

# TASAWUF DI MASYARAKAT BANJAR

## Kesinambungan dan Perubahan Tradisi Keagamaan

*Mujiburrahman<sup>1</sup>*

### **Abstract**

Sufism has influenced the religious life of Banjarese Muslims in South Kalimantan since the 18<sup>th</sup> century up to now. The tendency to combine ethical Sufism of al-Ghazali and metaphysical Sufism of Ibn Arabi, and the veneration of Sufi masters in the reading ritual of their hagiographies, and the emergence of certain heterodox Sufi sects, all of these can be found along history of Islam in this region. On the other hand, there are social changes that have also influenced the colour of Sufism developed in certain period. In the 18<sup>th</sup> century, orthodox Sufism fought against pantheism which was presumably came from Hindu origin, but in the 19<sup>th</sup> and early 20<sup>th</sup> century, Sufism became a social movement, namely a certain Sufi Order that was involved in the war against the Dutch. In the later period, Sufism became the source of moral and spiritual strength in the face of social, cultural and political crisis. Moreover, since the Reformation Era, Sufi masters and their followers have become potential allies as voters for politicians.

**Keywords :** sufism, banjar, tradition, social changes

### **Abstrak**

Tasawuf telah mempengaruhi kehidupan keagamaan Muslim Banjar di Kalimantan Selatan, sejak abad ke-18 hingga sekarang. Kecenderungan untuk menggabungkan tasawuf etis al-Ghazali dan tasawuf metafisis Ibn Arabi, penghormatan terhadap tokoh-tokoh sufi dalam ritual pembacaan manakib, dan munculnya kelompok-kelompok tasawuf sempalan, semua ini dapat ditemukan sepanjang sejarah Islam di daerah ini. Di sisi lain, ada berbagai perubahan sosial yang juga mempengaruhi corak tasawuf yang berkembang di masa tertentu. Pada abad ke-18, tasawuf ortodoks harus berhadapan dengan panteisme, yang diduga berasal dari Hinduisme, tetapi pada abad ke-19 dan awal abad ke-20, tasawuf

---

1 *Mujiburrahman, Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari, Banjarmasin. E-mail : mujib71@hotmail.com*

menjadi gerakan sosial, yaitu tarekat tertentu yang terlibat dalam perang melawan Belanda. Dalam periode berikutnya, tasawuf menjadi sumber kekuatan moral dan spiritual dalam menghadapi krisis sosial, budaya dan politik. Selain itu, sejak Era Reformasi guru-guru tasawuf dan para pengikut mereka, menjadi sekutu-sekutu potensial sebagai pemilih bagi para politisi.

**Kata-kata Kunci :** tasawuf, banjar, tradisi, perubahan sosial

Para ahli sejarah boleh dikata hampir sepakat, bahwa Islam yang datang ke Nusantara di abad ke-13 adalah bercorak sufistik.<sup>2</sup> Hal ini memang sesuai dengan kenyataan sejarah bahwa pada abad ke-13 itu, kekuasaan bangsa Arab Muslim, yang dipegang oleh Dinasti Abbasiyah, sudah runtuh, sementara di sisi lain, perkembangan pemikiran dan gerakan tasawuf mulai berkembang pesat. Sejumlah bukti historis yang bekas-bekasnya dapat disaksikan hingga sekarang, menunjukkan bahwa para penyiur Islam awal di Nusantara itu, adalah para pedagang dan tokoh agama yang juga seorang sufi. Kisah-kisah mengenai keajaiban atau keramat para penyiur agama di Jawa yang dikenal dengan Wali Sanga dan banyaknya orang berziarah ke kubur mereka hingga sekarang, menunjukkan betapa besar pengaruh tasawuf di Nusantara ini. Hal serupa tidak hanya ditemukan di tanah Jawa, melainkan juga di tempat-tempat lain seperti di Sulawesi Selatan, dengan tokoh terkenal Yusuf al-Makassari, di Aceh seperti Nuruddin al-Raniri dan Hamzah Fansuri, atau di Palembang, seperti Abd al-Shamad al-Palimbani.

Sebagai salah satu bagian penting dari Islam Nusantara, Kalimantan Selatan (Kalsel), provinsi yang didominasi oleh etnis Banjar, tentu bukan merupakan perkecualian. Orang Banjar adalah etnis terbesar ke-10 di Indonesia, dan dikenal sebagai Muslim. Karena itu tidak heran jika di Kalsel jumlah penduduk Muslimnya mencapai 97% lebih.<sup>3</sup> Tentu saja, corak keislaman masyarakat Banjar mengalami dinamika dari masa ke masa, dan jika kita cermati lebih jauh, dinamika itu menunjukkan perubahan sekaligus kesinambungan yang mencerminkan pergumulan Islam sebagai ajaran dan praktik di tengah arus perubahan sosial. Artikel ini mencoba menggali

2 Lihat A.H.Johns, "The Role of Sufism in the Spread of Islam in the Malaya and Indonesia" *Journal of the Pakistan Historical Society* Vol. 9 (1961), hlm. 143-161; dan A.H. Johns, "Sufism as a Category in Indonesian Literature and History" *Journal of Southeast Asian History* Vol. 2 No.2 (1961), hlm.10-23.

3 Leo Suryadinata, Evi Nurvidya Arifin dan Aris Ananta, *Indonesia's Population: Ethnicity and Religion in a Changing Political Landscape* (Singapore: ISEAS, 2003), hlm. 65-68.

garis kesinambungan dan perubahan tersebut, dengan menelusuri sejarah perkembangan tasawuf di masyarakat Banjar, kemudian mengaitkannya dengan tiga penelitian yang dilaksanakan belum lama ini.

Berdasarkan pada sumber-sumber yang ada (yang cukup memadai, meskipun tidak komprehensif), kajian artikel ini menunjukkan bahwa tasawuf sebagai tradisi keagamaan di masyarakat Banjar, baik dari segi ajaran maupun praktik, menunjukkan kesinambungan yang kuat, yang akarnya bisa ditemukan sejak abad ke-18, namun pada saat yang sama, perubahan sosial politik sejak era kolonial, perang revolusi, era kemerdekaan hingga Era Reformasi sekarang, juga turut memicu unsur-unsur tertentu dari tradisi tasawuf yang muncul ke permukaan. Berbagai perkembangan tersebut makin tampak jelas secara keseluruhan ketika direfleksi melalui teori-teori sosial kontemporer.

### **Tasawuf di Tanah Banjar Abad 18 dan 19**

Kalau kita telusuri sejarah, mungkin karena pengaruh Kerajaan Majapahit, masyarakat Banjar tampaknya semula beragama Hindu. Adanya dua candi Hindu di daerah ini, yaitu Candi Agung di Amuntai dan Candi Laras di Margasari, adalah bukti yang cukup meyakinkan akan hal itu. Karena itu, jika kita ikuti cerita dalam *Hikajat Bandjar*<sup>4</sup>, Islam baru masuk ke Banjarmasin pada abad ke-16, tepatnya ketika Pangeran Samudera yang bergelar Pangeran Suriansyah (W.1550), resmi memeluk Islam, setelah ia berhasil merebut takhta dari pamannya, Temenggung, dengan bantuan kerajaan Islam, Demak. Konversi Pangeran Samudera kemudian diikuti oleh masyarakat, tetapi pengislaman yang bersifat *top-down* ini jelas cenderung formal dan tidak mendalam.

Islamisasi masyarakat Banjar tampaknya baru benar-benar intensif dilakukan di abad ke-18, tepatnya setelah Muhammad Arsyad al-Banjari (1712-1810) pulang dari Mekkah di mana sebelumnya dia bermukim menuntut ilmu agama selama lebih dari 30 tahun (1740-1773).<sup>5</sup> Selain

4 J.J. Ras, *Hikajat Bandjar: A Study in Malay Historiography* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1968).

5 Untuk riwayat hidup Muhammad Arsyad al-Banjari, lihat Jusuf Halidi, *Ulama Besar Kalimantan Sjech Muhammad Arsjad al-Bandjari (1710-1812)* (Martapura: Jajasan Sjech Muhammad Arsjad al-Bandjari, 1968); Zafri Zamzam, *Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari, Ulama Besar Juru Dakwah* (Banjarmasin: Karya, 1979) dan Abu Daudi, *Maulana Syekh Moh. Arsyad al-Banjari* (Martapura: Madrasah Sullamul 'Ulum, 1980).

berperan sebagai penasihat sultan, Arsyad al-Banjari juga mengajarkan agama Islam di masyarakat, baik secara lisan ataupun tulisan. Dari karya-karya tulisnya yang sampai kepada kita, dapatlah kiranya dikatakan bahwa beliau lebih mengutamakan pendidikan aqidah seperti tercermin dalam kitab *Tuhfat al-Rāghibīn*, dan syariah seperti tercermin dalam kitab *Sabīl al-Muhtadīn*. Adapun karangannya di bidang tasawuf, tampaknya tidak ada yang populer di masyarakat. Kitab *Kanz al-Ma'rifah* yang masih dalam bentuk manuskrip, juga diragukan apakah ia karangan Arsyad al-Banjari atau bukan.<sup>6</sup> Sementara itu, memang ada risalah tasawuf berjudul *Fath al-Rahmān* karya Zakariya al-Anshari yang diterjemahkan Arsyad al-Banjari ke bahasa Melayu.

Perhatian Arsyad yang lebih besar pada masalah aqidah dan syariah sebenarnya dapat dipahami jika kita mengingat bahwa ia berdakwah untuk masyarakat awam yang kemungkinan besar baru mulai mempelajari agama Islam. Di sisi lain, hampir mustahil kiranya kalau kita mengatakan bahwa ia tidak menguasai ilmu tasawuf. Bukankah Arsyad al-Banjari adalah teman seperguruan Abd al-Shamad al-Palimbani, pengarang kitab tasawuf berbahasa Melayu, *Hidāyat al-Sālikīn* dan *Sair al-Sālikīn*? Keduanya juga merupakan murid dari pendiri Tarekat Sammaniyah, Muhammad Samman al-Madani (1719-1775).

Berdasarkan bukti-bukti yang ada, belum jelas apakah Arsyad al-Banjari mengajarkan satu tarekat tertentu, misalnya Tarekat Sammaniyah di atas. Di sisi lain, seorang ulama Banjar yang hidup sezaman dengan Arsyad, tetapi tampaknya berusia lebih muda, Muhammad Nafis Ibn Idris al-Banjari, dikenal luas sebagai pengarang kitab tasawuf berbahasa Melayu berjudul *al-Durr al-Nafīs*.<sup>7</sup> Jejak hidup Nafis al-Banjari secara historis sulit dilacak.

6 Wardani, yang menelaah manuskrip ini cenderung berpendapat bahwa *Kanz al-Ma'rifah* bukanlah karangan Arsyad al-Banjari dengan alasan penanggalan di akhir naskah menunjukkan bahwa ia ditulis beberapa tahun setelah Arsyad meninggal. Selanjutnya, dalam analisis perbandingan antara *Kanz al-Ma'rifah* dan *Amal Ma'rifah* karya Abdurrahman Shiddiq (1847-1939), Wardani justeru menemukan adanya kemiripan. Jika kemiripan ini dapat dijadikan dalil, maka kemungkinan *Kanz al-Ma'rifah* adalah karya Abdurrahman Shiddiq. Namun kesimpulan ini juga masih belum mendekati kepastian. Lihat Wardani, "Sufisme Banjar: Telaah atas Kitab *Kanz al-Ma'rifah*" *Kandil* Vol.2 No. 4 (Februari, 2004), hlm. 54-73.

7 Sudah ada beberapa kajian terhadap *al-Durr al-Nafīs*, antara lain oleh M. Laily Mansur, *Kitab Ad Durrun Nafīs: Tinjauan atas Suatu Ajaran Tasawuf* (Banjarmasin: Hasanu, 1982), Abdul Muthalib, "The Mystical Thought of Muhammad Nafis al-Banjari: An Indonesian Sufi of the Eighteenth Century" (MA Thesis, Faculty of Islamic Studies McGill University, 1995); Hadriansyah "Hakikat Tauhid dalam Tasawuf Syekh Muhammad Nafis al-Banjari" (Tesis Master PPS IAIN Arraniry, Banda Aceh 1993) dan Ahmadi Isa,

Para peneliti umumnya mengandalkan tradisi lisan dan informasi tentang guru-gurunya, yang disebutkannya sendiri dalam *al-Durr al-Nafis*. Martin van Bruinessen misalnya menyimpulkan bahwa guru-guru yang disebutkan Nafis sama dengan guru-guru Abd al-Shamad al-Palimbani, kecuali Abd al-Karim Samman yang tidak disebutkan. Namun Nafis menyebutkan Shiddiq bin Umar Khan, salah seorang khalifah Abd al-Karim Samman, sebagai gurunya. Ini menunjukkan, demikian Bruinessen, bahwa Nafis lebih muda daripada Abd al-Shamad dan Arsyad karena dia tidak sempat berguru kepada Abd al-Karim Samman.<sup>8</sup> Pandangan ini sejalan dengan temuan Abdul Muthalib bahwa Muhammad Nafis menyebut Abd al-Karim Samman dengan *syaiḵhu masyāyikhinā* (guru dari guru-guru kami) dan *al-marhūm*, yang berarti ia telah meninggal.<sup>9</sup> Bruinessen selanjutnya mengatakan bahwa Nafislah orang pertama yang menyebarkan Tarekat Sammaniyah di Kalsel. Sedangkan Nafis sendiri di dalam karyanya itu mengaku mengamalkan lima tarekat, yakni tarekat Qadiriyyah, Syathariyyah, Naqsyabandiyah, Khalwatiyyah dan Sammaniyah.<sup>10</sup>

Dengan segala keterbatasan sumber historis di atas, kita dapat menyimpulkan bahwa sejak penghujung abad ke-18, tasawuf sudah pula dikenal oleh masyarakat Banjar. Di abad selanjutnya, yakni abad ke-19, tasawuf tampaknya berkembang pesat, bahkan tidak hanya di masyarakat Banjar, melainkan juga di kalangan Dayak Bakumpai (yang dikenal sebagai Dayak Muslim di daerah Kalsel) seperti yang ditunjukkan oleh penelitian Ahmad Syadzali mengenai perkembangan tarekat Syadziliyyah di daerah Marabahan.<sup>11</sup>

Satu hal yang amat menonjol di masyarakat Banjar pada abad ke-19 adalah gerakan keagamaan yang disebut *Beratib Beamal*, yang telah menjadi organisasi perlawanan yang militan melawan kekuasaan Belanda. Helius Sjamsuddin mencatat beberapa kasus penyerangan terhadap Belanda di Amuntai, Kelua dan Kandangan, yang dilakukan oleh para pengikut *Beratib Beamal*. Mereka menyerang dengan penuh keberanian, karena yakin apa yang dilakukan mereka adalah *jihād fī sabīlillāh*. Dilaporkan juga bahwa mereka

---

*Ajaran Tasawuf Muhammad Nafis dalam Perbandingan* (Jakarta: Srigunting, 2001).

8 Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat* (Yogyakarta: Gading, 2012), hlm. 380-382.

9 Muthalib, "The Mystical Thought," hlm. 20-21.

10 Muhammad Nafis al-Banjari, *al-Durr al-Nafis* (Singapura: Haramain, tth), hlm. 31.

11 Ahmad Syadzali, "Gerakan Tasawuf Lokal al-'Alimul Allamah Syekh Datu Abdussamad Bakumpai di Tanah Dayak" *Kandil*, Vol.2 No.4 (Februari 2004), hlm. 79-92.

membawa jimat-jimat. Heliuss Samsuddin memperkirakan, berdasarkan sebuah laporan Belanda, gerakan *Beratib Beamal* itu kemungkinan besar adalah pengikut Tarekat Naqsyabandiyah.<sup>12</sup> Sementara itu, Bruinessen mengira, mereka adalah pengikut Tarekat Sammaniyah dengan alasan bahwa salah seorang anak Pangeran Antasari bernama Gusti Muhammad Seman.<sup>13</sup> Bagi kita, apapun nama tarekat itu, yang jelas adalah bahwa pada abad ke-19, gerakan tasawuf di daerah ini bukan sekadar ajaran spiritual belaka, melainkan sudah menjadi gerakan sosial.

Lantas, apakah corak ajaran tasawuf yang berkembang di daerah Kalsel di masa itu? Kalau kita perhatikan kitab *al-Durr al-Nafis* sendiri, tampaknya ajaran tasawuf *wujûdî* merupakan unsur penting dari tasawuf yang berkembang di daerah ini. Ajaran tentang Nur Muhammad sebagai asal segala kejadian, dan ajaran tentang hirarki wujud, khususnya teori martabat tujuh<sup>14</sup> serta *tawhîd al-af'âl*, *al-asmâ'*, *al-shifât* dan *al-dzât*, semua ajaran ini jelas menunjukkan kecenderungan wujudî itu. Mungkin inilah antara lain sebabnya mengapa sebagian ulama menganggap bahwa kitab ini bertentangan dengan teologi Islam. Pada 2010 lalu, Majelis Ulama Indonesia, Kabupaten Hulu Sungai Utara (HSU) Kalsel, bahkan mengeluarkan fatwa bahwa ajaran tasawuf dalam *al-Durr al-Nafis* adalah sesat dan menyesatkan.<sup>15</sup> Sementara itu pendapat lain menilai dengan menggunakan pandangan al-Ghazali mengenai tingkatan tawhid, kitab *al-Durr al-Nafis* sebenarnya mengajarkan tawhid tingkat tinggi, yang diperuntukkan bagi kalangan khawash, bukan kalangan awam.<sup>16</sup>

Dalam tradisi lisan masyarakat Banjar, sebenarnya ada tokoh sufi yang dipercaya bernasib sama dengan al-Hallaj, yakni dieksekusi karena paham

12 Heliuss Samsuddin, *Pegustian dan Temenggung, Akar Sosial, Politik, Etnis dan Dinasti Perlawanan di Kalimantan Selatan dan Tengah 1859-1906* (Jakarta: Balai Pustaka, 2001), hlm. 267-281.

13 Bruinessen, *Kitab Kuning*, hlm. 382.

14 Konsep martabat tujuh, seperti yang dijelaskan oleh A.H.Johns, tampaknya berasal dari Sufi asal India, Muhammad Ibn Fadhlullah al-Burhanfuri yang mengarang risalah *al-Tuhfah al-Mursalah ilâ Rûh al-Nabî*, meskipun Muhammad Nafis tampaknya mempelajari konsep ini dari komentar (syarah) atas risalah tersebut yang dibuat oleh Ibrahim al-Mirghani. Lihat A.H. Johns 1965, *The Gift Addressed to the Spirit of the Prophet* (Canberra: ANU, 1965), dan Muthalib, "The Mystical Thought", hlm.30.

15 MUI HSU, "Kesimpulan Pandangan Majelis Ulama Indonesia Hulu Sungai Utara tentang Kitab Ad-Durrun Nafis Karangan Syekh Muhammad Nafis bin Idris al-Banjari" (2010).

16 Hadariansyah, "Hakikat Tauhid."

panteistik yang dianutnya. Tokoh ini bernama Abdul Hamid Abulung. Versi populer mengatakan bahwa Abdul Hamid dieksekusi Sultan Banjar atas fatwa Arsyad al-Banjari. Menurut Asywadie Syukur<sup>17</sup> fatwa ini tercermin dalam pernyataan al-Banjari di *Tuhfat al-Râghibîn*, yaitu "...tiada syak pada wajib membunuh dia karena murtadnya. Dan membunuh seumpama orang itu terlebih baik daripada membunuh seratus kafir yang asli."

Benarkah peristiwa itu terjadi? Bukti-bukti historis tentang Abulung masih belum meyakinkan, tetapi banyak orang menganggapnya benar-benar ada, dan makamnya juga terus diziarahi orang. Bahkan di Takisung, Kabupaten Tanah Laut, ada komunitas yang mengaku mengamalkan ajaran Abulung. Steenbrink menilai, cerita Abdul Hamid Abulung amat mirip dengan cerita Syekh Siti Jenar di Jawa. Menurutnya, mengingat hubungan Banjar dan Jawa cukup dekat, tak menutup kemungkinan Abdul Hamid Abulung hanyalah versi Banjar dari kasus Siti Jenar. Sedangkan Siti Jenar hanyalah versi Jawa dari kasus al-Hallaj.<sup>18</sup> Dugaan Steenbrink ini juga belum tentu benar. Tetapi sejauh pengetahuan penulis, belum ada pula bukti-bukti historis yang cukup kuat untuk membantahnya. Penelitian terbaru tentang Manakib Abdul Hamid Abulung menunjukkan betapa sulitnya menemukan bukti-bukti historis, termasuk tentang penemuan dan perpindahan makamnya yang terkesan mistis ketimbang historis.<sup>19</sup> Di sisi lain, Feener menilai, meskipun ada kemiripan antara al-Hallaj, Siti Jenar dan Abulung, semua ini tidak menunjukkan bahwa ajaran al-Hallaj sudah menyebar di Nusantara ketika itu. Menurutnya, cerita itu mungkin lebih mencerminkan kepercayaan pribumi atau Hindu, tetapi ditampilkan dengan latar belakang Islam.<sup>20</sup>

Selain itu, kutipan Asywadie tentang fatwa wajib dijatuhi hukum bunuh di atas, ternyata justru disebutkan bukan dalam konteks paham wujud, melainkan terhadap 'wali palsu'. Bunyi teks itu selengkapnya demikian:

Kata Imam Ghazali, jikalau menyangka seorang wali akan bahwasanya ada antaranya dan antara Allah ta'ala martabat dan hal

17 M. Asywadie Syukur, "Naskah Risalah Tuhfatur Raghibin" (Laporan Penelitian IAIN Antasari, 1990).

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

19 Mufidatun Nisa, "Manakib Syekh Abdul Hamid Abulung (Telaah Sufistik Wali dan Karamah)" (Tesis Master PPS IAIN Antasari 2009).

20 R. Michael Feener, "A Re-Examination of the Place of al-Hallaj in the Development of Southeast Asian Islam" *Bijdragen tot de Taal-, Land and Volkenkunde* Vol. 154 No.4 (1998), hlm. 578.

yang menggugurkan wajib sembahyang, dan menghalalkan minum arak seperti disangka oleh kaum yang bersufi-sufi dirinya, maka tiadalah syak pada wajib membunuh dia karena murtadnya dan membunuh seumpama orang itu terlebih baik daripada membunuh seratus kafir asli.<sup>21</sup>

Jelas teks di atas sama sekali tidak menyebutkan kasus wujudi. Justru persis setelah kalimat di atas selesai, baru al-Banjari mulai membicarakan masalah wujudiyah. Dalam pembicaraannya mengenai wujudiyah, al-Banjari sama sekali tidak mengakhirinya dengan keharusan menjatuhkan hukum bunuh pada penganutnya. Dia hanya mengatakan bahwa paham *wujūdī mulhīd* adalah termasuk kafir zindiq, tanpa menyebutkan hukuman yang harus diberikan pada orang tersebut. Tampaknya apa yang dimaksud Arsyad al-Banjari dengan *wujūdī mulhīd* adalah paham panteistik, dan jika dikaitkan dengan pandangan Feener di atas, sangat mungkin paham ini adalah cerminan dari paham Hindu yang terlebih dahulu ada di masyarakat Banjar. Arsyad al-Banjari menjelaskan:

Adapun kaum wujudiyah, maka adalah i'tiqadnya dan katanya *Lā ilāha illallāh*, yakni tiada wujudku hanya wujud Allah ta'ala, yakni bahwa aku wujud Allah. Demikianlah dii'tiqadkan mereka itu pada makna kalimat yang mulia itu. Dan lagi pula kata mereka itu, *inna al-haqq subhānah wa ta'āla laisa bimaūjūdin illā fi dhimn wujūd al-kāināt*, yakni bahwasanya haq ta'ala tiada maujud melainkan didalam kandungan wujud segala makhluk. Maka sekalian makhluk pada i'tiqad mereka itu wujud haq Allah ta'ala, dan wujud haq ta'ala wujud segala makhluk. Maka adalah mereka itu meistbatkan keesaan haq ta'ala di dalam wujud segala makhlukat yang banyak, serta kata mereka itu, tiada ada maujud hanya Allah ta'ala. Maka dii'tiqadkan oleh mereka itu pada makna *Lā ilāha illallāh* tiada wujudku, hanya wujud Allah, dan lagi pula kata mereka itu, kami dengan Allah ta'ala sebangsa dan satu wujud. Dan lagi pula kata mereka itu bahwa Allah ta'ala ketahuan zat-Nya dan nyata kaifiatnya daripada pihak ada ia maujud pada kharij dan pada zaman dan pada makan. *Maka*

21 Muhammad Arsyad al-Banjari, *Tuhfat al-Rāghibān* (Banjarmasin: Toko Buku Murni, 1983), hlm. 32.



*sekalian i'tiqad itu kufur, inilah i'tiqad wujudiyah yang mulhid dan dinamai akan dia zindiq.*<sup>22</sup>

Sementara itu, mengenai *wujūdī muwahhid*, Arsyad hanya menerangkan dengan amat singkat: “Wujudiyah muwahhid itu yaitu segala ahli sufi yang sebenarnya, dan dinamai mereka itu wujudiyah karena adalah bahas (?) dan perkataan dan i'tiqad mereka itu pada wujud Allah.”<sup>23</sup> Barangkali karena *Tuhfat al-Rāghibīn* adalah kitab tauhid, bukan tasawuf, maka Arsyad merasa tidak perlu menguraikan lebih jauh. Boleh jadi pula bahwa menurut Arsyad, masalah *wujūdī muwahhid* adalah suatu masalah yang pelik, yang tidak perlu diuraikan kepada khalayak karena bisa menimbulkan salah paham.

Apapun alasan Arsyad yang sebenarnya, sebutan *wujūdī muwahhid* tampaknya membenarkan tesis Zurkani Jahja bahwa tasawuf yang berkembang di Nusantara abad ke-17 dan 18 dari segi ajaran adalah suatu upaya mensintesis tasawuf al-Ghazali dan tasawuf Ibnu Arabi.<sup>24</sup> Abd al-Shamad al-Palimbani memang menerjemahkan ringkasan *Ihyā' Ulūm al-Dīn* menjadi *Sair al-Sālikīn*, dan *Bidāyat al-Hidāyah* menjadi *Hidāyat al-Sālikīn*, tetapi pada saat yang sama, dia juga memasukkan unsur-unsur tasawuf Ibn Arabi dalam uraiannya. Bagi al-Palimbani sebenarnya tak ada pertentangan antara al-Ghazali dan Ibnu Arabi dan sufi-sufi lainnya. Yang membuat karya-karya mereka berbeda hanyalah sasaran pembacanya, apakah untuk tingkat pemula (*mubtadi*), menengah (*mutawassith*) atau tinggi (*muntahi*).<sup>25</sup>

22 Arsyad al-Banjari, *Tuhfat al-Rāghibīn*, hlm. 32-33. Cetak miring dari penulis.

23 Arsyad al-Banjari, *Tuhfat al-Rāghibīn*, hlm. 33.

24 M. Zurkani Jahja, “Karakteristik Sufisme di Nusantara Abad ke-17 dan 18” *Kandil* Vol. 2 No.4 (Februari 2004), hlm. 20-37.

25 Abd al-Shamad al-Palimbani, *Sair al-Sālikīn* Jilid 3 (Singapura: al-Haramain, tth), hlm.176-187. Dalam disertasinya di Universitas ‘Ain al-Syams, Alwi Shihab mengakui jasa al-Palimbani bagi perkembangan tasawuf sunni di Nusantara, tetapi ia menyangkan mengapa al-Palimbani terpengaruh tasawuf Ibnu Arabi yang disebutnya beraliran falsafi. Lihat Alwi Shihab, *Antara Tasawuf Sunni dan Tasawuf Falsafi, Akar Tasawuf di Indonesia* (Jakarta: IIMAN 2009). Barangkali dikotomi sunni-falsafi cukup kuat di kalangan cendekiawan Mesir sehingga Alwi Shihab juga berpandangan demikian. Di Indonesia, khususnya di IAIN (kini UIN) Jakarta, penilaian terhadap tasawuf aliran Ibn Arabi cenderung positif, dan tidak dipertentangkan dengan al-Ghazali. Lihat misalnya Abdul Aziz Dahlan, “Pembelaan Terhadap Wahdat al-Wujud: Tasawuf Syamsuddin Sumatrani” *Ulumul Qur'an* Vol.3 No.8 (1992) hlm. 98-113; dan Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-'Arabi: Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan* (Jakarta: Paramadina, 1995). Daripada memakai istilah sunni vs falsafi, dalam artikel ini penulis cenderung menggunakan istilah etika vs metafisika, atau etis vs metafisis untuk membedakan kedua aliran tersebut.

Selain itu, pada abad ke-19, tepatnya pada 1859, di masyarakat Banjar muncul pula satu gerakan mistik yang berorientasi politik dipimpin Aling.<sup>26</sup> Gerakan yang dipimpin Aling ini berpusat di Desa Kambayou yang terletak di daerah Muning. Daerah ini terletak di alur sungai Muning, sebuah cabang sungai Nagara, dekat Margasari. Gerakan ini muncul pada saat Kesultanan Banjar mengalami krisis di dalam tubuhnya. Sultan Tamjidillah, yang didukung Belanda dan tidak begitu taat beragama, tengah memegang kekuasaan. Sementara dua pangeran lain, Hidayatullah dan Antasari, yang lebih taat beragama, tersingkir.

Yang menarik dari gerakan ini adalah bahwa Aling pada mulanya melakukan pertapaan. Setelah sekian lama, dia kemudian mengaku menerima pesan khusus dari Tuhan yang memerintahkannya untuk melakukan gerakan restorasi kesultanan Banjar, yakni dengan mengembalikannya ke sultan yang sah. Secara umum, ajaran mistik yang disampaikan Aling kepada para pengikutnya adalah gabungan antara mitos-mitos Hindu-Budha pra-Islam yang berkembang di masyarakat Banjar dengan ajaran mistik Islam. Dalam proses yang agak rumit, Pangeran Antasari akhirnya bergabung dengan Aling, dan ini berujung pada konflik bersenjata dengan pihak Tamjidillah dan Belanda.

## **Tasawuf di Kalsel Abad ke-20**

Untuk melihat kesinambungan dan perubahan yang terjadi dalam perkembangan tasawuf di Kalsel di abad ke-20, pembahasan di sini akan dibatasi hanya pada dua sumber, yaitu penuturan pengalaman pribadi Idham Chalid dan hasil penelitian mahasiswa dan dosen Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari tentang pengajian-pengajian tasawuf di Kalsel yang diseminarkan tahun 1985. Meskipun amat terbatas, penulis berharap kedua sumber ini dapat memberikan ilustrasi yang memadai mengenai perkembangan tasawuf di masyarakat Banjar di abad yang lalu.

Idham Chalid adalah tokoh ulama yang lahir di Setui, 27 Agustus 1922. Orang tuanya berasal dari Amuntai, dan Idham kemudian pulang kampung bersama ayahnya pada tahun 1932. Di Amuntai, Idham belajar ilmu-ilmu agama kepada para ulama di sana. Seperti yang ditemukan oleh Helius Sjamsuddin, sejak abad ke-19, cukup banyak orang-orang Amuntai yang pergi haji dan belajar agama di Mekkah, dan setelah pulang mereka menjadi

---

26 Sjamsuddin, *Pegustian dan Temenggung*, hlm.130-160.

ulama di masyarakat.<sup>27</sup> Gerakan *Beratib Beamal* yang disinggung di atas berkembang pesat di daerah Amuntai. Pada tahun 1861, Antasari mengutus anaknya ke Amuntai untuk memobilisasi gerakan *Beratib Beamal*.<sup>28</sup> Maka tak salah lagi jika kita katakan, ketika Idham belajar di Amuntai, amalan tarekat dan tasawuf sudah lama berkembang di sana. Meskipun Idham pada tahun 1938 melanjutkan studi ke Pondok Modern Gontor, dia tampaknya tetap dipengaruhi oleh pandangan keagamaan tradisionalnya hingga dewasa.

Orientasi sufistik ini tampak dalam penuturannya tentang pengalaman ruhaninya di masa revolusi. Pada tahun 1949, Idham ditangkap Belanda dan dipenjarakan selama 40 hari. Di penjara dia disiksa dan diracun sehingga matanya sempat buta. Pada suatu malam ketika ia dikabarkan akan dieksekusi mati esok hari, dia beribadah hampir semalam suntuk, memohon pertolongan Allah. Dia beristighfar dan salat hajat 41 kali ditambah witr tiga rakaat. Usai beribadah, dia tertidur dan bermimpi bertemu dengan pamannya yang saleh bernama Abdul Manan. Sang Paman kemudian mengajaknya untuk bertemu Rasulullah. Di perjalanan, mereka melintasi sebuah lembaga pendidikan yang hanya memiliki satu ruang kelas tanpa murid. Di papan tulisnya tertulis, *nashrun minallāh wa fathun qarīb*, suatu isyarat bahwa kemenangan segera akan tiba. Dua orang inipun terus berjalan hingga tiba di bawah pohon yang rindang. Di situlah muncul sosok manusia yang wajahnya bercahaya. Dialah Rasulullah. Beliau mengenakan selimut batik. Sambil menepuk bahu Idham,

---

27 Helius Sjamsuddin mencatat: “Menurut Andresen, tidak ada satu negeripun di kepulauan Indonesia ini yang mempunyai jumlah haji sebesar kesultanan Banjarmasin. Hampir setiap desa terdapat haji-haji dan mereka merupakan elit agama yang sangat berpengaruh di kalangan rakyat. Mereka sangat aktif dalam pendidikan agama, dan dalam beberapa kasus, menurut Andresen, menjual jimat-jimat.” Selanjutnya ia mencatat: “Dalam stratifikasi sosial Banjar abad ke-19, para haji menjadi elit agama. Sejumlah haji di Kalimantan berasal dari kelompok terbesar dan daerah terkaya dari daerah itu—wilayah Amuntai (Benua Lima) dari Kesultanan Banjarmasin.” Sjamsuddin, *Pegustian dan Temenggung*, hlm.128; 270. Mungkin menarik jika dibandingkan dengan komentar pengamat asal Australia, tentang hajinya orang Banjar di zaman sekarang: *South Kalimantan's population represents just 2 percent of the total Indonesian population, and the average annual income per capita within the province is at Rp.616,726, among the lowest in the nation. Even so, after Jakarta and Aceh, South Kalimantan provides the highest number of haj pilgrims per year.* Lihat Mary Hawkins, “Becoming Banjar: Identity and Ethnicity in South Kalimantan” *The Asia Pacific Journal of Anthropology* Vol.1 No.1 (2000), hlm. 35.

28 Sjamsuddin, *Pegustian dan Temenggung*, hlm. 275.

Rasulullah mengatakan: “Kamu selamat!” Setelah itu ia menghilang, dan Idham terjaga oleh suara adzan Subuh.<sup>29</sup>

Dalam cerita Idham di atas, kita menemukan bagaimana unsur-unsur tasawuf, menjadi sandaran kekuatan dalam perjuangan kemerdekaan di zaman revolusi. Setelah masa kemerdekaan, Idham akhirnya bergabung dengan Nahdlatul Ulama (NU), dan pada Mukhtamar di Palembang tahun 1952, ia terpilih sebagai Sekretaris Jenderal PB NU. Dua tahun kemudian, pada saat menghadiri Mukhtamar NU di Surabaya tahun 1954, ayah Idham meninggal dunia, tepatnya pada malam Jumat, 8 September 1954. Yang menarik adalah penuturan Idham mengenai peristiwa ajaib yang terjadi di kubur ayahnya itu.

Pada malam Jumat, usai acara tahlilan memperingati tujuh hari wafat ayahnya, Idham diajak oleh ponakannya, H. Zuhri Sulaiman, seorang ulama terkemuka saat itu, untuk menyaksikan keajaiban tersebut.

Sayapun pergi. Sampai di kuburan sudah hampir pukul 12 malam. Saya melihat ratusan orang duduk di sekeliling kuburan walaupun jauh. Ada yang duduk di bawah-bawah pohon sekitar 100 meter dari kuburan ayah. Mereka tengah menyaksikan suatu keajaiban yang ditunjukkan Allah. Seberkas cahaya keluar dari makam ayah!

Sinar cahaya itu keluar dari bagian kepala almarhum berbentuk seperti kembang tanjung, naik kira-kira 5 meter, membesar lalu bergerak ke tengah cahayanya seolah masuk ke daerah mata. Suasana pun gelap kembali karena orang yang berkerumun itu tidak ada yang pasang lampu. Semuanya mengatakan subhanallah, Allahu akbar dan membaca doa. Sekitar 10 menit kemudian, peristiwa berulang lagi sampai menjelang Subuh... Peristiwa ajaib tersebut tidak hanya terjadi pada malam Jum'at itu, melainkan setiap malam Jum'at selama enam bulan, terus menerus.<sup>30</sup>

Menurut Idham, ayahnya sangat rajin beribadah dan mengamalkan wirid-wirid. Tiap malam ia bangun untuk salat tahajud, dan terus beribadah hingga subuh. Selain itu, kata Idham, ayahnya membaca ayat 35 Surah

29 Arief Mudatsir Mandan, *Napak Tilas Pengabdian Idham Chalid* (Jakarta: Pustaka Indonesia Satu, 2008), hlm. 179-180.

30 Mandan, *Napak Tilas*, hlm. 266-267.

al-Nur, setiap subuh. Menurut ingatannya, sejak ia berusia tujuh tahun, ia sudah mengetahui bahwa ayahnya membaca ayat itu setiap subuh. Di sisi lain, meskipun jelas Idham menilai keajaiban yang terjadi di kubur ayahnya adalah sejenis *karâmah*, ia juga mengatakan bahwa ayahnya berwasiat agar nanti di atas kuburnya *tidak* dibangun kubah yang dikeramatkan.

Meskipun sejauh penuturan Idham, kita tidak menemukan suatu penjelasan eksplisit mengenai kedudukan ayahnya sebagai tokoh sufi, tetapi jelas bahwa peristiwa yang digambarkannya itu bernuansa sufistik. Idham sendiri kemudian menjadi Ketua *Jam'iyah Ahli al-Thariqah al-Mu'tabarah al-Nahdliyah* (JATMN) pada tahun 1985, suatu organisasi tarekat-tarekat yang berafiliasi dengan NU. Terlepas dari watak politis JATMN seperti yang digambarkan Martin van Bruinessen,<sup>31</sup> Idham memang seorang yang menyukai ibadah-ibadah tradisional. Salah satu yang terkenal di Kalsel sebagai peninggalan Idham adalah ringkasan selawat *Dalâil al-Khairât* yang menurut cerita selalu dibacanya tiap hari.<sup>32</sup>

Selanjutnya mari kita berpindah ke sumber kedua, yakni hasil penelitian dosen dan mahasiswa Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari. Pada tahun akademik 1983/1984 dan 1984/1985, Fakultas Ushuluddin menugaskan sejumlah mahasiswanya yang melakukan kuliah kerja untuk meneliti 26 pengajian tasawuf di berbagai daerah di Kalsel. Adapula tiga buah hasil penelitian skripsi mahasiswa tentang tasawuf di Kalsel. Dengan ditambah penelitiannya sendiri terhadap 8 pengajian, dosen Fakultas Ushuluddin, Bahrn Noor Haira, menulis laporan menyeluruh yang diseminarkan pada 18 Mei 1985 di Auditorium IAIN Antasari. Pemaparan Bahrn Noor Haira kemudian ditanggapi oleh Aspihan Djarman yang waktu itu menjabat Kepala Bidang Penerangan Agama Islam, Kanwil Depag Kalsel.<sup>33</sup>

Laporan yang disajikan Bahrn Noor Haira setebal 50 halaman ditambah 3 lampiran sungguh merupakan data yang amat kaya dan tidak mudah untuk

31 Martin van Bruinessen, "Wali, Politisi dan Birokrat Sufi, Antara Tasawuf dan Politik Masa Orde Baru Indonesia" dalam Martin van Bruinessen dan Julia Day Howell (ed.), *Urban Sufism* (Jakarta: Rajawali Pers, 2008), hlm. 155-178.

32 Ahmad Muhajir, *Idham Chalid, Guru Politik Orang NU* (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2007), hlm. 149-160.

33 Untuk laporan lengkap mengenai seminar ini, lihat Panitia Seminar, "Laporan Seminar Pengajian Tasawuf di Kalimantan Selatan" (Banjarmasin: Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari, 1985). Pada tahun 1993, IAIN Antasari kembali melaksanakan seminar tasawuf. Namun seminar ini tidak menyajikan hasil penelitian lapangan, melainkan sekadar kajian-kajian normatif dan historis. Hadir dalam seminar tersebut pembicara dari luar, Martin van Bruinessen. Lihat Panitia Seminar, "Laporan Seminar Nilai Tasawuf dalam Abad Modern" (Banjarmasin: IAIN Antasari, 1993).

diringkas. Meskipun demikian, di sini kita akan mencoba menyoroti beberapa poin penting dalam laporan tersebut. Pertama, mayoritas guru yang mengajar tasawuf itu (76%) mendapat pendidikan non formal, yakni mengkaji tasawuf dengan seorang guru. Sisanya ada yang belajar di sekolah formal setingkat Aliyah, tapi adapula yang mengaku menerima langsung ilmunya dari Allah, atau ilmu laduni. Sedangkan murid-murid pengajian umumnya laki-laki, sebagian perempuan, dan usia berkisar 20 hingga 70 tahun.

Yang menarik, ternyata kitab-kitab yang banyak dipakai adalah *al-Durr al-Nafīs*, *Risālah ‘Amal Ma’rifah*, *Minhāj al-‘Ābidīn*, *Īqāzh al-Himam* dan *Hikam* Melayu. Sedangkan kitab-kitab lain seperti *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, *Tanwīr al-Qulūb*, *Hidāyat al-Sālikīn*, *Kifāyat al-Atqiyā’*, *Syarah Hikam* Ibn al-‘Ubbad dan *Risālah Mu’āwanah* menduduki urutan kedua. Ini mengindikasikan bahwa tasawuf metafisis, terutama yang tercermin dalam *al-Durr al-Nafīs* dan *Risalah Amal Ma’rifah* (karya Abdurrahman Shiddiq al-Banjari) yang membahas konsep-konsep ketuhanan secara mendalam, adalah kitab-kitab yang cukup banyak dipakai. Di sisi lain, kitab-kitab tersebut adalah kitab-kitab yang sudah lama dikenal dalam tradisi tasawuf Nusantara.

Tetapi adapula guru tasawuf yang mengarang sendiri buku tasawuf yang diajarkannya. Karangan tersebut juga didasarkan kepada kitab-kitab tasawuf yang sudah dikenal luas. Guru ini bernama AB. Jailani Darman. Beliau tercatat telah membuat tiga karya tulis yaitu: (1) *Risalah Doktrin Ahlussunnah wal Jama’ah dan Pancasila*; (2) *Diktat Tawhid-Tasawuf dalam Mempertahankan Paham Ibnu Arabi dan Abu Yazid al-Busthami*; (3) *Ikhtisar Konsep Materi Dakwah Islamiyah dan Ajaran Islam*. Menarik bahwa lagi-lagi tasawuf metafisis muncul di buku kedua. Selain itu, penyebutan Pancasila dalam buku pertama menunjukkan konteks politik saat itu, yakni rezim Orde Baru yang memaksakan ideologi Pancasila dengan penafsiran tertentu pada seluruh kekuatan sosial politik.

Ada lagi yang sama sekali tidak menggunakan kitab sebagai pegangan. Yang dipakai hanyalah catatan-catatan pribadi yang dibuat oleh si guru sendiri ketika ia sebelumnya belajar dengan guru tasawufnya. Termasuk dalam kategori ini adalah seorang guru yang mengaku mendapatkan ilmu laduni. Ketika dipelajari catatan-catatan tersebut, jelaslah bahwa si guru tidak mengerti bahasa Arab dengan baik. Kosep-konsep tasawuf yang diajarkannya banyak bersifat teoritis-metafisis ketimbang praktis-etis.

Dari 26 pengajian yang diteliti mahasiswa, ada 10 pengajian yang menekankan sisi etika dan pendekatan diri pada Tuhan. Sisanya, 16 pengajian lebih menekankan pada konsep-konsep ketuhanan dan kejadian alam semesta yang bersifat filosofis metafisis. Ini tentu sejalan dengan temuan di atas mengenai kitab-kitab yang paling banyak dipakai dalam pengajian adalah yang bercorak tasawuf metafisis, disusul yang bercorak etis. Salah satu ajaran yang seringkali muncul dalam pengajian tasawuf metafisis ini adalah tentang Nur Muhammad.

Ada pula dua tarekat yang diteliti, yakni Naqsyabandiyah di Takisung dan Junaidi di Halong. Yang menarik, guru tarekat Naqsyabandiyah itu dilaporkan mengatakan, “Orang yang sudah tamat belajar dan sudah melakukan khalwatnya, maka yang bersangkutan bebas dari hukum syara’.”Demikianpula, guru tarekat Junaidi dilaporkan mengatakan, “Apabila semakin banyak berzikir, semakin memungkinkan seseorang untuk bersatu dengan-Nya. Apabila sudah bersatu, maka hilanglah kewajiban syara’ atasnya.”<sup>34</sup> Pernyataan-pernyataan ini menunjukkan bahwa tasawuf yang diajarkan oleh dua guru ini akhirnya meninggalkan syariat, satu hal yang tak bisa diterima oleh pandangan ortodoks.

### **Empat Poin Penting dalam Perkembangan Tasawuf di Kalsel**

Apa yang telah dipaparkan di atas mengenai beberapa contoh kasus perkembangan tasawuf di Kalsel sejak abad ke-18 hingga abad ke-20 menunjukkan kepada kita beberapa poin penting. *Pertama*, ajaran-ajaran tasawuf yang berkembang di Kalsel umumnya adalah perpaduan antara tasawuf etis dan metafisis. Kitab-kitab al-Ghazali dipelajari sebagaimana kitab-kitab lainnya seperti *Risālah Amal Ma’rifah* dan *al-Durr al-Nafīs*. Kebanyakan ulama cenderung melihat kitab-kitab itu sebagai tingkatan yang berbeda ketimbang secara substansial bertentangan satu sama lain. Namun, penelitian tahun 1985 juga menunjukkan bahwa pengajian tasawuf metafisis cenderung lebih banyak peminatnya. Tidak jelas apakah ini menunjukkan bahwa pengajian tasawuf etis dianggap sudah tidak penting lagi, atau karena daya tarik tasawuf metafisis yang dianggap sebagai ilmu rahasia tingkat tinggi.

---

34 Bahran Noor Haira, “Pengajian Tasawuf di Kalimantan Selatan” dalam Panitia Seminar, “Laporan Seminar”, hlm. 42;47.

*Kedua*, ada beberapa kasus yang menunjukkan suatu bentuk yang tidak sepenuhnya berada dalam koridor tradisi tasawuf Islam ortodoks. Kasus Aling yang terjadi di abad ke-19 menunjukkan adanya jenis ajaran mistik yang memadukan unsur-unsur tasawuf Islam dan kepercayaan-kepercayaan Hindu-Buddha, yang sudah ada sebelumnya di masyarakat Banjar. Kasus guru tasawuf yang mengaku mendapat ilmu laduni seperti yang dilaporkan penelitian tahun 1985 tampaknya paralel dengan kasus Aling.

*Ketiga*, kepercayaan akan peristiwa-peristiwa ajaib dapat terjadi pada orang-orang saleh, khususnya bagi mereka yang rajin beribadah, cukup tertanam dalam tradisi keagamaan masyarakat Banjar. Di sini konsep wali dan keramat memegang peranan penting. Kisah yang dituturkan Idham Chalid tentang pengalaman pribadinya dan yang terjadi di kubur orangtuanya menunjukkan kepercayaan yang demikian. Barangkali tradisi pembacaan manakib para wali, khususnya manakib Abdul Qadir Jailani dan Samman al-Madani yang tampaknya sudah mentradisi cukup lama dibandingkan manakib-manakib lain, erat hubungannya dengan kepercayaan pada keramat tersebut. Tidak jauh dari kepercayaan ini adalah kepercayaan pada khasiat jimat-jimat dan wafaq yang sudah ada sejak lama, paling kurang sejak abad ke-19 seperti yang telah disinggung di atas.<sup>35</sup>

*Keempat*, kondisi sosial politik di masa tertentu sedikit banyak juga mempengaruhi perkembangan tasawuf di daerah ini. Kasus gerakan perlawanan *Beratib Beamal* dan gerakan Aling di abad ke-19 jelas sekali dipicu oleh krisis politik yang terjadi di Kesultanan Banjar. Boleh jadi pula, maraknya pengajian tasawuf di masa Orde Baru antara lain karena beratnya tekanan-tekanan sosial politik dan bagi rakyat kecil juga tekanan ekonomi. Tasawuf tampaknya oleh sementara orang dianggap dapat memberikan ketenangan batin dalam menghadapi krisis. Kasus penyebutan Pancasila dalam judul buku AB Jailani juga menunjukkan betapa konteks politik berpengaruh terhadap perkembangan tasawuf di daerah ini.

### **Tiga Penelitian dalam Sorotan**

Dengan berpijak pada empat poin di atas, penulis akan mencoba menyoroti tiga penelitian yang telah dilakukan dosen-dosen Fakultas Ushuluddin IAIN

35 Untuk kajian cukup rinci mengenai budaya keagamaan masyarakat Banjar, Lihat Alfani Daud, *Islam dan Masyarakat Banjar* (Jakarta: PT Ragrfindo, 1997).



Antasari belum lama ini. Semua penelitian ini dilaksanakan pada dasawarsa awal abad ke-21, tetapi topik yang dibahas sebenarnya tergolong klasik dalam tradisi tasawuf di Kalsel.

Penelitian pertama berkenaan dengan suatu ajaran yang umum dikenal dalam tradisi tasawuf metafisis, yaitu Nur Muhammad.<sup>36</sup> Tentu saja, hadis tentang Nur Muhammad yang disebut dalam riwayat maulid Nabi bukanlah khas tasawuf masyarakat Banjar, melainkan dapat ditemukan di berbagai dunia Islam.<sup>37</sup> Yang menarik, fokus penelitian ini sebenarnya bukan pada doktrin Nur Muhammad itu sendiri, melainkan pada persepsi para ulama Kota Banjarmasin mengenai hadis-hadis Nur Muhammad yang disebutkan dalam kitab-kitab maulid yang populer di Kalsel. Mengingat ajaran tentang Nur Muhammad umumnya dianggap rumit dan sensitif, maka identitas para ulama yang diteliti sengaja tidak disebutkan dalam laporan.

Ada 12 orang ulama yang diwawancarai sebagai responden, dan hanya satu orang di antaranya yang perempuan. Menarik bahwa ada kesamaan atau kemiripan pandangan di antara para ulama tersebut mengenai hadis Nur Muhammad. Semua responden menerima atau tidak menolak hadis Nur Muhammad yang disebutkan dalam kitab-kitab maulid. Yang membedakan hanyalah alasan yang mereka kemukakan. Ada yang mengatakan meskipun belum pernah meneliti kualitas hadis tersebut, sang ulama dapat menerimanya karena para pengarang kitab-kitab maulid itu adalah orang-orang saleh, atau tepatnya wali-wali Allah. Adapula yang mengatakan bahwa hadis itu dapat diterima karena tidak bertentangan dengan ayat-ayat al-Qur'an. Selain itu, ada pula yang benar-benar berdasarkan analisis sanad hadis, yaitu dengan menegaskan bahwa para perawinya: Ibn 'Abd al-Razzaq, Ibn Jurayj dan Amr Ibn Dinar, adalah orang-orang yang dapat dipercaya.

Kedua, para ulama itu juga sepakat bahwa mengenal Nur Muhammad tidaklah kewajiban individual (*fardh 'ain*) bagi setiap Muslim karena tidak ada petunjuk ke arah itu dari lafal hadis yang bersangkutan. Hanya satu di antara responden yang berpendapat bahwa mengenal Nur Muhammad adalah kewajiban kolektif (*fardh kifayah*). Selain itu, ada di antara responden itu yang menegaskan bahwa masalah Nur Muhammad adalah masalah pelik yang tidak mudah dijelaskan ke orang awam. Sementara kebanyakan responden

---

36 Ahmad Zamani, Nor Ainah dan Dzikri Nirwana, *Nur Muhammad: Pemahaman Ulama Banjar Terhadap Hadis dalam Kitab-Kitab Maulid* (Banjarmasin: Antasari Press, 2008).

37 Annemarie Schimmel, *Dan Muhammad Utusan Allah, Cahaya Purnama Kekasih Tuhan*. Terj. Rahmani Astuti dan Ilyas Hasan (Bandung: Mizan, 2012), hlm. 180-207.

yang sering mengisi ceramah dalam peringatan maulid mengaku sering menjelaskan masalah Nur Muhammad kepada para jemaahnya. Barangkali, inilah salah satu keunikan tradisi tasawuf di masyarakat Banjar. Doktrin Nur Muhammad diuraikan dalam ceramah maulid.

Gambaran singkat tentang pandangan ulama di atas dapat memberikan petunjuk pada kita bahwa ajaran tasawuf metafisis tentang Nur Muhammad dapat diterima oleh mereka. Tetapi pada saat yang sama, mereka juga tidak menganggapnya bertentangan dengan tasawuf etis. Ini sekali lagi menunjukkan bahwa corak tasawuf Nusantara abad ke-17 dan 18 yang memadukan orientasi etis-metafisis tampaknya masih bertahan. Penilaian ini diperkuat oleh fakta lainnya dalam penelitian ini, yakni semua responden menganggap Nur Muhammad itu makhluk (*temporal*) tidak qadim (*eternal*). Pandangan ini tampak sejalan dengan al-Palimbani yang meletakkan Nur Muhammad di martabat keempat *‘ālam al-arwāh*. Sementara al-Burhanfuri dan Muhammad Nafis, meletakkan Nur Muhammad pada martabat kedua, *wahdah*, yang dianggap eternal.<sup>38</sup>

Penelitian kedua adalah mengenai kitab-kitab manakib yang dikarang oleh ulama-ulama Banjar.<sup>39</sup> Kegemaran pada manakib jelas bukan ciri khas Islam Banjar saja, karena hal ini juga ditemukan di masyarakat Muslim Nusantara lainnya.<sup>40</sup> Tetapi yang unik barangkali adalah banyaknya kitab manakib yang ditulis oleh ulama Banjar belakangan ini. Dalam penelitian ini, ditemukan 20 kitab manakib, yang ditulis dalam bahasa Arab, bahasa Melayu dengan huruf Arab, dan bahasa Indonesia. Peneliti memasukkan 20 manakib itu ke dalam tiga kelompok, yaitu manakib tokoh-tokoh populer di dunia Islam, manakib ulama-ulama habaib dan manakib ulama-ulama Banjar sendiri.

Ada beberapa informasi yang menarik dari laporan penelitian ini. Pertama, kebanyakan manakib itu ditulis di atas tahun 2000. Ini bisa kebetulan, tapi bisa pula dilihat dari sudut perubahan sosial. Sebagaimana kita ketahui, sejak Era Reformasi dimulai (1998) kehidupan sosial politik dan ekonomi tidak begitu stabil. Ketidakpastian, krisis kepercayaan dan stress barangkali menjadi pemicu minat masyarakat pada tokoh-tokoh ideal yang digambarkan dalam

---

38 Nafis al-Banjari, *al-Durr al-Nafis*, 22; Muthalib, "The Mystical Thought", hlm. 31-38.

39 Rahmadi, Dzikri Nirwana dan Abdurrahman Jaferi, "Kitab-Kitab Manakib Karya Ulama Banjar" (Laporan Penelitian IAIN Antasari, 2006).

40 Lihat misalnya kajian Julian Millie, "Khāriq al-‘Adah, Anecdotes and Representation of *Karāmāt*: Written and Spoken Hagiography in Islam" *History of Religions* Vol. 48 No. 1 (2008), hlm. 43-65.

manakib. Selain itu, mungkin hal ini juga didorong oleh keberadaan Tuan Guru Haji Zaini bin Abdul Ghani (w. 2005), seorang ulama kharismatis dan dipercaya sebagai wali oleh murid-muridnya sehingga jemaah pengajiannya mencapai puluhan ribu orang. Haji Zaini adalah keturunan Arsyad al-Banjari, dan akrab disebut ‘Guru Ijai’ atau ‘Guru Sakumpul’. Sakumpul adalah nama kampung di Martapura, yang dirintis oleh sang Guru dan di situ dia tinggal dan memberi pengajian. Bukanlah kebetulan kiranya, hampir semua manakib itu ternyata ditulis oleh ulama yang tinggal di Martapura.

Kedua, tidak dapat disangkal bahwa manakib adalah suatu pemaparan tentang kehidupan seorang tokoh yang digambarkan secara ideal, khususnya dari sudut pandang agama. Mengharap suatu ulasan kritis dalam sebuah manakib adalah sia-sia. Manakib biasanya justru menggambarkan keajaiban-keajaiban atau keramat sang tokoh. Tetapi penelitian ini menunjukkan bahwa ternyata tidak semua manakib yang ditulis ulama Banjar menyebutkan keramat. Manakib Tuan Guru Haji Kasyful Anwar yang ditulis oleh H. Munawwar bin Ahmad misalnya, sama sekali tidak menyebutkan keramat. Selain itu, meskipun cerita-cerita keramat menimbulkan daya tarik, seringkali disisipkan pernyataan bahwa konsistensi dalam taat pada Tuhan lebih bernilai daripada seribu karamah (*al-istiqāmah khairun min alfi karāmah*). Boleh jadi, ini merupakan pagar ortodoksi yang tetap ingin dipertahankan.

Ketiga, tampaknya perhatian pada tokoh agama perempuan, khususnya dalam bentuk penulisan manakib, adalah fenomena baru dalam tradisi keagamaan di Kalsel. Munculnya manakib Siti Khadijah,<sup>41</sup> yang sebenarnya adalah terjemahan dari karya berbahasa Arab, merupakan suatu perkembangan menarik dalam masyarakat Banjar. Setelah itu muncul pula manakib Siti Fathimah, puteri Rasulullah saw. Mungkin ini bukan gejala kebangkitan feminisme. Kenyataan bahwa peserta pengajian di mana-mana kebanyakan adalah ibu-ibu barangkali yang menjadi alasan mengapa manakib jenis ini muncul dan diminati. Bahkan penulis pernah mendengar ada perkumpulan ibu-ibu yang disebut Perkumpulan Manakib Siti Khadijah. Selain itu, dalam sejarah diketahui bahwa Khadijah adalah seorang yang kaya raya. Manakib itu menyebutkan bahwa Tuhan akan memudahkan rezeki orang-orang yang hadir dalam ritual pembacaan manakib tersebut. Karena itu, mungkin krisis

---

41 Manakib Khadijah dalam bahasa Arab dikarang oleh Muhammad Ibn ‘Alawi al-Maliki (w. 2004), ulama tradisional yang menetap dan mengajar di Mekkah, termasuk di Masjid al-Haram. Ia adalah tokoh yang sangat dihormati, termasuk oleh ulama-ulama tradisional Banjar dan Indonesia pada umumnya.

ekonomi turut mendorong popularitas manakib ini, dan ibu-ibu rumah tangga adalah orang-orang yang sangat merasakan beban krisis tersebut.

Keempat, bahasa yang digunakan dalam menulis manakib ini umumnya adalah bahasa Melayu dengan menggunakan huruf Arab. Hanya sebagian kecil manakib ditulis dalam bahasa Arab dan bahasa Indonesia. Ini menunjukkan suatu kesinambungan sekaligus perubahan yang menarik. Kesinambungan karena dalam tradisi keagamaan masyarakat Banjar, kitab yang dibaca umumnya adalah Arab Melayu, seperti karangan Arsyad al-Banjari dan Nafis al-Banjari. Tetapi perubahan juga terjadi karena sudah ada manakib yang ditulis dalam bahasa Indonesia. Sebuah penerbit di Kandangan bernama 'Sahabat' tergolong cukup produktif menerbitkan manakib-manakib berbahasa Indonesia. Salah satunya adalah manakib Abdul Hamid Abulung yang terbit tahun 2006 silam dan dicetak sebanyak 5000 eksemplar. Manakib ini telah dikaji secara kritis sebagai tesis Master oleh Mufidatun Nisa.<sup>42</sup> Ini menunjukkan bahwa sebagian generasi muda kita sudah lebih tertarik pada buku agama berbahasa Indonesia dan kurang akrab dengan Arab-Melayu.

Penelitian ketiga adalah tentang pengajian tasawuf sempalan, atau yang oleh penelitiannya disebut "tasawuf sirr" di Kalsel.<sup>43</sup> Dr. Saifuddin, ketika menguji tesis Master karya Ahmad ini menawarkan istilah lain: pseudosufisme. Istilah ini pernah pula dikemukakan oleh Jalaluddin Rakhmat untuk menggambarkan penyalahgunaan atau penyalahertian tasawuf di masyarakat.<sup>44</sup> Istilah tasawuf sirr atau pseudosufisme tampaknya dibuat oleh pengamat alias orang luar saja. Sedangkan guru dan pengikut ajaran ini menyebutnya dengan beragam nama seperti 'ilmu *sabuku* (menyatu), *saraba* (serba) Tuhan, ilmu dalam dan ilmu hakikat.

Pengajian-pengajian tasawuf jenis ini memang unik. Guru-gurunya bukanlah orang yang benar-benar pernah mempelajari agama secara mendalam. Kebanyakan mereka tidak menguasai bahasa Arab dengan baik. Terbukti bahwa buku-buku pegangan dalam pengajian-pengajian tersebut menunjukkan banyak kesalahan dalam bahasa Arab. Selain itu, pengajian-pengajian ini biasanya bersifat eksklusif dan rahasia. Hanya diketahui oleh murid-muridnya saja. Tidak jarang pengajian dilakukan di tengah malam. Dalam kasus tertentu, tempat pengajiannya pun berpindah-pindah. Sistem

42 Nisa, "Manakib Syekh Abdul Hamid Abulung".

43 Ahmad, "Pengajian Tasawuf Sirr di Kalimantan Selatan" (Tesis Master PPS IAIN Antasari, Banjarmasin 2008).

44 Jalaluddin Rakhmat, *Reformasi Sufistik* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1998), hlm.166-169.

rekrutmen peserta pengajian juga tampaknya melalui bisik-bisik di antara teman dan kenalan. Namun tak jarang pula informasi seputar pengajian tersebut justru didapatkan di warung kopi.

Kalau dicermati ajaran-ajaran yang disampaikan, kecenderungannya adalah pada tasawuf metafisis, terutama menyangkut hakikat wujud dan Nur Muhammad. Kalau diperhatikan lebih jauh, ada pula kesan pencampuradukan ajaran tasawuf dengan teologi Sifat 20 serta ajaran Hindu-Buddha. Ada juga ajaran-ajaran tentang makna ruhani dari ritual-ritual seperti salat dan wudhu. Menarik juga bahwa salah satu buku pegangan pengajian ini berjudul *Usul Baginda Ali* yang menempatkan Ali sebagai juru bicara ilmu ketuhanan. Akhirnya, ada pula ajaran rahasia yang disebut dengan nama Tuhan yang ke-100. Konon siapa yang mengetahuinya akan masuk sorga. Implikasinya jelas: jika sudah mengetahui nama Tuhan yang ke-100, syariat tak perlu, atau tepatnya tak wajib lagi. Semua ajaran di atas juga dianggap tinggi dan 'sampai' sehingga kalau sudah mengetahuinya (menurut kebanyakan guru itu) tidak perlu lagi menjalankan syariat.

Meskipun guru-guru tasawuf jenis ini tidak dikenal sebagai ulama, murid-muridnya cukup banyak dan setia. Ahmad menyebutkan beberapa alasan mengapa orang tertarik pada pengajian jenis ini. Ada yang karena ingin tahu saja atau sekadar ingin menambah ilmu. Tetapi motivasi yang lebih kuat tampaknya adalah karena daya tarik si guru. Para murid merasakan bahwa guru itu adalah orang yang bijaksana, lembut, baik hati, mudah ditemui dan dapat memberikan ketenangan batin. Guru juga dianggap memiliki ketajaman batin sehingga dapat mengetahui hal-hal yang akan datang atau yang jauh dari tempat dia berada. Yang penting pula bahwa guru bisa mengobati penyakit yang diderita murid, baik dengan memberikan bacaan tertentu, mendoakan atau memberi air yang dibacakan doa atasnya.

Adanya kelompok-kelompok pengajian tasawuf jenis ini (jika kita boleh menggunakan kata 'tasawuf' atau pseudo-tasawuf) jelas bukan sesuatu yang baru dalam masyarakat Banjar. Gerakan Aling di abad ke-19 dan guru tasawuf yang mengaku mendapat ilmu laduni yang dilaporkan dalam penelitian tahun 1985 di atas menunjukkan bahwa pengajian tasawuf yang heteredoks memang sudah ada sejak dulu di daerah ini.

Mengapa mereka terus bertahan? Mungkin kekuatan Islam ortodoks belum benar-benar mendominasi budaya keagamaan masyarakat Banjar. Tetapi kalau kita perhatikan alasan-alasan yang dikemukakan para peserta

pengajian itu, tampaknya adapula unsur ketidakpuasan dengan ulama-ulama ortodoks yang cenderung lebih sulit ditemui masyarakat dan bersikap terlalu formal. Apalagi kalau kita perhatikan kecenderungan sebagian ulama ortodoks di perkotaan yang mengajarkan spiritualitas Islam dalam bentuk-bentuk pelatihan dengan biaya yang mahal. Alasan lainnya boleh jadi karena minat kepada ilmu rahasia (ilmu *patin* atau *patikaman* dalam istilah Banjar) masih cukup kuat di masyarakat, khususnya di kalangan awam. Para guru tasawuf jenis ini tampaknya juga bisa berperan laksana dukun. Bagi sebagian orang, hidup di zaman yang penuh ketidakpastian seperti sekarang ini kadangkala membutuhkan dukun.

Adakah kiranya sisi politik yang terkait dengan tiga fenomena tasawuf yang telah diteliti tersebut? Barangkali sistem politik sekarang yang mengharuskan partisipasi langsung masyarakat untuk memilih para pejabat negara, secara langsung atau tidak langsung ikut mendukung berkembangnya berbagai fenomena tasawuf itu. Ajaran Nur Muhammad memang tidak langsung berhubungan dengan politik, tetapi ritual pembacaan maulid yang menyebutkan hadis itu jelas melibatkan massa yang banyak. Festival Maulid al-Habsyi (perlombaan melantunkan syair-syair pujian kepada Nabi yang terkandung dalam *Simth al-Durar* karya Ali Ibn Muhammad al-Habsyi) yang seringkali dilaksanakan selama ini jelas menunjukkan adanya dimensi politik dalam kegiatan tersebut karena sponsor utamanya adalah kandidat kepala daerah atau partai politik tertentu. Demikianpula acara haul tokoh-tokoh ulama besar dan pembacaan manakibnya, tampaknya sekarang semakin menjadi penting untuk dihadiri oleh para pejabat dan politisi. Maka tak heran kalau acara-acara semacam itu mendapatkan sokongan dana yang besar dari penguasa. Akhirnya, meskipun dalam berpolitik orang harus rasional, tetapi kenyataan bahwa politik itu penuh ketidakpastian, telah membuka peluang bagi para peramal dan dukun untuk menjadi konsultan. Para guru tasawuf sirr, boleh jadi memang diperlukan dalam Pemilu!

Lantas, bagaimanakah kiranya kita dapat memahami secara lebih reflektif berbagai perkembangan tasawuf di masyarakat Banjar di atas? Dengan ungkapan lain, bagaimanakah fakta-fakta empiris itu jika dilihat secara keseluruhan pada level yang lebih teoritis dan filosofis? Untuk menjawab pertanyaan ini, ada baiknya kita menelaah beberapa pandangan para ahli yang sudah sejak lama mengkaji masyarakat-masyarakat Muslim, yaitu Ernest Gellner, Talal Asad dan Samuli Schilke.

Ernest Gellner berpendapat,<sup>45</sup> untuk memahami dinamika ajaran dan praktik keagamaan Islam di masyarakat, kita sebaiknya melihatnya dalam kerangka tradisi besar (*great tradition*) atau tradisi tinggi (*high tradition*) dan tradisi kecil (*little tradition*) atau tradisi rendah (*low tradition*). Tradisi tinggi adalah Islam yang puritan dan skripturalis, yang menekankan kemurnian dan kesesuaian ajaran dan praktik keagamaan dengan kitab suci dan sumber-sumber otoritatif lainnya. Sedangkan tradisi rendah adalah Islam yang berwatak ritualistik dan cenderung kepada berbagai pemujaan. Berdasarkan pengamatannya di Maroko, Gellner mengatakan, tradisi tinggi dianut oleh para ulama dan orang-orang terdidik yang tinggal di perkotaan, sementara tradisi rendah berkembang di pedesaan dengan berbagai varian pengaruh budaya lokal, dan kebanyakan penganutnya adalah para petani yang berpendidikan rendah dan tokoh-tokoh agamanya adalah para sufi dan orang-orang yang dianggap suci.

Kerangka teoritis Gellner di atas mungkin dapat membantu menjelaskan dinamika tradisi tasawuf di masyarakat Banjar yang telah diuraikan terdahulu, terutama ketegangan antara aliran yang dianggap ortodoks dan tidak. Sejak masa Arsyad al-Banjari hingga sekarang, apa yang mungkin bisa disebut tasawuf sempalan sudah ada, dan ulama ortodoks berusaha melawan bahkan menghabisi mereka. Dalam teori Gellner, ulama ortodoks mewakili tradisi tinggi, sedangkan kalangan sempalan mewakili tradisi rendah. Namun pembedaan Gellner antara kota dan desa, dan meletakkan tokoh sufi dalam tradisi rendah tampaknya sulit diterapkan, karena tasawuf tidak selalu berarti Islam rendah yang heterodoks. Meski ada kelompok dalam Islam yang menolak mentah-mentah tasawuf, dalam kebanyakan masyarakat Islam, termasuk masyarakat Banjar, tasawuf itu ada yang ortodoks, adapula yang heterodoks. Misalnya, seperti telah dibahas di atas, Arsyad al-Banjari mengatakan, tasawuf wujudi itu ada yang benar-benar bertauhid (*muwahhid*), tapi adapula yang menyimpang (*mulhid*). Selain itu, paham heterodoks tidak selalu berasal dari desa, tapi bisa pula dari kota, sebagaimana yang ditunjukkan oleh beberapa kasus tasawuf sempalan di masyarakat Banjar di atas.

---

45 Ernest Gellner, *Muslim Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), dan Ernest Gellner, *Postmodernism, Reason and Religion* (London: Routledge, 1992).

Kritik yang tajam terhadap teori Gellner dikemukakan oleh Talal Asad,<sup>46</sup> yang pengaruhnya sangat besar hingga sekarang.<sup>47</sup> Menurut Asad, salah satu kelemahan penting teori antropologi mengenai agama seperti yang dikemukakan Gellner adalah terjebak dalam usaha esensialisasi, yaitu menetapkan unsur-unsur tertentu sebagai hakikat suatu agama. Akibatnya, antropologi seolah menjadi teologi, yang melihat fenomena hanya dari dua sisi yang saling berlawanan. Beda keduanya nyaris hanya dalam istilah: kalau teologi berbicara soal benar-salah, antropologi mengubahnya menjadi tinggi-rendah. Karena melihat hanya dari dua sisi, maka keragaman pandangan dan dinamika yang terjadi di dalam masyarakat beragama itu sendiri cenderung terabaikan.

Sebagai alternatif, Asad mengusulkan cara pandang yang berbeda terhadap tradisi keagamaan, yaitu melihatnya sebagai wacana-wacana yang diproduksi dan ditransmisi dalam jaringan hubungan kuasa/otoritas di masyarakat. Dari sudut pandang ini, tradisi tidak sekadar terhubung ke masa lalu, melainkan juga ke masa kini dan masa depan. Lebih jelasnya, Asad mengatakan:

Sebuah tradisi secara esensial terdiri dari wacana-wacana yang berusaha menginstruksi para praktisinya mengenai bentuk yang benar dan tujuan dari suatu praktik tertentu yang, persis karena ia diciptakan, memiliki suatu sejarah. Wacana-wacana ini berhubungan secara konseptual dengan *masa lalu* (ketika praktik yang bersangkutan dilembagakan, dan darinya pengetahuan tentang isi dan pelaksanaannya yang tepat ditransmisikan) dan *masa depan* (bagaimana isi dari praktik itu dapat dipelihara sebaik-baiknya dalam jangka pendek atau jangka panjang, atau mengapa ia harus dimodifikasi atau ditinggalkan) melalui *masa sekarang* (bagaimana ia dihubungkan dengan praktik-praktik lainnya, lembaga-lembaga dan kondisi-kondisi sosial). Suatu tradisi diskursif Islam sebenarnya adalah suatu tradisi wacana Muslim yang mengarahkan dirinya kepada gambaran-gambaran tentang masa lalu dan masa depan

---

46 Talal Asad, *The Idea of an Anthropology of Islam* (Washington: CCAS Georgetown University, 1986).

47 Ovamir Anjum, "Talal Asad and His Interlocutors" *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* Vol. 27 No.3 (2007), hlm. 665-672.



Islam dengan merujuk kepada suatu praktik tertentu yang ada di masa sekarang.<sup>48</sup>

Pemaparan terdahulu mengenai kesinambungan dan perubahan yang terjadi dalam tradisi tasawuf di masyarakat Banjar, barangkali akan lebih mudah kita pahami dalam kerangka teoritis Talal Asad ini. Kita dapat melihat bahwa wacana tasawuf yang dianggap ortodoks sebagaimana yang diwariskan ulama Nusantara abad ke-17, yang memadukan tasawuf etis al-Ghazali dan tasawuf metafisis Ibn Arabi, tetap menjadi tradisi yang kuat di masyarakat Banjar, antara lain karena terus-menerus diproduksi dan ditransmisi oleh ulama-ulama yang berpengaruh melalui karya dan pengajian yang mereka laksanakan. Begitu pula, wacana kekuatan supernatural yang didapat melalui amalan-amalan tasawuf dan tokoh-tokoh yang dianggap wali, tetap bertahan karena terus dikukuhkan, diproduksi dan ditransmisi oleh para ulama baik melalui cerita pribadi (seperti kasus Idham Chalid) ataupun manakib-manakib yang dikarang dan dibaca dalam ritual pembacaan manakib. Di sisi lain, wacana tandingan kalangan sempalan juga terus ada, namun tetap menjadi pinggiran, karena dalam relasi-relasi kuasa itu, posisi mereka tampaknya lemah. Begitu pula, munculnya tasawuf sebagai gerakan protes di masa Perang Banjar dan revolusi, dan tasawuf sebagai penenang hati di masa Orde Baru, atau penarik suara di Era Reformasi, semua ini jelas tak terlepas dari relasi-relasi kuasa yang tercipta di masing-masing era itu.

Namun, teori Talal Asad pun mendapat kritik lagi dari beberapa sarjana lain, salah satunya adalah Samuli Schilke. Dalam salah satu artikelnya,<sup>49</sup> Samuli Schilke mengatakan bahwa teori Asad memang membantu kita untuk memahami dinamika Islam di masyarakat, dan menyelamatkan para pengamat dari mereduksi Islam kepada faktor-faktor lain seperti ekonomi dan politik belaka. Dengan ungkapan lain, Islam dalam masyarakat Muslim dilihat sebagai suatu unsur yang penting dan menentukan. Namun Schilke juga melihat, pada akhirnya teori Asad akan jatuh pada sejenis idealisasi Islam yang dipikirkan dan dipraktikkan oleh kaum Muslim. Seolah, masyarakat Muslim adalah orang-orang yang selalu berpikir dan bertindak dalam kerangka tradisi Islam. Padahal, demikian Schilke, setiap Muslim, sebagaimana penganut agama lainnya, adalah orang-orang yang tidak selalu

---

48 Asad, *The Idea of an Anthropology*, hlm.14. Terjemahan saya.

49 Samuli Schilke, "Second Thoughts about the Anthropology of Islam or How to Make Sense of Grand Schemes in Everyday Life" *ZMO Working Papers* No. 2 (2010), hlm. 1-16.

mengacu pada agama dalam pikiran dan tindakan mereka. Mereka juga tidak selalu konsisten mengikuti agama yang mereka anut.

Kritik Schilke ini tampaknya sangat berguna untuk melihat perkembangan tradisi tasawuf di masyarakat Banjar. Berdasarkan laporan beberapa penelitian yang telah dibahas di atas, tasawuf di masyarakat Banjar terus berkembang hingga sekarang, dan yang masih dominan adalah pepaduan antara tasawuf etis dan metafisis. Lalu, apakah semua ini menunjukkan bahwa masyarakat Banjar yang mempelajari tasawuf itu berpikir dan bertindak dalam kerangka tasawuf yang mereka pelajari? Jawabnya tentu bisa 'ya', bisa pula 'tidak'. Tapi kemungkinan besar, jawaban yang paling banyak adalah gabungan antara 'ya' dan 'tidak'. Dengan demikian, meskipun kajian artikel ini barangkali dapat menunjukkan suatu gambaran tentang keberagaman masyarakat Banjar dari sisi tasawuf, ia jelas bukanlah gambaran yang utuh. Karena itu, perlu kiranya penelitian lebih lanjut mengenai bagaimana seorang Muslim Banjar berusaha memahami, mengamalkan, memodifikasi dan menegosiasi tradisi tasawuf yang berkembang di masyarakatnya ketika berhadapan dengan berbagai pilihan dan godaan hidup di era globalisasi ini.

## Penutup

Dari diskusi di atas dapatlah kiranya diringkaskan bahwa perkembangan tasawuf di masyarakat Banjar, telah mengalami dinamika kesinambungan dan perubahan sejak abad ke-18 hingga abad ke-21 ini. Ajaran-ajaran tasawuf yang berkembang pada abad ke-18, yang cenderung memadukan, bukan mempertentangkan, antara tasawuf etis aliran al-Ghazali dan tasawuf metafisis aliran Ibn Arabi, tetap terus bertahan hingga sekarang. Meskipun demikian, kontroversi juga kadang muncul, terutama keberatan sebagian ulama terhadap ajaran tasawuf metafisis, yang dikhawatirkan akan mengabaikan kewajiban menjalankan syariat Islam. Ajaran yang menyimpang dari ortodoksi, yang mungkin berupa campuran antara kepercayaan lokal, Hinduisme dan Islam, juga telah ada sejak abad ke-19, dan kemudian muncul dalam pengajian-pengajian tertutup, hingga di abad ke-21. Begitu pula, kepercayaan terhadap keramat wali-wali, yang sangat kental dalam tradisi tasawuf, terus bertahan hingga sekarang. Bahkan, manakib-manakib para ulama, semakin banyak ditulis ulama Banjar sejak awal abad ke-21 ini.

Namun ada pula perubahan-perubahan yang terjadi, terutama jika dilihat dari konteks sosial. Pada abad ke-18, Arsyad al-Banjari menyerang paham panteistik yang disebutnya dengan *wujûdi mulhid*. Mungkin saja, konteks sosial budaya masyarakat Banjar pada saat itu masih sangat dipengaruhi oleh paham serupa dalam agama Hindu. Pada abad ke-19, gerakan tasawuf sudah berubah menjadi gerakan sosial berupa gerakan tarekat, yang terjun dalam pertempuran melawan Belanda. Peran tasawuf terus berlanjut pada awal abad ke-20, dalam perang revolusi, terutama dalam membantu memberi kepercayaan diri kepada para pejuang kemerdekaan berupa wirid, doa dan jimat. Pada masa Soeharto, guru yang mengajarkan tasawuf metafisis, berusaha berlindung di balik slogan Pancasila, sebagai strategi agar tidak mudah dituduh sesat oleh para ulama lainnya. Demokratisasi politik di tingkat lokal yang dimulai sejak Era Reformasi (1998), tampaknya juga membuka peluang bagi munculnya pemanfaatan guru-guru tasawuf, baik yang ortodoks ataupun yang sempalan, oleh para politisi. Selain itu, sejak masa Orde Baru, mulai muncul karya-karya ulama Banjar seputar tasawuf, yang ditulis dalam bahasa Indonesia, bukan Arab-Melayu. Pada Era Reformasi hingga awal abad ke-20, kegemaran pada manakib ulama-ulama semakin meningkat. Di kalangan ibu-ibu, semakin populer pula manakib tokoh-tokoh Islam perempuan seperti Khadijah dan Fathimah, masing-masing adalah isteri dan puteri Rasulullah. Krisis sosial, ekonomi dan politik di masa ini, tampaknya membuat masyarakat makin rindu kepada figur-figur ideal, sebagai sandaran moral dan spiritual hidup mereka.

Semua perkembangan tersebut, dalam batas tertentu, dapat direfleksikan melalui teori Ernest Gellner mengenai ketegangan antara tradisi tinggi dan tradisi rendah, atau teori Talal Asad mengenai tradisi sebagai wacana-wacana yang diproduksi dan ditransmisi dalam relasi-relasi kuasa, yang menghubungkan masa lalu, masa kini dan masa depan, atau pandangan Samuli Schilke bahwa tradisi keagamaan yang hidup tidaklah sepenuhnya memantulkan pikiran dan tindakan para penganutnya yang bergumul dengan berbagai pilihan. Namun pada saat yang sama, berbagai refleksi teoritis ini bukan saja menunjukkan keterbatasannya dalam menjelaskan fenomena keagamaan yang kompleks, tetapi juga menunjukkan bahwa sejumlah hasil penelitian yang dibahas dalam artikel ini dan sumber-sumber historis yang melengkapinya, ternyata masih menyisakan berbagai pertanyaan yang perlu diteliti lebih jauh. Misalnya, bagaimanakah pengaruh tradisi tasawuf itu

terhadap pikiran dan tindakan orang-orang Banjar? Bagaimanakah interaksi pandangan tasawuf yang dominan dengan pandangan lainnya, atau bahkan pandangan anti-tasawuf yang juga ada di masyarakat Banjar? Bagaimanakah pemikiran tasawuf kalangan akademisi, khususnya di IAIN Antasari, dan pengaruhnya terhadap masyarakat Banjar?

## DAFTAR RUJUKAN

- Ahmad, "Pengajian Tasawuf Sirr di Kalimantan Selatan." Tesis Master, PPS IAIN Antasari, Banjarmasin, 2008.
- Anjum, Ovamir. "Talal Asad and His Interlocutors." *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* Vol. 27 No.3 2007. hlm. 665-672.
- Asad, Talal. *The Idea of an Anthropology of Islam*. Washington: CCAS, Georgetown University, 1986.
- Banjari, Muhammad Arsyad al-. *Tuhfat al-Rāghibīn*. Banjarmasin: Toko Buku Murni, 1983.
- Banjari, Muhammad Nafis al-. *Al-Durr al-Nafīs*. Singapura al-Haramain, tth.
- Bruinessen, Martin van. "Wali, Politisi dan Birokrat Sufi Antara Tasawuf dan Politik Masa Orde Baru Indonesia" dalam Martin van Bruinessen dan Julia Day Howell ed., *Urban Sufism*. Jakarta: Rajawali Pers, 2008. hlm. 155-178.
- Bruinessen, Martin van. *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*. Yogyakarta: Gading, 2012.
- Dahlan, Abdul Aziz. 1992. "Pembelaan Terhadap Wahdat al-Wujud: Tasawuf Syamsuddin Sumatrani" *Ulumul Qur'an* Vol. 3 No. 8, 1992. hlm. 98-113.
- Daud, Alfani. *Islam dan Masyarakat Banjar*. Jakarta: PT Rajagrafindo, 1997.
- Daudi, Abu, *Maulana Syekh Moh. Arsyad al-Banjari* Martapura: Madrasah Sullamul 'Ulum, 1980

- Feener, R. Michael. "A Re-Examination of the Place of al-Hallaj in the Development of Southeast Asian Islam" *Bijdragen tot de Taal-, Land en Volkenkunde* Vol.154 No.4, 1998. hlm. 571-592.
- Gellner, Ernest. *Muslim Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981
- Gellner, Ernest. *Postmodernism, Reason and Religion*. London: Routledge, 1992.
- Hadariansyah. "Hakikat Tauhid dalam Tasawuf Syeikh Muhammad Nafis al-Banjari (Studi Terhadap Kitab al-Durr al-Nafis)." Tesis Master PPS IAIN Arraniry Banda Aceh, 1993.
- Haira, Bahran Noor. "Pengajian Tasawuf di Kalimantan Selatan" dalam Panitia Seminar, "Laporan Seminar Pengajian Tasawuf di Kalimantan Selatan" Banjarmasin: Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari, 1985.
- Halidi, Jusuf. *Ulama Besar Kalimantan Sjech Muhammad Arsjad al-Bandjari (1710-1812)* Maratapura: Jajasan Sjech Muhammad Arsjad al-Bandjari, 1968.
- Hawkins, Mary. "Becoming Banjar: Identity and Ethnicity in South Kalimantan" *The Asia Pacific Journal of Anthropology* Vol.1 No.1, 2000. hlm. 24-36.
- Isa, Ahmadi. *Ajaran Tasawuf Muhammad Nafis dalam Perbandingan*. Jakarta: Srigunting. 2001.
- Jahja, M. Zurkani. "Karakteristik Sufisme di Nusantara Abad ke-17 dan 18" *Kandil* Vol. 2 No.4. Februari, 2004. hlm. 20-37.
- Johns, A.H. "The Role of Sufism in the Spread of Islam to Malaya and Indonesia" *Journal of the Pakistan Historical Society* Vol. 9. 1961, hlm. 143-161.
- Johns, A.H. "Sufism as a Category in Indonesian Literature and History" *Journal of Southeast Asian History* Vol.2 No.2 1961, hlm. 10-23.
- Johns, A.H. *The Gift Addressed to the Spirit of the Prophet*. Canberra: ANU, 1965.
- Mandan, Arief Mudatsir. *Napak Tilas Pengabdian Idham Chalid*. Jakarta: Pustaka Indonesia Satu, 2008.

- Mansur, M. Laily. *Kitab Ad Durrun Nafis: Tinjauan Atas Suatu Ajaran Tasawuf*. Banjarmasin: Hasanu, 1982.
- Millie, Julian. "Khāriq al-‘Ādah, Anecdotes and the Representation of Karāmāt: Written and Spoken Hagiography in Islam" *History of Religions* Vol. 48 No.1 2008, hlm. 43-65.
- Muhajir, Ahmad. *Idham Chalid Guru Politik Orang NU*. Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2007.
- MUI HSU. "Kesimpulan Pandangan Majelis Ulama Indonesia Hulu Sungai Utara tentang Kitab ‘Ad-Durrun Nafis’ Karangan Syeikh Muhammad Nafis bin Idris al-Banjari." 2010.
- Muthalib, Abdul. "The Mystical Thought of Muhammad Nafis al-Banjari: An Indonesian Sufi of the Eighteenth Century". MA Thesis, Institute of Islamic Studies, McGill University, 1995.
- Nisa, Mufidatun. "Manakib Syekh Abdul Hamid Abulung (Telaah Sufistik Wali dan Karamah)." Tesis Master, PPS IAIN Antasari, 2009.
- Noer, Kautsar Azhari. *Ibn al-‘Arabi Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan*. Jakarta: Paramadina, 1995.
- Palimbani, Abd al-Shamad al-. *Sair al-Salikīn* Jilid 3. Singapura: al-Haramain, tth.
- Panitia Seminar, "Laporan Seminar Nilai Tasawuf dalam Abad Modern." Banjarmasin: IAIN Antasari, 1993.
- Panitia Seminar, "Laporan Seminar Pengajian Tasawuf di Kalimantan Selatan." Banjarmasin: Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari, 1985.
- Rahmadi, Nirwana, Dzikri dan Jaferi, Abdurrahman. "Kitab-Kitab Manakib Karya Ulama Banjar." Laporan Penelitian IAIN Antasari, 2006.
- Rakhmat, Jalaluddin. *Reformasi Sufistik*. Bandung: Pustaka Hidayah, 1998.
- Ras, J.J. *Hikajat Bandjar : A Study in Malay Historiography* The Hague: Martinus Nijhoff, 1968.
- Schilke, Samuli. "Second Thoughts about the Anthropology of Islam or How to Make Sense of Grand Schemes in Everyday Life." *ZMO Working Papers* No.2. 2010. hlm. 1-16.

- Schimmel, Annemarie. *Dan Muhammad Utusan Allah, Cahaya Purnama Kekasih Tuhan*. Terj. Rahmani Astuti dan Ilyas Hasan. Bandung: Mizan, 2012.
- Shihab, Alwi. *Antara Tasawuf Sunni dan Tasawuf Falsafi, Akar Tasawuf di Indonesia*. Jakarta: IIMAN, 2009.
- Sjamsuddin, Helius. *Pegustian dan Temenggung, Akar Sosial, Politik, Etnis dan Dinasti Perlawanan di Kalimantan Selatan dan Tengah 1859-1906*. Jakarta: Balai Pustaka, 2001.
- Steenbrink, Karel A. *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia Abad ke-19*. Jakarta: Bulan Bintang, 1984.
- Suryadinata, Leo. Evi Nurvidya Arifin dan Aris Ananta. *Indonesia's Population: Ethnicity and Religion in a Changing Political Landscape*. Singapore: ISEAS, 2003.
- Syadzali, Ahmad. "Gerakan Tasawuf Lokal al-'Alimul Allamah Syekh Datu' Abdussamad Bakumpai di Tanah Dayak" *Kandil* Vol. 2 No.4. Februari 2004. hlm. 79-92.
- Syukur, M. Asywadie. "Naskah Risalah Tuhfatur Raghabin" Laporan Penelitian IAIN Antasari, 1990.
- Wardani. "Sufisme Banjar: Telaah atas Kitab Kanz al-Ma'rifah" *Kandil* Vol. 2 No.4. Februari 2004. hlm. 54-73.
- Zamani, Ahmad, 'Ainah, Noor dan Nirwana, Dzikri. *Nur Muhammad: Pemahaman Ulama Banjar Terhadap Hadis dalam Kitab-Kitab Maulid*. Banjarmasin: Antasari Press, 2008.
- Zamzam, Zafri. *Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari, Ulama Besar Juru Dakwah* Banjarmasin: Karya, 1979.