka eksistensi keduanya nihil. Dengan demikian, otoritas ketuhanan adalah segala-galanya. Jadi, Tuhan bisa bertindak sewenang-wenang terhadap ciptaan-Nya termasuk manusia. Dia bisa mengampuni orang yang berdosa besar dan memasukkan ke dalam surga atau boleh pula Dia menyiksa orang yang berbuat baik dan memasukkan ke dalam neraka. Tuhan adalah penentu segala-galanya (*lā fā'ila illa Allāh*). Berikut beberapa pendapat Muhammad Arshad al-Banjari yang sesuai dengan prinsip *tajwīz* ini:

- Dan barang siapa berkata orang yang aniaya inilah sudah dengan takdir Allah taala, maka kata orang yang menganiaya: aku perbuat pekerjaan ini tiada dengan takdir Allah taala, maka jadi kafir orang yang menganiaya itu.¹⁹⁵
- Dan setengah mereka itu adalah iktikadnya bahwa Allah taala tiada menghukumkan atas segala makhluk dengan suatu hukum, maka iktikad ini kufur.¹⁹⁶
- Adapun kaum qadariah maka yaitu dua belas kaum, setengah mereka itu adalah iktikadnya bahwa *qudrāt* hamba yang baharu memberi bekas ia pada segala *af'āl* hamba..., maka iktikad yang demikian itu kufur...¹⁹⁷
- Dan setengah mereka itu, adalah iktikadnya bahwa untung baik dan jahat tiada daripada Allah taala, maka iktikad yang demikian itu kufur.¹⁹⁸

¹⁹⁵Ibid., 9.

¹⁹⁶Ibid., 17-18.

¹⁹⁷Ibid., 21-22 (Transliterasi dan cetak miring dari penulis).

¹⁹⁸Ibid., 22.

- Dan setengah mereka itu adalah iktikadnya bahwa segala amal itu dibalas hanya sesungguhnya amal itu daripada hamba jua, dan tiada kami ketahui bahwa hamba itu beroleh pahala atau siksa, maka iktikad yang demikian itu kufur.¹⁹⁹
- ...bahwasanya barang yang berlaku di dalam alam ini daripada segala perbuatan dan perkataan hamba seperti gerak, dan diam, dan berdiri, dan duduk, dan makan, dan minum, dan barang sebagainya daripada amal kebajikan dan kejahatan, dan iman, dan taat, dan kufur, dan maksiat dan lain daripada yang demikian itu sekaliannya dengan dijadikan Allah taala, dan ditakdirkan Allah taala pada azal dan dikehendakiNya, adanya dengan *qudrah*-Nya dan *irādah*-Nya yang *qadīm*, tiada dengan *qudrah* hamba yang baharu: karena tiada memberi bekas *qudrah* hamba yang baharu daripada segala perbuatan. Tetapi ada lagi hamba itu *kasb* dan ikhtiar.²⁰⁰

Berdasarkan uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa prinsip dasar yang dibangun oleh Muhammad Arshad al-Banjari dalam kitab *Tuḥfat al-Rāghibīn* adalah prinsip *infisāl wa tajwīz* (tidak berkesinambungan dan serba boleh).

Akhirnya, dengan memperhatikan uraian sumber, metode, fungsi rasio, bentuk argumentasi, validitas, dan prinsip dasar di atas, bisa disimpulkan bahwa karakteristik episteme yang terdapat dalam kitab *Tuḥfat al-Rāghibīn* adalah epistemologi *bayānī*. Secara ringkas, karakteristik di atas bisa di-skema-kan sebagai berikut:

¹⁹⁹Ibid.

²⁰⁰Ibid., 57 (Transliterasi dan cetak miring dari penulis).

No.	Unsur-Unsur Episteme	Unsur-Unsur Dalam <i>Tuḥfat al-Rāghibīn</i>	Karakteristik Epistemologi Islam Dalam <i>Tuḥfat al-Rāghibīn</i>
1	Sumber	Al-Qur'an, hadis, teks-teks lain dari pemikir Islam	Epistemologi <i>Bayānī</i>
2	Metode	<i>Qiyās</i> dan Ijtihad	
3	Fungsi Rasio	Dominannya sebagai justifikasi teks namun masih ada peluang untuk memberi keseimbangan teks dan rasio	
4	Bentuk Argumentasi	Defensif-Apologetik	
5	Validitas	Kedekatan atau kesesuaian nash dengan realitas	
6	Prinsip Dasar	<i>Infiṣāl</i> dan <i>Tajwīz</i>	