

AQIDAH DAN REALITAS KEBERAGAMAAN MASYARAKAT BANJAR



Mujiburrahman

Dosen Fak.Ushuluddin IAIN Antasari Banjarmasin. Memperoleh gelar MA dari McGill University, Canada dan PhD dari Universiteit Utrecht, Belanda. Di antara bukunya yang terbit adalah *Feeling Threatened: Muslim-Christian Relations in Indonesia's New Order* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006). Dua buku terbarunya akan segera terbit akhir tahun 2008 ini, yaitu *Mengindonesiakan Islam* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar), dan *Berbagi Pengalaman: Dari IAIN Hingga Negeri Kincir Angin* (Yogyakarta: Buah Pena).

Menurut data statistik tahun 2000, suku Banjar adalah suku terbesar ke-10 di Indonesia dengan populasi hampir tiga setengah juta orang (tepatnya 3, 496 juta jiwa). Orang Banjar dapat ditemukan di berbagai daerah di Indonesia, tetapi jumlah mereka yang terbanyak adalah di Kalimantan

Selatan (64,97%), Kalimantan Tengah (12,46%) dan Kalimantan Timur (9,74%). Berdasarkan data statistik ini adalah wajar jika orang menganggap Kalimantan Selatan sebagai wilayah orang Banjar. Suku Banjar juga dikenal sebagai penganut agama Islam. Hal ini selaras dengan data statistik yang menyebutkan bahwa 97, 05% masyarakat Kalimantan Selatan beragama Islam.¹

Meskipun masyarakat Banjar umumnya beragama Islam, corak realitas keberagamaan mereka tidak sepenuhnya identik dengan praktik-praktik keagamaan dan kepercayaan kaum Muslim di tempat lain. Seperti halnya dalam masyarakat lain, di dalam hidup keberagamaan masyarakat Banjar telah terjadi hubungan dialektis antara ajaran Islam di satu pihak dan budaya lokal masyarakat serta pengaruh budaya luar lainnya di pihak lain. Dalam hubungan dialektis itu kita dapat menemukan berbagai ketegangan, benturan, kompromi dan penyerapan. Hubungan dialektis inilah yang di sini saya sebut sebagai 'realitas sosial keberagamaan masyarakat Banjar'.

Ketika kita membicarakan realitas

¹ Untuk data-data statistik ini lihat Leo Suryadinata, Evi Nurvidya Arifin dan Aris Ananta, *Indonesia's Population: Ethnicity and Religion in a Changing Political Landscape* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2003), h. 65-68 dan 110.

sosial, sekurang-kurangnya ada tiga masalah penting yang harus diperhatikan. *Pertama*, adanya fakta-fakta yang dikumpulkan berdasarkan penelitian empiris; *kedua*, memilah di antara fakta-fakta itu suatu persoalan yang menjadi fokus perhatian; dan *ketiga*, kerangka teoritis yang digunakan untuk menjelaskan fakta-fakta tersebut. Berkenaan dengan fakta-fakta, idealnya saya sendiri harus terjun mengadakan penelitian lapangan, namun karena berbagai keterbatasan hal ini tidak mungkin dilakukan. Karena itu pembahasan di sini hanya berdasarkan beberapa penelitian yang telah dilakukan oleh para sarjana kita ditambah dengan pengamatan saya sendiri atas kenyataan di masyarakat. Mengingat fakta-fakta yang berhubungan dengan keberagaman masyarakat Banjar sangat banyak sekali, tulisan ini akan membatasi diri kepada hal-hal yang relevan dengan masalah aqidah Islam saja. Mengenai kerangka teoritis, saya akan mencoba melihat fakta-fakta yang ada berdasarkan hubungan dialektis antara agama sebagai ajaran di satu pihak dan kenyataan sosial politik dan budaya di pihak lain. Selain itu, akan didiskusikan pula beberapa sudut pandang teologis atas realitas sosial keberagaman masyarakat Banjar yang telah dikemukakan oleh para sarjana kita dalam konteks perubahan sosial yang terjadi.

Aqidah Islam dan Islamisasi Masyarakat Banjar

Perkembangan Islam di masyarakat Banjar dapat dilihat dari perkembangan Islam di Nusantara secara umum. Jika

diibandingkan dengan Islam yang berkembang di Timur Tengah, India dan Afrika, Islam di Indonesia tergolong lebih muda. Sebelum Islam dikenal di Nusantara, masyarakat di wilayah ini sudah menganut kepercayaan animisme dan dinamisme (atau yang secara umum disebut 'primitivisme'), kemudian disusul oleh Buddhisme dan Hinduisme. Islamisasi masyarakat Nusantara lebih kurang terjadi antara abad ke-13 hingga abad ke-15 masehi yang dilakukan oleh kaum Muslim dari berbagai latar belakang etnis dan budaya, terutama mereka yang berasal dari wilayah pesisir dari Arabia Selatan hingga memanjang ke Cina Selatan. Proses Islamisasi ini terjadi secara berangsur-angsur dan secara perlahan Islam berintegrasi dengan berbagai budaya yang ada di Nusantara.

Islamisasi yang lebih intensif terjadi pada abad ke-17 dan ke-18, terutama ketika beberapa di antara orang Nusantara yang melaksanakan haji ke Mekkah kemudian memutuskan untuk tinggal di sana selama beberapa tahun dalam rangka mendalami ilmu agama Islam. Beberapa orang di antara mereka ini kemudian kembali ke tanah air dan menjadi penasihat di kerajaan-kerajaan tertentu yang rajanya memeluk Islam. Pada zaman kolonial, Islam sudah menjadi agama resmi beberapa kerajaan di Nusantara, dan pada gilirannya agama ini menjadi identitas perlawanan terhadap penjajah yang diidentifikasi sebagai Kristiani. Selanjutnya, pengaruh gerakan-gerakan Islam di Timur Tengah dan India juga mempengaruhi Islam di negeri ini termasuk

Wahabisme, Syi'isme, Ahmadiyah, pemikiran Salafi, Ikhwani, dan sebagainya.²

Seperi halnya di Nusantara secara umum, nampaknya Islam baru menjadi agama masyarakat Banjar sejak kurang dari lima ratus tahun yang lalu. Islam baru secara resmi diadopsi sebagai agama kerajaan Banjar oleh Sultan Suriansyah (W. 1550) pada abad ke-16. Menurut catatan sejarah, latar belakang konversi Suriansyah ke agama Islam ternyata sangat politis. Konversi itu adalah janji yang harus dipenuhinya kepada Kerajaan Demak yang bersedia membantunya dalam rangka mengalahkan pamannya, Pangeran Tumenggung, yang telah merampas haknya untuk menggantikan ayahnya sebagai putera mahkota. Islamisasi yang bersifat *top down* dan politis ini tentu saja tidak akan dengan serta merta dapat menghapus sistem kepercayaan dan upacara yang telah ada dalam kebudayaan masyarakat.

Karena itu, kita sebaiknya melihat lagi ke belakang bagaimana riwayat perkembangan agama di masyarakat Banjar.

Menurut Alfani Daud, mengingat adanya kesamaan yang besar antara Bahasa Banjar dan Bahasa Melayu, kemungkinan nenek moyang orang Banjar adalah pecahan suku bangsa Melayu yang dalam ribuan tahun yang silam bermigrasi dari Sumatera dan sekitarnya ke kawasan ini. Alfani menduga bahwa suku Dayak Bukit yang kini tinggal di Pegunungan Meratus adalah turunan dari imigran Melayu yang lebih awal, yang terdesak oleh para imigran Melayu yang datang belakangan. Yang terakhir inilah kemudian menjadi kelompok inti dari suku bangsa Banjar.³

Berdasarkan hikayat yang dihimpun oleh J.J. Ras, kerajaan yang pertama muncul di daerah Kalimantan Selatan adalah kerajaan Tanjungpura yang berpusat di Tanjung dan didirikan oleh para

² Martin van Bruinessen, "Global and Local in Indonesian Islam" *Southeast Asian Studies* Vol. 37 No. 2 (September, 1999), h. 158-75.

³ Alfani Daud, *Islam dan Masyarakat Banjar: Deskripsi dan Analisa Kebudayaan Banjar* (Jakarta: Grafindo Persada, 1997), h. 1-4. Hawkins berteori bahwa etnisitas Banjar tidak setua sejarah manusia Kalimantan Selatan itu sendiri, melainkan identitas yang mulai berkembang sejak tahun 1930-an dan mengkristal sejak berdirinya Indonesia sebagai negara bangsa. Dia berargumen bahwa orang-orang yang kini disebut suku Banjar mulanya cenderung mengidentifikasi diri dengan daerah asalnya, misalnya 'urang Barabai', 'urang Amuntai', 'urang Kandangan' dan sebagainya, sama halnya dengan orang Jawa yang lebih suka menyebut diri sebagai 'wong solo', 'wong lumajang', 'wong tengger' dan sebagainya. Lihat Mary Hawkins, "Becoming Banjar: Identity and Ethnicity in South Kalimantan Indonesia" *The Asia Pacific Journal of Anthropology* Vol.1 No.1 (2000), h. 24-36. Meskipun argumen Hawkins tentang pembentukan identitas etnis ini mengandung kebenaran, tetapi unsur penting yang membuat 'urang Amuntai' dan 'urang-urang' dari daerah lain di Kalimantan Selatan bisa merasa sama adalah bahwa mereka secara umum memiliki bahasa yang sama, artinya mereka dapat saling memahami bahasa satu sama lain (meskipun dengan aksen yang berbeda). Hal ini berbeda dengan 'bahasa Dayak' yang umumnya tidak di mengerti oleh orang Banjar.

imigran Melayu Sriwijaya yang beragama Budha. Pada abad ke-13, kaum imigran dari Jawa mendirikan kerajaan Negara Dipa di Amuntai dan menganut agama Hindu.⁴ Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa sebelum Islam dijadikan agama resmi kerajaan Banjar, masyarakat di daerah ini telah mengenal Budhisme dan Hinduisme, di samping kepercayaan primitif seperti animisme, dinamisme, dan shamanisme.

Islamisasi di kerajaan Banjar nampaknya baru menjadi lebih intensif setelah Syekh Arsyad al-Banjari (1712-1810) yang setelah mengaji ilmu agama di Mekkah, pulang ke daerah ini dan menjadi penasihat Sultan Tamjidillah I (1745-1778). Selain mengawinkan al-Banjari dengan seorang kerabat dekatnya, Sultan Tamjidillah I juga memberinya sebidang tanah (yang kemudian dikenal dengan kampung 'Dalam Pagar' di Martapura) untuk dijadikan tempat tinggal syekh dan tempat di mana ia dapat mengajarkan ilmu-ilmu agama kepada masyarakat setempat. Syekh Arsyad terus menjadi penasihat kerajaan di masa kekuasaan putera Tamjidillah I, yaitu Sultan Tahmidillah (1761-1801). Dalam karyanya yang terkenal di bidang ilmu fiqh yang

berjudul *Sabilal Muhtadin*, Syekh Arsyad secara eksplisit menyebutkan nama Sultan Tahmidillah dalam kitab tersebut.⁵ Ini menunjukkan bahwa betapa Syekh menghormati dan 'memuja' Sultan.

Syekh Arsyad nampaknya melakukan strategi ganda dalam melakukan Islamisasi di daerah ini, yaitu melalui proses pengajaran langsung di masyarakat dan melalui kekuasaan raja. Tidak berlebihan jika dikatakan bahwa melalui pengajaran agama yang dilakukannya dan pengaruhnya terhadap Sultan, Syekh Arsyad berhasil mendakwahkan Islam secara lebih intensif.

Pertanyaan yang muncul adalah: Apakah Syekh Arsyad melakukan konfrontasi, sekurang-kurangnya di tingkat wacana, terhadap kepercayaan dan upacara keagamaan pra-Islam yang masih ada di masyarakat saat itu? Pertanyaan ini nampaknya dapat dijawab secara positif dengan merujuk kepada karya Syekh Arsyad berjudul *Tuhfat al-Raghibin* yang nampaknya juga didedikasikan kepada Sultan Tahmidillah.⁶ Risalah ini memfokuskan pembahasannya pada masalah aqidah Islam atau yang lebih dikenal dengan ilmu tauhid. Yang nampak unik dari karya ini adalah bahwa berbeda dari

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

⁵ Arsyad al-Banjari, *Sabilal Muhtadin Lit Tafaqquh fi Amrid Din* Juz 1 (Jakarta: Maktabah Nur al-Tsaqafah al-Islamiyyah, tth), h. 4. Patut dicatat bahwa judul kitab ini (*Sabilal Muhtadin*) kemudian dijadikan nama Masjid Raya Kalimantan Selatan di Banjarmasin.

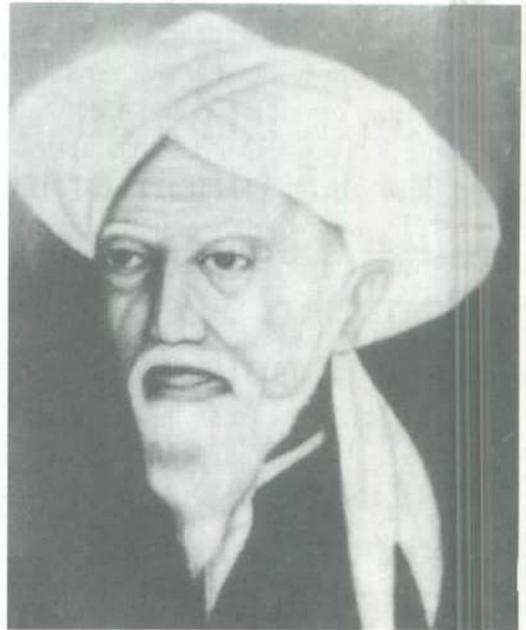
⁶ Dalam pengantar buku ini, Arsyad mengatakan: "Meminta daripadaku seorang laki-laki yang tiada boleh akan daku menyalahi dia daripada setengah segala orang besar pada masa ini barang diterangkan Allah taala kiranya akan hatiku dan hatinya dengan cahaya tauhid dan ma'rifat." Lihat Arsyad al-Banjari, *Tuhfatur Raghibin fi Bayani Haqiqatil Mu'minin wa Ma Yufsiduhu min Riddatil Murtaddin*, (Banjarmasin: Toko Buku Murni, 1983), h. 5.

kitab-kitab tauhid yang dikenal luas di masyarakat, risalah ini sama sekali tidak membahas apa yang dikenal di kalangan pesantren dengan 'sifat dua puluh', melainkan masalah yang agak berbeda. Pembahasan dalam risalah ini dibagi kepada tiga bagian: *pertama* membahas hakikat iman, *kedua* membahas hal-hal yang merusak iman, dan *ketiga* membahas masalah taubat. Struktur pembahasan ini nampaknya memang sengaja dibuat berurutan: setelah mengenal hakikat iman dan mengetahui hal-hal yang merusak iman, maka bagi orang yang melakukan atau mempercayai sesuatu yang merusak iman dianjurkan kepadanya untuk bertaubat.

Dengan merujuk kepada pandangan Asy'ariyah dan Maturidiyah, yaitu otoritas utama dalam aliran Ahlus Sunah wal Jama'ah di bidang aqidah, Syekh Arsyad menegaskan bahwa hakikat iman adalah membenaran dengan hati (*tashdiq bil qalb*) terhadap Nabi Muhammad Saw mengenai hal-hal yang diketahui darinya sebagai ajaran agama. Dua unsur lainnya dari pada iman, yaitu penuturan dengan lidah (*iqrar bil lisan*) dan pelaksanaan dengan perbuatan (*'amal bil arkan*), bukanlah hakikat iman. Penuturan dengan lidah, kata Arsyad, hanyalah syarat bagi berlakunya hukum Islam atas seseorang, sedangkan pelaksanaan dalam perbuatan hanyalah syarat bagi kesempurnaan iman.

Jika kita mengingat bahwa Arsyad adalah orang istana, maka pilihan atas pandangan 'minimalis' Ahlus Sunnah ini nampak sejalan dengan kepentingan kerajaan untuk merangkul semua pihak. Selain itu, prinsip moderasi juga ditekannya ketika ia menjelaskan bahwa "jalan Ahlus Sunnah wal Jama'ah itu antara madzhab Jabariyah dan Qadariyah, dan madzhab *tasybih* dan *ta'thil* dan antara madzhab *Khariji* dan *Rafidhi*."⁷

Namun prinsip iman yang minimalis dan aqidah yang moderat di atas tidak menghilangkan sikap kritis Syekh Arsyad terhadap kepercayaan dan praktik upacara keagamaan tertentu yang ada di masyarakat. Melalui diskusi yang cukup panjang,



www.taufik79.wordpress.com

⁷Al-Banjari, *Tuhfatur Raghhibin*, h. 17.

Arsyad memberikan tanggapannya terhadap dua praktik upacara yang dianggapnya bertentangan dengan Islam, yaitu *mambu-ang pasilih* dan *manyanggar*. Menurut Abu Daudi, yang dimaksud dengan 'mambu-ang pasilih' ialah "membuang pakaian yang pernah kita pakai dengan tujuan membuang sial", sedangkan 'manyanggar' ialah "memberikan sajen kepada leluhur."⁸

Arsyad menyebutkan dua praktik upacara di atas dalam kaitannya dengan pembahasan mengenai bid'ah yang dapat merusak iman. Bid'ah menurut Arsyad adalah "mengadakan dan memperbaharui suatu pekerjaan yang tiada dari pada Agama Nabi Saw, sama ada pekerjaan itu i'tikad atau perbuatan. Maka pekerjaan yang diadakan itu jika tiada memberi maslahat pada agama, maka yaitu adakalanya haram, adakalanya makruh dan adakalanya mubah. Dan jika ia memberi maslahat pada agama, yaitu adakalanya wajib dan adakalanya sunnat."⁹ Bagi Arsyad, *mambu-ang pasilih* dan *manyanggar* tergolong bid'ah yang haram karena: *pertama* tergolong *tabdzir*, yakni membuang-buang harta; *kedua*, merupakan tindakan mengikuti langkah setan, yakni dengan menyajikan berbagai makanan dan sajen lainnya kepada setan; dan *ketiga*, dan paling berbahaya ialah syirik kepada Allah.

Dalam hal ini, menarik untuk disimak bagaimana Arsyad dengan cukup rinci

menjelaskan konsekuensi yang ditimbulkan oleh dua praktik upacara itu bagi iman seseorang berdasarkan pandangan batin pelaku terhadap upacara tersebut:

Jika di'itiqadkannya bahwa tiada sembuh yang sakit daripada penyakit atau tertolak daripada bahaya melainkan dengan *manyanggar* atau *berbuang pasilih*, maka jika ditilik dan di'itiqadkannya yang demikian itu memberi bekas dengan tabiatnya maka orang itu menjadi kafir dengan tiada bersalahan sekalian ulama karena tiada baginya tauhid dalam af'al Allah. Dan jika tiada di'itiqadkannya yang demikian itu memberi bekas dengan tabi'atnya, hanya di'itiqadkannya akan dia memberi bekas dengan quwwah yang dijadikan Allah dalamnya, maka orang itu jadi bid'ah fasiq tiada bersalahan sekalian ulama, dan pada kafirnya, bersalahan mereka itu. Kata ulama Ma Wara'an-Nahr (Transoxiana) orang itu jadi kafir jua. Dan jika tiada di'itiqadkannya yang demikian memberi bekas dengan tabiatnya, dan tiada memberi bekas dengan quwwah yang dijadikan Allah dalamnya, hanya di'itiqadkannya bahwasanya yang memberi bekas pada menyembuhkan dan menolakkan bahaya itu Allah Taala jua dengan diadatkan-Nya apabila dikerjakan sanggar atau pasilih itu maka dijadikan Allah sembuh daripada penyakit dan ditolakkan-Nya segala bahaya pada ketika itu, katanya adalah qiyas dan banding yang demikian itu seperti api dan makanan tiada memberi bekas ia dengan tabiatnya pada menhanguskan dan mengenyangi, dan tiada memberikan bekas ia dengan quwwah yang dijadikan Allah Taala dalamnya, hanya yang memberi bekas pada menhanguskan dan mengenyangi itu Allah Taala jua...maka orang yang berii'tiqad demikian itu tiada menjadi kafir

⁸ Lihat Abu Daudi, *Transliterasi Kitab Tuhfatur Raghabin* (Martapura: YAPIDA, 2000), h. 70.

⁹ Al-Banjari, *Tuhfatur Raghabin*, h. 34-35.

dengan mujarrad i'tiqad itu, hanya menjadi bid'ah jua, tetapi jadi kafir ia jika dihalalkannya pekerjaan sanggar dan pasilih dengan i'tiqad yang demikian itu, dengan tiada khilaf segala ulama. Adapun qiyas dan banding yang tersebut itu tiada sah akan jadi menghalalkan i'tiqad yang tersebut itu sebab berlain-lainan dari karena api dan makanan itu sebenarnya ia daripada segala sebab yang beradat dengan tiada syak dan tiada khilaf. Adapun pekerjaan sanggar dan pasilih itu maka yaitu sekali-kali tiada ia daripada segala sebab yang beradat dan jika ditaqdirkan berlaku padanya kelakuan seperti kelakuan sebab yang beradat, maka yaitu semata-mata perdaya setan jua.¹⁰

Uraian Arsyad mengenai hubungan sebab-akibat (kausalitas) di atas dengan menekankan bahwa eksistensi sebab tidak secara efektif mewujudkan akibat, dan bahwa hubungan sebab-akibat bukanlah suatu kepastian, tetapi kebiasaan (adat), jelas sekali menunjukkan bahwa ia menilai upacara membuang pasilih dan manyanggar dari sudut pandang teologi Asy'ariyah. Tetapi, meskipun Arsyad menekankan bahwa hubungan sebab-akibat hanyalah kebiasaan bukan kepastian, dia tetap mengkritik orang yang mencoba menganalogikan antara upacara-upacara itu serta tujuan-tujuan yang ingin dicapai para pelakunya dengan hubungan sebab-akibat dalam hukum alam seperti api yang hanguskan dan makanan yang mengenyangkan. Jadi, secara umum dapat dikatakan bahwa bagi Arsyad, kedua upacara itu harus ditolak demi kemurnian aqidah.

Penolakan Arsyad semakin jelas ketika ia membantah alasan-alasan yang dibuat oleh para pelaku upacara membuang pasilih dan manyanggar. Para pelaku mengatakan bahwa mereka tidak mengikuti kehendak setan atau memberi sesajen kepada setan, melainkan kepada 'orang ghaib' yang di antaranya adalah leluhur dari raja-raja. Makanan-makanan yang beraneka warna itu diberikan sebagai penghormatan kepada orang-orang ghaib tersebut agar mereka mau menolong para pelaku ketika dalam kesusahan. Para pelaku juga mengatakan bahwa upacara manyanggar itu didasarkan kepada cerita para orang tua secara turun-temurun, di samping pula bahwa leluhur itu memintakan sesajen dengan berbicara melalui seorang medium yang dirasukinya.

Arsyad dengan tegas menolak alasan-alasan tersebut dengan mengatakan bahwa semua itu hanyalah prasangka yang tidak bisa dijadikan dalil dalam masalah agama. Bagi Arsyad, makhluk yang merasuki seorang medium dan berbicara kepada orang yang hadir bukanlah orang ghaib, tetapi setan. Menurut hadis, kata Arsyad, ada dua makhluk yang bisa mempengaruhi manusia, yaitu malaikat untuk kebaikan dan setan untuk keburukan. Karena pengaruh yang ditimbulkan melalui medium itu jelas-jelas buruk, maka ia adalah setan.

Selain itu di antara para pelaku ada yang berdalih bahwa sesejen itu mereka

¹⁰ Al-Banjari, *Tuhfatur Raghabin*, h. 39-40.

berikan sama dengan memberikan makanan kepada anjing saja. Hal ini dibantah oleh Arsyad karena makanan yang disajikan itu adalah berwarna-warni dan indah, sedangkan makanan yang diberikan kepada anjing biasanya makanan sisa. Alasan ini, kata Arsyad, tak dapat menampik kenyataan bahwa upacara tersebut adalah tabdzir (membuang-buang harta) yang hukumnya haram.¹¹

Tidak ada laporan yang dapat dijadikan rujukan sejauh mana sikap negatif Arsyad terhadap upacara manyanggar dan mambuang pasilih di atas dapat mengikis upacara-upacara itu di masyarakat. Dalam penelitian yang dilakukan Alfani Daud di tahun 1980an, jadi sekitar dua abad kemudian, ia menemukan bahwa upacara seperti manyanggar sudah banyak ditinggalkan orang, terutama apabila upacara tersebut dilakukan oleh orang kebanyakan (awam). Upacara manyanggar di *pandulangan* (tempat penambangan intan) dan upacara *bapalas padang* (yaitu upacara bersaji agar makhluk-makhluk halus dengan berbagai tokohnya dapat membantu dan tidak mengganggu kegiatan bersawah) sudah jarang dilakukan orang. Sedangkan upacara-upacara yang terkait dengan kepentingan legitimasi kaum

bangsawan Banjar seperti *aruh tahun* (pesta tahunan) atau yang kemudian menjadi *aruh mulud* (pesta maulid) sebagian masih bertahan di masyarakat.¹²

Meskipun kita tidak mempunyai bukti yang kuat untuk menilai efektifitas dari serangan Arsyad terhadap upacara-upacara itu, kita dapat melihat pengaruh pandangan teologis Arsyad terhadap Sultan Banjar berikutnya. Dalam Pasal 1 Undang-Undang Sultan Adam yang diluncurkan pada tahun 1835, dengan jelas disebutkan aqidah Ahlus Sunnah sebagai 'ideologi' kerajaan:

Adapun perkara jang pertama kuseruhkan sekalian rakjatku laki-laki dan bini-bini¹³ berichtiqad ahlal-Sonnat Waldjamaat dan djangan ada soorang berichtiqad dengan ichtiqad ahlalbidat; maka siapa jang terdengar orang jang berichtiqad lain daripada ichtiqad ahlal-sonnat wal djamaat kuseruh bapadah¹⁴ kapada hakimnja dan hakim itu memeriksanya; lamun banar¹⁵ salah ichtiqadnja marika itu kuseruhkan hakim itu menobatkan dan mengajari ichtiqad jang betul; lamun anggan inja¹⁶ daripada tobat bepadah hakim itu kajah diaku.¹⁷

Dari kutipan di atas jelas bahwa penegasan akan aqidah Ahlus Sunnah

¹¹ Al-Banjari, *Tuhfatur Raghabin*, h. 40-3.

¹² Daud, *Islam dan Masyarakat Banjar*, h. 513-514.

¹³ 'bini-bini' = perempuan

¹⁴ 'bapadah' = memberitahu

¹⁵ 'lamun banar' = jika benar

¹⁶ 'lamun anggan inya' = jika dia enggan

¹⁷ 'kayah diaku' = kepadaku. Teks ini dikutip dari Amir Hasan Bondan, *Suluh Sejarah Kalimantan* (Bandjarmasin: Fadjar, 1953), h. 151.

dan penyebutan aqidah ahli bid'ah serta tuntutan kepada yang terakhir untuk bertaubat mengingatkan kita kepada kitab *Tuhfatur Raghabin* karya Arsyad yang menjelaskan hakikat iman, hal-hal yang merusak iman, dan keharusan taubat bagi yang telah melakukan atau mempercayai hal-hal yang merusak imannya.

Di sisi lain, mungkin karena watak aqidah Ahlus Sunnah yang cenderung kompromis, dan mungkin pula karena Syekh Arsyad adalah orang dalam istana, kita tidak menemukan suatu rumusan aqidah yang bercorak perlawanan terhadap kekuasaan yang zalim. Lebih-lebih, beberapa Sultan Banjar di kemudian hari, termasuk Sultan Adam, adalah para raja yang sudah takluk di bawah kendali kekuasaan Belanda.

Namun ketika terjadi krisis politik di istana di awal paruh kedua abad ke-19, Islam mulai tampil sebagai kekuatan ideologi perlawanan. Hal ini terutama nampak dalam gerakan para pendukung Pangeran Hidayatullah dan Pangeran Antasari yang memberontak melawan Tamjidillah yang didukung oleh Belanda. Perang melawan Belanda kemudian dideklarasikan sebagai *jihad fi sabilillah*, lebih-lebih setelah Belanda dengan resmi menghapuskan kesultanan Banjar pada 11 Juni 1860. Melalui suatu kegiatan *beratib beramal* (beridzikir dan membaca wirid-

wirid) yang dikembangkan berdasarkan tarekat tertentu (Naqsyabandiyah?), semangat jihad ini dipompakan oleh para ulama kepada para pengikut mereka. Namun perlu dicatat di sini bahwa salah satu sebab mengapa Islam menjadi sumber kekuatan bagi perlawanan ini adalah karena adanya bacaan-bacaan dan jimat-jimat yang dipercayai dapat membuat orang kebal dan memiliki kekuatan supra natural lainnya.¹⁸ Dengan kata lain, kalau dalam upacara bersaji orang mengharapkan kekuatan supranatural dari para leluhur yang ghaib, maka melalui ajaran para ulama dan haji-haji, para pemberontak ini mengharapkan kekuatan supranatural pula, namun melalui jimat-jimat dan bacaan.

Respon Teologis Terhadap Upacara Keagamaan

Tak syak lagi bahwa dalam perang revolusi kemerdekaan, Islam tetap memainkan peranan penting dalam menggelorakan semangat perjuangan rakyat. Para ulama aktif terlibat dalam perjuangan mempertahankan kemerdekaan. Di sisi lain, corak paham keislaman di daerah Banjar ini mulai dipengaruhi oleh gerakan-gerakan Islam yang lahir di pulau Jawa, terutama Muhammadiyah yang didirikan di Yogyakarta tahun 1912 dan Nahdlatul Ulama (NU) yang didirikan tahun 1926.

¹⁸ Helius Sjamsuddin, *Pegustian dan Temenggung: Akar Sosial, Politik, Etnik dan Dinasti Perlawanan di Kalimantan Selatan dan Tengah 1859-1906* (Jakarta: Balai Pustaka, 2001) Bab 4 dan 5. Buku yang mulanya merupakan disertasi di Monash University tahun 1989 ini merupakan kajian terbaik dari literatur yang ada mengenai 'Sejarah Perang Banjar'.

Pertentangan teologis antara para pengikut dua organisasi ini mulai merembes pula ke daerah Kalimantan Selatan. Beberapa praktik keagamaan yang sudah berakar dalam budaya masyarakat seperti tahlilan untuk orang mati, pembacaan talqin, haulan dan sebagainya, diserang oleh orang-orang Muhammadiyah atau Kaum Muda sebagai bid'ah atau bahkan syirik, terutama praktik-praktik yang dianggap sebagai pemujaaan atau minta berkah pada orang yang dianggap suci, sementara kalangan NU atau Kaum Tua mencoba mempertahankan semua itu. Di daerah tertentu di Kalimantan Selatan, konflik Kaum Muda versus Kaum Tua ini bahkan sampai berujung pada bentrokan fisik.

Konflik NU-Muhammadiyah di Kalimantan Selatan yang sangat menonjol barangkali yang terjadi di daerah Hulu Sungai Utara, tepatnya di Alabio. Achmad Fedyani Saifuddin, antropolog Universitas Indonesia asal Alabio dan dibesarkan di keluarga Muhammadiyah ini mencatat bahwa pada awal tahun 1930-an pernah terjadi perebutan Masjid Pandulangan di Alabio antara orang-orang NU dan Muhammadiyah. Bentrokan itu sempat dileraikan oleh pihak keamanan pemerintah kolonial. Bentrokan ini kemudian mendorong kalangan Muhammadiyah membangun masjid sendiri di kampung Teluk Batung. Yang lebih seru lagi, pada zaman revolusi, pada



www.kerajaanbanjar.wordpress.com

tahun 1946 seorang tokoh Muhammadiyah mati dibunuh tentara Belanda, dan desas-desus beredar bahwa orang NU-lah yang melaporkan aktifitas perjuangan tokoh Muhammadiyah tersebut kepada Belanda. Tiga tahun kemudian (1949), seorang tokoh NU diculik orang tak dikenal dan dibunuh. Isu beredar bahwa orang-orang Muhammadiyah melakukan balas dendam atas peristiwa 1946.¹⁹ Idham Chalid, tokoh NU asal Banjar ini, juga menceritakan pengalamannya di tahun 1930-an mengenai konflik antara Kaum Tua dan Kaum Muda di daerah Amuntai

¹⁹ Achmad Fedyani Saifuddin, *Konflik dan Integrasi, Perbedaan Faham dalam Agama Islam* (Jakarta: Rajawali Pers, 1986), 55-57.

dan Negara.²⁰ Dengan demikian, apa yang terjadi di tempat-tempat lain di Nusantara, khususnya di Jawa dan Sumatera seperti yang dicatat oleh Deliar Noer, juga terjadi di masyarakat Banjar.²¹

Di atas telah disinggung bahwa Arsyad menyerang upacara tradisional seperti manyanggar sebagai bid'ah yang dapat membawa kepada dosa syirik. Standar yang digunakan Arsyad dalam memvonis bid'ah dan syirik itu adalah aqidah Sunni versi Asy'ariyah. Kalau kita mengamati apa yang berkembang di masyarakat, barangkali salah satu dampak dari serangan itu, langsung atau tidak langsung, adalah penetrasi unsur-unsur Islam dalam berbagai upacara tersebut. Penetrasi unsur-unsur Islam ini secara positif bisa dilihat sebagai suatu upaya 'mengislamkan' tradisi yang bukan berasal dari Islam, namun secara negatif dapat pula dilihat sebagai upaya menjustifikasi sesuatu yang bukan Islam dengan warna Islam. Pertentangan antara NU dan Muhammadiyah nampaknya terletak pada perbedaan sudut pandang ini: orang-orang NU melihat beberapa praktik upacara keagamaan itu telah diislamkan, sementara orang-orang Muhammadiyah justru melihat bahwa aqidah Islam telah tercemar oleh upacara-upacara itu.

Terlepas dari perbedaan sudut pandang di atas, nampaknya baik ulama Kaum

Tua ataupun Kaum Muda tetap memiliki pandangan yang sama bahwa upacara tradisional dalam bentuknya yang asli adalah bertentangan dengan aqidah Islam. Beberapa penelitian yang dilakukan para dosen IAIN Antasari menunjukkan akan hal ini. Pada tahun 1995, Tim Peneliti Fakultas Dakwah mengadakan penelitian tentang upacara Pesta Laut atau yang dikenal dengan 'Mappanre Tasi' di Pagatan. Ketika mereka menanyakan pendapat para ulama di daerah tersebut, baik yang dari Kaum Muda atau Kaum Tua, mayoritas mengatakan bahwa Mappanre Tasi bertentangan dengan Islam dan dapat membawa kepada syirik. Hanya ada seorang tokoh agama dari Kaum Tua yang menilai positif upacara tersebut, namun dengan alasan bahwa upacara itu sudah disesuaikan dengan Islam.²²

Sekitar sepuluh tahun sebelumnya, yakni tahun 1985, Tim Peneliti Fakultas Ushuluddin melaporkan bahwa kaum Muslim di Amuntai dan Martapura, dua kota yang dikenal sebagai gudangnya ulama tradisional di Kalimantan Selatan, ternyata masih banyak yang melaksanakan upacara-upacara tradisional seperti 'tapung tawar', mandi hamil dan pengan-tin serta percaya terhadap berbagai tabu. Namun Tim Peneliti juga menemukan bahwa kebanyakan dari para pelaku

²⁰ Lihat Arief Mudatsir Mandan (ed.), *Napak Tilas Pengabdian Idham Chalid* (Jakarta: Pustaka Indonesia Satu, 2008), h. 65; 69.

²¹ Lihat Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942* (Jakarta: LP3ES, 1980).

²² Tim Peneliti Fak. Dakwah, *Pandangan Ulama Terhadap Pesta Laut (Mappanre Tasi) di Kecamatan Kusan Hilir Kabupaten Kotabaru* (Banjarmasin: Balai Penelitian IAIN Antasari, 1996).

upacara itu sudah tidak percaya lagi kepada kepercayaan yang ada di balik upacara-upacara tersebut. Mereka melakukannya hanya sekadar melestarikan tradisi yang sudah diwarisi secara turun temurun. Di sisi lain, Tim Peneliti menemukan bahwa ada kepercayaan yang masih kuat pengaruhnya di masyarakat, yaitu pantangan atau larangan terhadap wanita hamil. Tim Peneliti juga menilai bahwa berbagai kepercayaan dan upacara itu dapat bertahan karena beberapa sebab, di antaranya adalah pertama, corak kehidupan masyarakat yang masih tradisional; kedua, upacara-upacara itu banyak mengalami perubahan karena dimasuki unsur-unsur Islam; dan ketiga, para tokoh agama jarang sekali secara langsung mengancam upacara-upacara itu.²³

Kalau di atas telah disinggung bagaimana sikap para ulama terhadap upacara-upacara dan kepercayaan populer di masyarakat, maka di sini muncul pertanyaan: Bagaimana sikap para akademisi IAIN Antasari sendiri? Pada tahun 1961, di Amuntai didirikan Fakultas Ushuluddin, sebuah fakultas yang memberikan perhatian besar pada kajian-kajian di bidang aqidah Islam. Pada tahun 1978, Fakultas Ushuluddin di Amuntai ini dipindahkan ke Banjarmasin untuk bergabung dengan fakultas-fakultas lain di bawah IAIN Antasari. Perlu dicatat bahwa kebanyakan dosen Fakultas Ushuluddin,

khususnya setelah pindah ke Banjarmasin, adalah alumni IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta dan/atau IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Maka tak mengherankan kalau berbagai pemikiran yang berkembang di dua IAIN itu kemudian menyebar di IAIN Antasari.

Untuk menjawab pertanyaan mengenai respon akademisi IAIN di atas, di sini saya membatasi diri pada pandangan dua dosen Fakultas Ushuluddin, yang kebetulan keduanya sudah almarhum. Yang pertama adalah pandangan Alfani Daud, seorang yang meneliti secara mendalam budaya keagamaan masyarakat Banjar, dan mendapatkan doktor dari IAIN Syarif Hidayatullah. Selain deskripsi yang sangat detail dan kadang terasa bosan untuk terus dibaca, Alfani dalam bukunya *Islam dan Masyarakat Banjar* juga memberikan ulasan mengenai 'keislaman' budaya Banjar. Menurut Alfani, pada proses masuknya Islam dalam masyarakat Banjar, "kebudayaan Banjar telah memberikan bingkai dan Islam telah terintegrasikan ke dalamnya."²⁴ Dengan analisis Durkheimian yang cukup kental, Alfani menegaskan bahwa banyak dari upacara-upacara tradisional sebenarnya adalah suatu praktik yang berfungsi merekatkan solidaritas kelompok di antara komunitas orang Banjar yang disebut *bubuhan*, teristimewa kalangan bangsawan atau *bubuhan raja-raja*. Setelah masuknya Islam ke daerah

²³ Tim Peneliti Fak. Ushuluddin, *Islam di Kalimantan Selatan (Studi Tentang Corak Keagamaan Umat Islam)* (Banjarmasin: IAIN Antasari, 1985).

²⁴ Daud, *Islam dan Masyarakat Banjar*, h. 541.

ini, secara perlahan unsur-unsur Islam masuk ke dalam upacara tersebut atau bahkan mengikisnya habis. Pembauran Islam dengan budaya lokal tersebut bagi Alfani memang dapat saja dinilai sebagai 'pencemaran' atas kemurnian Islam. Tetapi Alfani kemudian mengatakan: "Sebenarnya hal yang sama telah terjadi di mana-mana, sehingga bila kita harus mempersoalkan hal-hal kecil demikian tersebut, kita khawatir bahwa jumlah umat Islam di dunia amat sedikit dibandingkan dengan angka yang selama ini kita ketahui."²⁵

Sebagai seorang ilmuwan sosial, Alfani nampaknya mencoba memberikan apresiasi terhadap keberagamaan masyarakat, dan tidak mau dengan serta merta menuduh mereka keluar dari Islam. Dalam kesempatan lain, Alfani nampaknya memberikan penilaian positif terhadap kenyataan terjadinya Islamisasi dalam upacara mandi-mandi di masyarakat Banjar. Adanya *Banyu Yasin* dan *Banyu Burdah* (air yang dibacakan atasnya Surah Yasin dan Syair Burdah) serta doa dalam upacara 'mandi-mandi' adalah bukti nyata masuknya unsur Islam dalam upacara tersebut. Bagi orang Banjar, kata Alfani, tidaklah ada salahnya jika suatu upacara dilaksanakan karena "siapa tahu apa yang dikawatirkan itu benar-benar terjadi." Jika orang Banjar minta *banyu pilingsur* (air yang dibacakan doa tertentu agar dapat

melancarkan persalinan) untuk wanita yang akan melahirkan atau minta *banyu tawar* (air yang dibacakan doa) kepada ulama demi kesembuhan dari suatu penyakit, bukan berarti bahwa mereka mengabaikan dokter. Bagi mereka, 'sebab' bagi kemudahan melahirkan atau kesembuhan dari penyakit hanya Allah yang tahu, dan minta *banyu* hanyalah salah satu usaha dari menemukan 'sebab' tersebut.²⁶ Komentar Alfani ini jelas sejalan dengan pandangan Asy'ariyah tentang hukum kausalitas sebagai kebiasaan bukan kepastian, yang memang dianut oleh masyarakat Banjar.

Kontras dengan pandangan Alfani Daud, seorang ahli perbandingan agama dari Fakultas Ushuluddin dan alumni IAIN Sunan Kalijaga bernama Noordiansyah, telah memberikan penilaian yang sangat kritis terhadap praktik dan kepercayaan keagamaan tertentu di masyarakat. Dalam sebuah ceramah yang dilontarkannya pada Dies Natalis IAIN Antasari tahun 1981, Noordiansyah menyerang apa yang disebutnya dengan 'sinkretisme'. Term ini, menurutnya, berarti suatu usaha mendamaikan atau mengharmoniskan berbagai doktrin atau praktik yang berbeda atau bertentangan. Bagi Noordiansyah, konsep sinkretisme ini berguna untuk memahami "gejala-gejala dalam masyarakat di mana orang cenderung ke arah atau cenderung terlibat dalam suatu kegiatan, perbuatan,

²⁵ Daud, *Islam dan Masyarakat Banjar*, h. 546.

²⁶ Alfani Daud, "Islamisasi Upacara Mandi-Mandi di Kalangan Masyarakat Banjar" *Religika* Vol. 1 No.1 (Juni 2000), h. 69-92.

pemikiran yang di dalamnya terdapat...dua prinsip atau cara yang berlawanan yang menyangkut ajaran agama yang dianutnya, yaitu Islam."²⁷

Ada dua macam sinkretisme yang diserang Noordiansyah. *Pertama*, sinkretisme dalam bidang tasawuf. Menurutnya, tasawuf yang benar adalah ajaran Islam yang menekankan etika, sedangkan tasawuf di masyarakat yang dianggapnya sinkretik adalah berupa pemujaan terhadap orang yang dianggap suci baik sudah meninggal dunia ataupun yang masih hidup. Kecenderungan masyarakat untuk mencari bacaan-bacaan dan wirid tertentu agar murah rezeki, dapat jodoh atau agar anak yang nakal menjadi baik, bagi

Noordiansyah, adalah imbas dari tasawuf yang sinkretik. Menurutnya, apabila seseorang dapat melayani permintaan masyarakat tersebut dan terbukti manjur, maka dia akan 'dikeramatkan' atau bahkan 'diwalikan'. Sinkretisme yang *kedua* adalah sinkretisme dalam tradisi, yakni upacara-upacara keagamaan yang berpangkal dari zaman pra-Islam. Noordiansyah menilai ada tiga hal prinsipil dalam sinkretisme tradisi, yaitu:

- (1) Pengakuan secara tidak nyata kepada adanya beberapa otoritas yang menentukan suasana kehidupan kini dan akan datang.
- (2) Pengakuan itu mendasari cara



www.buntetpesantren.org

²⁷ Noordiansyah, *Sinkretisme* (Banjarmasin: Fak.Ushuluddin IAIN Antasari, 1982), h. 3.

kerja yang tidak memerlukan landasan hukum sebab akibat yang lazim dalam dunia empiris.

(3) Legitimasi cara kerja dan perbuatan yang sebenarnya bertentangan dengan Islam dengan pembacaan Al-Qur'an (Yasin dsb.), shalawat atas Nabi, dengan doa selamat untuk menimbulkan kesan bahwa cara-cara atau perbuatan itu telah dapat dibenarkan menurut agama yang dianut, yaitu Islam.²⁸

Bagi Noordiansyah, baik sinkretisme tasawuf ataupun sinkretisme tradisi, kedua-duanya harus ditolak. Ini karena sinkretisme cenderung kepada tindakan yang irasional yaitu mencoba mencapai tujuan-tujuan yang bersifat material dengan melalui tindakan ritual. 'Teknologi magis' ini, demikian ia menyebutnya, tidak akan membawa kepada kemajuan karena cenderung mengabaikan hukum kausalitas dan bersifat reaktif, yakni sekadar reaksi atas kesulitan yang tengah dihadapi ketimbang upaya kreatif untuk menuju masa depan yang lebih baik. Selain itu, sinkretisme seringkali berdasarkan pada rasa nostalgia kepada kultur masa silam, yang meskipun wajar, adalah suatu pandangan ke belakang yang juga tidak menunjang kemajuan.

Akar dari tumbuh suburnya sinkretisme, menurut Noordiansyah, cukup kompleks. Salah satu penyebabnya adalah pengajaran ilmu tawhid (baca: sifat dua puluh) dengan pendekatan logika yang sulit dipahami masyarakat. Demikian pula pengajaran ilmu tasawuf di masyarakat cenderung kepada nalar spekulatif ketimbang pada penghayatan etis. Keadaan ini kemudian diperparah oleh taraf pendidikan masyarakat yang rendah dan kondisi ekonomi yang buruk. Terlepas dari sebab-sebab ini, bagi Noordiansyah, "keislaman yang sinkretis, sedikit atau banyak, sengaja atau tidak disengaja, tetap mengurangi kejernihan Islam itu sendiri, dan... hal itu akan menyebabkan Agama Islam tak dapat berfungsi sesuai dengan hakikatnya yaitu petunjuk dan rahmat bagi semua manusia."²⁹

Terlepas dari adanya kritik dan perlawanan dari para ulama dan akademisi, upacara-upacara tradisional dan kepercayaan yang melatarbelakanginya masih tetap hidup di masyarakat hingga kini.³⁰ Tumpukan laporan skripsi mahasiswa jurusan Perbandingan Agama di Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari menunjukkan bahwa berbagai kepercayaan dan upacara semacam itu tetap eksis

²⁸ Noordiansyah, *Sinkretisme*, h. 20.

²⁹ Noordiansyah, *Sinkretisme*, h. 30-34.

³⁰ Hal ini tentu saja bukan ciri khas masyarakat Banjar, melainkan suatu fenomena yang hampir dapat dikatakan universal. Karena itu di kalangan pengamat asing juga terjadi perdebatan mengenai bagaimana menempatkan Islam dalam pembaurannya dengan budaya lokal. Diskusi menarik soal ini dapat dibaca dalam William R. Roff, "Islam Obscured? Some Reflections on Studies of Islam and Society in Southeast Asia" *Archipel* Vol. 29 (1985), h. 7-34.

sampai di abad ke-21 ini. Menurut Talal Asad, seorang antropolog terkemuka saat ini, sebuah tradisi sebenarnya tidak pernah ada yang terlepas dari masa lalu, masa kini dan masa mendatang. Tradisi selalu hidup dalam ruang dan waktu para pelakunya. Karena itu, untuk menilai mengapa sebuah tradisi tetap eksis, maka orang harus melihat bagaimana relasi-relasi kuasa (*power relations*) di masyarakat berperan dalam mempertahankan dan mengembangkan sebuah tradisi.³¹ Dengan ungkapan lain, kenyataan bahwa sebagian dari tradisi itu tetap eksis dan sebagian lagi telah ditinggalkan menunjukkan bahwa otoritas yang mendukung dan yang melawan masih sama-sama mempengaruhi hidup masyarakat. Di sini kita misalnya bisa mengajukan pertanyaan: Mana yang lebih didengar suaranya oleh masyarakat, kiai tamatan pesantren atau akademisi di IAIN? Apakah para ulama tradisional akan mau menyerang 'pengkeramatan' atau bahkan 'pengkultusan' atas tokoh tertentu sementara mereka sendiri punya kepentingan dengan kultus itu?

Pencarian Wacana Teologis Baru

Tentu saja masalah upacara-upacara tradisional dan kepercayaan-kepercayaan yang melatarbelakanginya bukanlah satu-satunya masalah teologis yang muncul

dalam masyarakat kita. Ketika kita mendiskusikan pandangan Noordiansyah di atas, kita dapat melihat suatu kecenderungan lain dalam pemikirannya, yaitu mengaitkan ilmu tauhid dengan kemajuan masyarakat. Ide tentang kemajuan (*the idea of progress*) memang sempat menggoda para pemikir Muslim, terutama di masa Orde Baru. Pada saat itu pemerintah menggalakkan apa yang disebut dengan 'pembangunan' atau yang juga lazim disebut 'modernisasi'. Maka dalam kondisi sosial politik semacam itu lahirlah pemikiran teologis yang mencoba menjustifikasi perlunya keterlibatan umat dalam pembangunan. Wacana teologi Islam mulai menekankan pentingnya kepastian hukum sebab-akibat demi perkembangan sains dan teknologi, dan juga menegaskan adanya kebebasan kehendak manusia demi terwujudnya etos kerja yang menunjang pembangunan. Pemikiran teologi rasional Harun Nasution adalah contoh gamblang dari kecenderungan ini.³²

Pemikiran teologis semacam ini juga mempengaruhi sebagian akademisi di IAIN Antasari (seperti Noordiansyah di atas). Tetapi di luar kampus, yakni di masyarakat luas, wacana teologis nampaknya masih berputar-putar di sekitar isu-isu lama. Dalam penelitian Martin van Bruinessen mengenai kitab-kitab tauhid yang dipakai di pesantren-pesantren di

³¹ Talal Asad, *The Idea of an Anthropology of Islam* (Washington: CCAS, Georgetown University, 1986).

³² Lihat Harun Nasution, *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran* (Bandung: Mizan, 1995). Untuk kritik terhadap asumsi teologi Harun, lihat Masdar F. Mas'udi, "Antara Sunnatullah dan Sunnatussultan: Catatan Buat Prof. Dr. Harun Nasution" *Harian Pelita* (23 Juli 1992).

Indonesia, termasuk Kalimantan Selatan, nampak jelas bahwa rumusan sifat dua puluh yang dikemukakan oleh teolog Asy'ariyah, Abdullah Muhammad Ibn Yusuf al-Sanusi (W.1490) dengan berbagai syarah-nya masih sangat dominan.³³ Demikian pula penelitian Rahmadi, yang melengkapi berbagai kekurangan data yang dikemukakan Martin, masih menunjukkan dominannya kitab-kitab Asy'ariyah dengan rumusan sifat dua puluh, termasuk karya-karya ulama lokal yang ditulis dengan huruf Arab Melayu. Mengingat tokoh-tokoh agama di masyarakat masih didominasi oleh alumni pesantren, maka tidak heran kalau wacana aqidah Islam di masyarakat boleh dikata tidak banyak mengalami perubahan berarti.³⁴ Jadi ada kesenjangan antara wacana yang berkembang di kampus dan apa yang tersebar di masyarakat. Sebenarnya banyak sarjana IAIN yang alumni pesantren, tetapi kebanyakan orang yang menonjol di antara mereka tidak lagi kembali ke pesantren, melainkan menjadi akademisi di IAIN atau birokrat di Departemen Agama. Jika pun mereka menjadi penceramah agama, kebanyakan hanya di perkotaan, dan cenderung disukai kalangan menengah atas, bukan di pedesaan dan kalangan bawah.

Sementara itu, sebagian dari mahasiswa yang mulai kritis kepada pemerintah bahkan lebih tertarik kepada wacana 'teologi pembebasan', yaitu pemikiran teologis yang sangat menekankan pentingnya keadilan sosial. Wacana ini lebih menarik bagi para aktifis mahasiswa karena pembangunan yang dilakukan pemerintah sering berujung pada ketidakadilan dan pelebaran jurang pemisah antara yang kaya dan yang miskin. Buku-buku 'teologi pembebasan' atau 'Islam kiri' yang diterbitkan Lembaga Kajian Islam dan Sosial (LKIS) Yogyakarta di awal 1990-an merupakan sumber rujukan utama para aktifis mahasiswa tersebut, khususnya di kalangan aktifis Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII). Namun, lagi-lagi wacana teologis semacam ini pun juga tidak berkembang di luar kampus.

Sementara itu, krisis yang ditimbulkan oleh pembangunan mendorong para pemikir Muslim untuk mencari materi alternatif dalam pengajaran teologi yang sesuai dengan kebutuhan masyarakat. Dalam hal ini, seorang dosen Fakultas Ushuludin, alumni program doktor IAIN Jakarta dan mantan Ketua Tanfidziyah PWNU Kalimantan Selatan, Zurkani Jahja (alm), melihat akan keniscayaan

³³ Martin van Brunessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat* (Bandung: Mizan, 1995), 155-58.

³⁴ Memang dalam temuan penelitiannya, Rahmadi mencatat terdapat tiga pesantren modernis yang menggunakan kitab-kitab tawhid aliran Salafiyah seperti karangan Ibn Taimiyah dan Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhab, tetapi secara keseluruhan mereka tetap minoritas. Lihat Rahmadi, "Khazanah Kitab Kuning Pondok Pesantren di Kalimantan Selatan" *Khazanah* Vol. 6 No. 1 (2007), h. 74-76.

pengajaran teologi Islam yang menyentuh dua aspek vital keagamaan, yaitu aspek keruhanian dan aspek etika. Inilah yang kemudian mendorongnya untuk menulis serangkaian kolom di Tabloid lokal *Serambi Ummah* mengenai Asmaul Husna. Dengan materi Asmaul Husna, Zurkani berharap dapat menawarkan dimensi keruhanian dan akhlaq dari ilmu tauhid.³⁵ Namun, sejauh pengamatan saya, upaya Zurkani Jahja ini masih jauh dari populer di masyarakat Banjar. Ini sekali lagi menunjukkan bahwa nampaknya terjadi *gap* antara akademisi IAIN, ulama tradisional dan massa rakyat.

Setelah jatuhnya rezim Order Baru tahun 1998, Indonesia sekali lagi mengalami perubahan sistem sosial politik yang signifikan. Demokratisasi politik telah merambah ke dalam kehidupan masyarakat Indonesia seluruhnya. Berbeda dengan zaman Orde Baru, sekarang kebebasan berpendapat dan berkumpul semakin terbuka lebar. Kini suara-suara Islam garis keras yang dulu dibungkam oleh pemerintah bukan hanya kedengaran nyaring bahkan pula menunjukkan aksi-aksi di lapangan yang cukup aktif. Sekarang problem perbedaan nampaknya bukan terutama perbedaan antar-agama,

melainkan perbedaan intra kaum Muslim sendiri. Jadi, selain persoalan relasi antara Islam dan budaya lokal, Islam dan modernisasi atau Islam dan kebutuhan spiritual-moral manusia, kini kita nampaknya dihadapkan kepada pertanyaan teologis yang cukup tua tetapi sekarang semakin terasa mendesak untuk dijawab: bagaimana secara teologis kita menyikapi perbedaan paham keagamaan di antara kaum Muslim sendiri? Bagaimana kiranya perbedaan dapat dikelola secara damai dan berkeadilan? Pertanyaan-pertanyaan ini terasa penting bukan hanya di tingkat nasional melainkan juga di tingkat lokal. Adanya demokratisasi politik daerah melalui Pemilihan Kepala Daerah (Pilkada) secara langsung, mau tidak mau menggiring ke arah mobilisasi massa, dan salah satu konsekuensi hal ini adalah kemungkinan menajamnya perbedaan-perbedaan yang telah ada di masyarakat. Di sisi lain, bagi rakyat kebanyakan, masalah utama yang mereka hadapi nampaknya masih saja kesulitan ekonomi. Demokrasi politik sepertinya tidak atau belum menghasilkan perbaikan kesejahteraan hidup buat mereka. Lantas, apakah sebenarnya kita sekarang justeru perlu mempopulerkan teologi pembebasan? ❁

³⁵ Lihat M. Zurkani Jahja, *Asmaul Husna* 2 jilid (Banjarmasin: Grafika Wangi Kalimantan, 2000). Lihat juga pengantar saya untuk buku ini yang mengulas pemikiran teologis Zurkani Jahja, h.iii-viii.

ISLAM PRIANGAN: Pergulatan Identitas dan Politik Kekuasaan



Amin Mudzakkir

Lahir di Tasikmalaya, 27 Juli 1983. Menyelesaikan program S-1 (cum laude) pada Jurusan Sejarah Fakultas Ilmu Budaya UGM (2005). Selain itu, ia sempat belajar sebentar di Pondok Pesantren Bustanul Ulum Tasikmalaya dan Pondok Pesantren Al-Munawwir Krapyak Yogyakarta. Semasa mahasiswa, ia pernah aktif di Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII) dan Kelompok Studi Sejarah (KSS) UGM. Sekarang, ia bekerja sebagai peneliti pada Pusat Penelitian Sumberdaya Regional (PSDR) LIPI, Jakarta

transisi politik Indonesia pasca jatuhnya rezim otoritarian Orde Baru. Akar-akar kemunculannya mempunyai genealogi pada wacana dan aksi serupa di masa lalu. Paling tidak, menurut Martin van Bruinessen, ada dua preseden yang menjadi akar dari fenomena itu, yaitu gerakan DI/TII dan Partai Masyumi. Dua preseden ini, bersama dengan pengaruh-pengaruh jaringan transnasional Islam kontemporer, telah mengilhami banyak kaum Muslim Indonesia untuk kembali merevitalisasi identitas politik mereka di ruang publik.¹ Di beberapa 'kota kecil' di bagian timur Indonesia, gerakan-gerakan Islam radikal diyakini ikut terlibat dalam berbagai 'perang' komunal yang mengiringi jatuhnya salah satu rezim otoriter terlama dalam sejarah politik abad ke-20.² Meskipun tidak menyebabkan disintegrasi nasional dalam skala besar sebagaimana terjadi di negara-negara Balkan eks-komunis, perang komunal di kota-kota kecil Indonesia itu memunculkan sejumlah pertanyaan penting tentang peran dan relasi agama dalam kehidupan publik, khususnya dalam bidang politik.

Sementara itu, di tempat lain, banyak

Pendahuluan

Kemunculan gerakan-gerakan Islam radikal di Indonesia pasca Orde Baru tentu tidak lahir begitu saja atau sekadar respon terhadap situasi

¹ Martin van Bruinessen, "Genealogies of Islamic Radicalism in post-Soeharto Indonesia", *South East Asia Research*, vol. 10, no. 2

² Gerry van Klinken, *Perang Kota Kecil: Kekerasan Komunal dan Demokratisasi di Indonesia* (Jakarta: KITLV dan YOI, 2007)

gerakan Islam yang mengambil bentuk strategi perjuangan lebih lunak. Bagi yang mengusung ide dan semangat Islam politik, kesempatan yang diberikan struktur politik Indonesia pasca Orde Baru memberi ruang kepada mereka untuk mengimplementasikan apa yang mereka imajinasikan sebagai bentuk ideal politik Islam. Di masa lalu, bentuk ideal itu adalah negara Islam, tetapi sekarang bentuk ideal itu mengalami transformasi menjadi apa yang sering disebut sebagai 'perda syariat' (peraturan daerah syariat). Fenomena yang disebut terakhir marak terjadi di beberapa kota dan kabupaten di Jawa Barat dan beberapa provinsi lain yang, menariknya, mempunyai kaitan dengan preseden yang disebut van Bruinessen di atas. Dari sini terlihat bahwa gerakan-gerakan Islam menempuh beragam jalan untuk mengekspresikan dirinya. Keragaman itu muncul sebagai bentuk respon terhadap situasi zaman yang berubah.

Tulisan ini adalah sebuah studi sejarah politik yang hendak melihat variasi dan transformasi ekspresi politik kaum Muslim di Priangan. Istilah 'Islam Priangan' yang dipakai dalam tulisan ini tidak mengacu pada pengertian kultural sebagaimana sering digunakan para antropolog, melainkan lebih pada pengertian politik, yakni tentang bagaimana relasi antara keyakinan religius dan kepentingan politik saling berkelindan membentuk ekspresi kaum Muslim di Priangan dalam berbagai situasi zaman yang berbeda. Dibuka dengan sebuah pengantar tentang bagaimana kuasa pengetahuan kolonial

mengonstruksi gerakan-gerakan Islam di Priangan pada awal abad ke-20, tulisan ini akan membahas bagaimana politik identitas Islam dikontestasikan selama masa Orde Baru dan apa pengaruh yang ditimbulkannya pada perubahan-perubahan yang terjadi setelah jatuhnya kekuasaan Soeharto sebagai penopang utama rezim otoritarian itu. Bagian akhir tulisan ini akan melihat bagaimana Islam sebagai sebuah identitas politik dimainkan oleh kaum elit Muslim dalam pertaruhan politik lokal di Cianjur dan Tasikmalaya. Meski kedua daerah ini tidak bisa mewakili Priangan karena masing-masing kota dan kabupaten di Priangan mempunyai karakteristik dan pengalaman historis yang khas, paling tidak cerita dari kedua daerah itu bisa memberi gambaran singkat tentang bagaimana variasi dan transformasi gerakan-gerakan Islam bekerja dalam realitas Priangan pasca Orde Baru.

Sebelum masuk ke inti diskusi, perlu kiranya mengklarifikasi istilah 'Priangan' yang disebut dalam tulisan ini. Dalam perbincangan sehari-hari, istilah 'Priangan' sering dipertukarkan dengan 'Jawa Barat'. Ini tentu saja tidak tepat karena Priangan adalah nama salah satu daerah bekas keresidenan di Jawa Barat yang dibentuk pada 1815 berdasarkan sebuah keputusan pada masa pemerintahan Raffles. Pusat pemerintahan pertamanya terletak di Cianjur, tetapi sejak 1864 pindah ke Bandung. Wilayah yang tercakup ke dalam teritori administratifnya mengalami perubahan. Pada pertengahan abad ke-19, Priangan terdiri dari lima