

POLEMIK PEMAKNAAN *KASIDAH BURDAH* AL-BUṢĪRY: KAJIAN ESTETIKA NEGATIF

Oleh: Fadlil Munawwar Manshur

Universitas Gadjah Mada
Jl. Humaniora No. 1, Bulaksumur, Yogyakarta 55281
e-mail: fadlildsugm@gmail.com

Abstract

Kasidah Burdah is the work of al-Buṣīry, an Arab Egyptian writer, which was created in the 13th century AD. It contains poems of praise to the Prophet. Its birth has made poems of praise to the Prophet grow rapidly in the Arab-Islamic world of literature. This Arabic literary work has a major impact on the development of Sufi literature. This research on *Kasidah Burdah* uses negative aesthetic theory developed by Hans Robert Jauss. This theory considers that a literary work cannot be separated from the history of its creation and speech. This theory also states that a literary work can only be said to achieve beauty when it is negated. It means that it is able to get out of the initial reality of its reference. The material object of this study is the Arabic text of al-Buṣīry's *Kasidah Burdah*, and its translation in Indonesian. The formal object is the polemic of the interpretation of some verses in *Kasidah Burdah* concerning the position of the Prophet as a creature, love, *maulid* of the Prophet, intercession, and *tawassul*. The method used in this study is defamiliarization method. This method works based on the assumption that readers must change their way of reading a literary work. They cannot read similarly to what the previous readers did. Readers should not be fixated on the previous readings, but they have to produce new meanings which may not be the same as the primary ones.

Kasidah Burdah adalah karya al-Buṣīry, seorang penulis Arab Mesir yang diciptakan pada abad ke-13 Masehi. *Kasidah* ini berisi puisi pujian kepada Nabi. Kemunculan

Kasidah Burdah ini membuat puisi pujian kepada Nabi berkembang pesat dalam dunia sastra Arab-Islam. Karya sastra Arab ini telah memberikan pengaruh besar terhadap perkembangan sastra tasawuf. Penelitian tentang *Kasidah Burdah* ini menggunakan teori estetika negatif yang dikembangkan oleh Hans Robert Jauss. Teori ini memandang bahwa karya sastra tidak bisa terlepas dari proses sejarah penciptaannya dan sambutannya. Teori ini juga menyatakan bahwa sebuah karya sastra baru dapat dikatakan mencapai keindahan bila ia dinegasikan. Artinya, ia mampu keluar dari realitas awal yang menjadi rujukannya. Objek material penelitian ini adalah naskah Arab *Kasidah Burdah* al-Būṣīry beserta terjemahannya dalam bahasa Indonesia. Adapun objek formalnya adalah polemik pemaknaan terhadap sejumlah bait dalam *Kasidah Burdah* yang berbicara tentang kemakhlukan Nabi, cinta, maulid Nabi, syafaat, dan *tawassul*. Metode analisis yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode defamiliarisasi. Metode ini bekerja berdasarkan pada asumsi bahwa pembaca mesti mengubah cara membacanya terhadap suatu karya sastra. Pembaca tidak mungkin membacanya sama dengan karya yang ada sebelumnya. Pembaca tidak boleh terpaku pada hasil pembacaan sebelumnya, tetapi ia harus menghasilkan makna-makna baru yang kemungkinan tidak sama dengan makna primernya.

Kata kunci: *Kasidah Burdah*; estetika negatif; metode defamiliarisasi.

A. PENDAHULUAN

Kasidah Burdah adalah karya seorang penulis yang bergelar seniman dan ilmuwan, bernama al-Būṣīry, yang berisi ajaran-ajaran tasawuf. *Kasidah Burdah* adalah puisi pujian kepada Nabi yang menurut ilmu sastra Arab dimasukkan ke dalam jenis *madḥ al-naby*, sedangkan dalam sastra Persia dan Urdu dikenal sebagai sastra *na'tiyah*. Dalam tradisi sastra Arab, puisi *madḥ al-naby* mula-mula ditulis oleh Ḥassan bin Šābit, Ka'ab bin Mālik, Abdullāh bin Rawāhah, dan Ka'ab bin Zuhayr (Sidogiri.Com, 2004; Brockelmann, 1937:67-68).

Pada abad ke-16 Masehi muncul seorang penyair *madḥ al-naby* yang bernama Tsa'laby yang juga seorang kritikus sastra. Akan tetapi, kemunculan *Kasidah Burdah* al-Būṣīry dalam bahasa Persia, sebagaimana kemunculan karya Majdūd al-Dīn Sanā'iy, jenis sastra *madḥ al-naby* mencapai fase baru, yaitu tahapan sufistik karena karya-karya yang muncul bernafaskan tasawuf. Kemunculan al-Būṣīry dan Majdūd al-Dīn Sanā'iy ini membuat puisi *madḥ al-naby* berkembang pesat dalam dunia sastra Islam. Khusus karya al-Būṣīry dengan *Kasidah Burdah*-nya telah memberikan pengaruh besar terhadap kemunculan berbagai bentuk kesenian Islam (Sidogiri.Com, 2004). Para penyair sufi Arab yang mencipta puisi-puisi sufi, yang betema *madḥ al-naby*, selain al-Būṣīry adalah Ibn al-Fārid, Ibn al-Araby, Ibn al-'Ārif, an-Nablisy, Ibrāhīm ad-Dasūky, dan Muchammad al-Bakry (Ḥassan, 2003:374).

Kasidah Burdah, sebagai karya sastra Arab masa lampau yang mendapat sambutan besar dari masyarakat sastra di dunia dari abad ke abad, adalah hasil sebuah peradaban yang tinggi. Kemunculan *Kasidah Burdah* pada masanya, yaitu masa kekuasaan Dinasti Mamlūk, dipandang memiliki sejarah yang unik karena budaya Arab pada masa itu, setelah mengalami kemajuan besar pada masa sebelumnya, kemudian pada separuh kekuasaan Dinasti Mamlūk, karya-karya sastra Arab mengalami kemunduran secara kualitatif. Kemunculan *Kasidah Burdah* pada masa kemunduran ini dipandang sebagai secercah cahaya yang menyinari umat manusia yang hidup di tengah kegelapan.

Dalam tulisan ini tidak dibahas bentuk sambutan masyarakat pembaca di dunia terhadap *Kasidah Burdah* dari zaman ke zaman; dan tidak dibahas pula sejarah kemunculan karya sastra Arab ini pada abad ke-13 Masehi, tetapi pembahasannya hanya dibatasi pada aspek estetika negatifnya saja, yaitu sambutan pembaca terhadap pemahaman *Kasidah Burdah* yang sudah mapan. Kemapanan yang dimaksud adalah penafsiran pembaca terhadap teks *Kasidah Burdah* masih menggunakan bahasa familier, yaitu bahasa sehari-hari yang

bersifat denotatif, sementara dalam perspektif estetika negatif, pembacaan isi kandungan naskah kasidah ini menggunakan bahasa defamiliar, yaitu bahasa yang bukan sehari-hari yang bersifat konotatif. Dari kondisi inilah timbul polemik di antara para pembaca teks *Kasidah Burdah*. Yang dimaksud dengan polemik adalah perbantahan dengan tulisan (Poerwadarminta, 2007:904) di antara orang-orang yang berbeda pandangan dan pendirian tentang suatu masalah. Polemik dalam penelitian ini adalah perbantahan antara kaum tekstualis dengan kaum kontekstualis tentang isu-isu sastra tasawuf yang terkandung dalam *Kasidah Burdah*.

Berdasarkan latar belakang masalah tersebut, dapat dirumuskan lima permasalahan, yaitu (i) mengapa muncul dua bait kontroversial dalam teks *Kasidah Burdah* yang berisi tentang fungsi kemakhlukan Nabi Muhammad saw (selanjutnya disingkat Nabi) yang seolah-olah “menggeser” otoritas *ke-Khaliqan* Allah swt. seperti tertulis pada bait ke-152 dan bait ke-154, (ii) mengapa ekspresi cinta kepada Nabi begitu penting dalam kehidupan, (iii) bagaimana masyarakat memandang pentingnya pembacaan teks *Kasidah Burdah* pada acara Maulid Nabi, (iv) mengapa dalam *Kasidah Burdah* muncul bait mengenai syafaat (pertolongan khusus) Nabi kepada umatnya, dan v) bagaimana ajaran dalam *Kasidah Burdah* mengajarkan cara *tawassul* kepada Allah.

Metode defamiliarisasi digunakan untuk mencari segala permasalahan di atas. Metode ini bekerja berdasarkan pada asumsi tentang bagaimana keadaan dalam suatu karya menyebabkan pembaca mesti mengubah cara membacanya. Pembaca tidak mungkin membacanya sama dengan karya yang ada sebelumnya (Junus, 1985:94). Dalam hal ini, pembaca sebagai penafsir teks (Luxemburg dan Weststeijn, 1989:15) tidak boleh terpaku pada hasil pembacaan sebelumnya, tetapi ia dapat menghasilkan makna-makna baru yang kemungkinan tidak sama dengan makna primernya, yaitu makna pada tahap permulaan yang disebut makna tradisional. Pemunculan makna-makna baru

tidak berarti harus meniadakan makna-makna tradisional, tetapi sifatnya mengoreksi atau menyempurnakan.

B. SEKILAS TENTANG ESTETIKA NEGATIF

Teori estetika negatif yang dikemukakan oleh Hans Robert Jauss, pada hakikatnya, merupakan adopsi dari teori negativitas yang diperkenalkan oleh Adorno, salah seorang penganut Madzhab Frankfurt. Tentang hal ini, Adorno mengatakan bahwa seni (sastra) tidak dapat secara sederhana mencerminkan sistem kemasyarakatan, tetapi berlaku di antara realitas tersebut. Seni (sastra) adalah pengetahuan negatif dunia nyata (Selden, 1991:33). Teori estetika negatif menganggap bahwa karya sastra atau karya seni sebagai objek yang tidak nyata (*irreal object*) yang dari sudut pandang estetik, realitas mesti dinegasikan jika ia ingin diubah menjadi citraan-citraan (*images*). Melalui teori ini juga ingin dicipta sebuah “dunia” dengan cara mentransendensikan tradisi dan mengubah tata dunia, serta norma-norma sosial yang ada. Teori negativitas memandang bahwa karya sastra tidak bisa lepas dari proses sejarah penciptaannya (*production*) dan sambutannya (*reception*). Teori ini juga menyatakan bahwa sebuah karya sastra baru dapat dikatakan mencapai keindahan bila ia dinegasikan yang mampu keluar dari realitas awal yang menjadi rujukannya. Artinya, karya sastra itu dimaknai baru secara berbeda dari makna tradisionalnya. Teori ini juga mendefinisikan karya sastra dari sudut pandang kesejarahannya, di samping struktur dan kejadian yang melatarbelakanginya.

Konsep utama teori estetika negatif meliputi lima elemen, yaitu : (i) penciptaan dan perubahan dunia baru melalui tradisi yang ditransendenkan, (ii) pengungkapan norma-norma sosial, (iii) sejarah penciptaan teks sastra, (iv) struktur teksnya, dan (v) sambutan pembaca terhadap suatu teks. Sudah tentu dalam penelitian ini tidak semua elemen itu dibahas, tetapi dibatasi pada dua elemen saja, yaitu penciptaan dan perubahan dunia baru melalui tradisi yang ditransendenkan dan sambutan pembaca

terhadap suatu teks. Untuk konteks penelitian ini, bagaimana penciptaan *Kasidah Burdah* yang mengundang pemaknaan secara tradisional, dan bagaimana ia mengubah makna tradisional menjadi makna yang berbeda (disebut makna negatif). Selain itu, bagaimana pembaca *Kasidah Burdah* yang berbeda-beda itu memaknainya sesuai dengan sudut pandang masing-masing.

Dalam konteks penggunaan teori estetika negatif, objek material penelitian ini adalah naskah Arab *Kasidah Burdah* al-Būṣīry yang terdiri atas 160 bait beserta terjemahannya dalam bahasa Indonesia karya Darman Fauzy Z (1975) dan karya Abu Farid Ibnu Umar (1982). Adapun objek formalnya adalah polemik pemaknaan terhadap sejumlah bait kontroversial yang terdapat dalam *Kasidah Burdah* yang berbicara tentang kemakhlukan, cinta, maulid Nabi, syafaat, dan *tawassul*. Jadi, dalam konteks penelitian dengan objek formal seperti tersebut, maka teori estetika negatif dapat diterapkan pada sisi penyambut lain (di samping penyambut positif) yang ingin mengubah pola pemikiran yang sudah mapan dan norma-normal sosial yang sudah mengkristal terhadap *Kasidah Burdah*. Sebagai karya sastra, *Kasidah Burdah*, tidak terlepas dari kaidah kesastraan yang bersifat universal, yang menyatakan bahwa kesusastraan bukanlah kebenaran-kebenaran yang abadi, tetapi selalu terbuka pada definisi-definisi yang baru (Selden, 1991:18) atau makna-makna baru yang dicipta oleh para penafsirnya. Makna-makna baru inilah yang disebut penegasian terhadap karya sastra.

Dengan kata lain, karya sastra tidak bersifat monosemi dengan satu sumber pemaknaan yang otoriter yang selamanya mesti benar. Dalam perspektif resepsi sastra, bahwa karya sastra bersifat polisemi, maka pembaca diberi kebebasan untuk memberikan maknanya sendiri kepada suatu teks, meskipun kebebasan itu sebenarnya tidak pernah sempurna, selalu ada unsur-unsur yang membatasinya (Junus, 1985:104). Demikian juga pemaknaan *Kasidah Burdah* oleh para pembaca dari zaman ke zaman tidak selalu dalam posisi benar selama-lamanya, tetapi ia terbuka terhadap makna-makna baru yang diproduksi oleh

mereka sesuai dengan roh zamannya (*Zeitgeist*). *Zeitgeist* dalam konteks ini adalah pernyataan eksplisit bahwa setiap “abad” mempunyai rohnya sendiri, yang dapat disimpulkan dari usaha orang-orang yang hidup saat itu (Poespoprodjo, 1987:181). *Zeitgeist* dapat diartikan juga sebagai suatu keadaan yang berkaitan dengan etos budaya dan pengetahuan suatu masyarakat (Ward, 2005:118).

Relevansi *Zeitgeist* dalam penelitian ini adalah bahwa mulai abad ke-13 –ketika lahirnya *Kasidah Burdah*– sampai dengan abad ke-21 ini, banyak pembaca yang mengapresiasi kasidah ini dengan berbagai cara, terutama dengan pembacaan sufistik. Polemik yang terjadi dalam pemaknaan *Kasidah Burdah* tidak lain adalah bagian dari ciri roh zaman yang membesarkan karya sastra Arab ini dalam khazanah intelektual Arab-Islam.

Di samping makna-makna baru dalam pemahaman karya sastra, ada juga yang disebut makna primer, yaitu makna pada pandangan pertama, makna pada pengenalan pertama (Luxemburg dan Weststeijn, 1989:39). Makna-makna primer dalam beberapa bait *Kasidah Burdah* -yang potensial menimbulkan polemik di antara para penafsir sastra Arab - inilah yang menjadi objek formal penelitian. Makna-makna primer ini yang menjadi kajian utama para kaum tekstualis bahwa sejumlah bait *Kasidah Burdah* memuat unsur syirik (penyekutuan terhadap Allah swt.). Penyebutan unsur syirik inilah yang kemudian disebut pemaknaan baru (penegasian) terhadap *Kasidah Burdah*.

C. PEMBAHASAN

Penentuan lima materi polemik dalam *Kasidah Burdah* seperti tersebut di atas didasarkan pada satu anggapan bahwa masalah kemakhlukan Nabi, cinta, peringatan maulid Nabi, syafaat, dan *tawassul* merupakan hal yang populer pada masyarakat Islam di Indonesia. Kelima masalah tersebut –walaupun kontroversial–

dipandang sebagai ajaran agama yang diyakini memiliki *barakah* bagi pelakunya.

Pada pembahasan ini dikemukakan argumentasi-argumentasi yang disampaikan oleh para penafsir teks *Kasidah Burdah* tentang eksistensi makna-makna tradisional dan pemberian makna-makna baru (penegasian) terhadap sejumlah bait kontroversial yang menjadi polemik di antara para pembaca teks kasidah ini.

1. Polemik tentang Kemakhlukan Nabi

Polemik yang pertama dapat dilihat pada konsep *wahdah al-wujūd* dalam dua bait *Kasidah Burdah* yang menjadi pusat perhatian ulama dan ahli-ahli sastra Arab. Dua bait itu adalah bait ke-152 dan ke-154 yang berbunyi :

Bait ke-152 :

يَا أَكْرَمَ الْخَلْقِ مَا لِي مَنْ أَلُوذُ بِهِ ❁ سِوَاكَ عِنْدَ حُلُولِ الْحَادِثِ الْعَمَمِ

“Wahai, makhluk yang mulia tiadalah bagiku tempat berlindung selain engkau di kala bencana besar menimpaku” (www30.brinkster.com, 2004).

Bait ke-154 :

فَإِنَّ مِنْ جُودِكَ الدُّنْيَا وَضَرَّتْهَا ❁ وَمِنْ عُلُومِكَ عِلْمَ اللَّوْحِ وَالْقَلَمِ

“Maka sesungguhnya termasuk sebagian dari pemberianmu (adalah) dunia dan akhirat, dan termasuk sebagian dari ilmumu adalah tentang apa yang tercatat dalam *Lauh al-Mahfūd* dan apa yang tertulis oleh pena Allah” (www30.brinkster.com, 2004).

Proses penegasian terhadap kedua bait *Kasidah Burdah* tersebut didasarkan pada pandangan bahwa pujian al-Būṣīry terhadap Nabi dianggap berlebihan karena ia menempatkan Nabi pada posisi dan tingkatan Allah swt. (www30.brinkster.com, 2004).

Penegasian ini didasarkan pada aspek tekstualitas dan puritanitas yang memandang sebuah teks seperti apa adanya. Artinya, pemaknaannya hanya pada apa yang tertulis dalam teks, pembaca tidak melihat apa yang ada di balik teks, atau pembaca tidak melihat konteksnya. Sementara itu, pemaknaan tradisional terhadap *Kasidah Burdah* didasarkan pada sebuah konteks yang disebut tasawuf. Pemaknaan dalam perspektif tasawuf inilah yang isinya adalah pujian penyair kepada Nabi sebagai ekspresi kecintaannya kepada seorang hamba Allah yang sangat istimewa, yang bernama Muhammad saw.

Untuk memperkuat pandangan tersebut, dalam penelitian ini dipandang perlu untuk diuraikan sekilas tentang konsep *wahdah al-wujūd* yang dipelopori Ibnu Araby, seorang sufi, filosof, dan penyair dari Spanyol Islam (Andalusia) dan konsep *wājib al-wujūd* yang dikembangkan oleh al-Ghazāly. Konsep *wahdah al-wujūd* dan pemikiran Ibnu Araby ini dapat digunakan untuk memahami bait-bait *Kasidah Burdah* yang dipandang kontroversial seperti bait ke-152 dan ke-154.

Ibnu Araby adalah tokoh yang telah menegakkan ajaran tasawufnya berdasarkan renungan filosofis dan perasaan tasawuf sehingga membentuk suatu aliran tasawuf yang baru ialah "*wahdah al-wujūd*" yang oleh Victor Danner (2005:3) disebut "*Oneness of Being*". Kendatipun ajaran *wahdah al-wujūd* ini sudah ada dasar teorinya semenjak dahulu, tetapi Ibnu Araby lah yang dipandang sebagai peletak aliran *wahdah al-wujūd* sampai ke puncaknya. Menurut Abdul 'Alā Afify, tidak ditemui tokoh aliran *wahdah al-wujūd* dalam Islam dalam bentuk yang paling sempurna terkecuali dalam tasawuf Ibnu Araby. Dialah peletak dasar dan pembina hakiki konsepsi *wahdah al-wujūd* sebagai aliran yang sempurna (Sjukur, 1979:65).

Bagian yang terpenting dari ilmu itikad orang sufi adalah mengenai persoalan *wahdah al-wujūd*, yaitu sumber penciptaan yang tunggal tentang kejadian seluruh alam ini. Al-Ghazāly menyebut tentang keyakinan *Pencipta Yang Tunggal* sebagai *wājib*

al-wujūd yang mengandung keyakinan bahwa seluruh alam dengan segala isinya yang ada diciptakan hanya oleh satu Zat Pencipta yang tunggal dalam sifat, hal, dan perbuatannya. Dalam hal ini, hampir tidak ada perbedaan yang mencolok antara konsep *wahdah al-wujūd* dengan keyakinan kebanyakan aliran tauhid di kalangan ahli Sunnah dan ahli filsafat Islam. *Wājib al-wujūd* pada hakikatnya adalah Allah, yang tidak ada sesuatu lagi yang mencipta-Nya. Dialah pangkal segala yang ada, yang tidak ada permulaan dan tidak ada kesudahan-Nya, yang kekal dan abadi, yang lengkap dan tidak ada persamaan-Nya dengan sesuatu yang lain, yang berkuasa berbuat dengan pengetahuan dan kekuasaan-Nya. Dalam perspektif ilmu tasawuf, kemahamutlakan Allah itu disebut oleh Irene Markoff (1995:1) sebagai *spritual intoxication (wujūd)*, sedangkan segala alam di luar Dia, dengan segala rahasia dan keanehannya, dinamakan *mumkin al-wujūd* atau *annihilation (fanā)*. Segala hal yang *fanā* mengalami perubahan; ia diawali dengan permulaan dan diakhiri dengan kesudahan; ia dikuasai dan tunduk hanya kepada Allah sebagai Zat Tunggal, yaitu *wājib al-wujūd* (Atjeh, 1984:128).

Al-Ghazāly mempertegas *wājib al-wujūd* ini, yang dalam segala keadaannya tidak dapat dikuasai atau dipengaruhi oleh sesuatu yang lain daripadanya, baik oleh alam yang kelihatan maupun oleh alam yang tidak kelihatan, bahkan seluruh alam itu bergantung kepada Allah yang menjadi *wājib al-wujūd* itu. Pendapat al-Ghazāly ini tidak berbeda dengan pendapat ahli-ahli filsafat Islam, seperti Ibnu Sīnā yang berkata : "Segala alam yang ada ini mesti ada yang mengadakan, dan zat mengadakan itu boleh bercorak dua tentang keadaannya, pertama wajib atau mesti adanya, kedua harus atau mungkin adanya. Yang mesti adanya itu, yang menjadi pangkal segala yang ada, itulah *wājib al-wujūd*, sedang yang mungkin dalam sejarah perkembangan dan penciptaannya akhirnya bersumber kepada *wājib al-wujūd* itu" (Atjeh, 1984:128).

Dalam konteks pembacaan salawat pada acara Maulid Nabi, penegasian kaum Wahabi terhadap bait ke-152 dan ke-154 pada *Kasidah Burdah* didasarkan pada pandangan bahwa salawat Nabi yang bukan salawat *Ibrāhīmiyyah* dianggap tidak kuat karena pujian pribadi terhadap perjalanan hidup Nabi seperti itu dianggap sebagai *bid'ah* (Bachtiar, 2004:1) atau ajaran baru yang tidak dicontohkan oleh Nabi sendiri. Penegasian semacam inilah yang membuat *Kasidah Burdah* menjadi kaya makna yang pada gilirannya kasidah ini menjadi lebih indah.

Pandangan al-Būṣīry terhadap *Kasidah Burdah* bait ke-152 dan bait ke-154 dipengaruhi oleh pandangan Ibnu Arabi tentang *wahdah al-wujūd*. Dalam perspektif estetika negatif, al-Būṣīry seolah-olah menempatkan Nabi Muhammad dalam posisi *Al-Khāliq*, yaitu Allah swt sebagai *wājib al-wujūd*, padahal posisi Nabi hanya sebagai *mu'mkin al-wujūd*, yaitu yang keberadaannya tidak kekal (*fanā*). Penegasian kelompok Wahabi terhadap *Kasidah Burdah* ini dipelopori oleh Muchammad ibn 'Abdul-Wahhāb (1703-1787) yang ingin memurnikan Islam dari segala pengaruh dan kebiasaan yang bukan Islam (Pijper, 1984:103). Jadi, penegasian yang dilakukan oleh kelompok Wahabi terhadap *Kasidah Burdah* merupakan isyarat dan tanda bahwa ada makna baru terhadap kedua bait tersebut yang perlu diperhatikan oleh para penafsir tradisional.

Kelompok Wahabi sesungguhnya adalah sebuah gerakan pemikiran salafi (*ḥarakah al-fikrah al-salafīyyah*) yang menekankan pandangannya pada pemurnian akidah dari hal-hal baru (*bid'ah*) dan *ḥurafāt* menuju pada tauhid yang sempurna (Ruwaysid, 1978:5,9). Jadi, penegasian kelompok Wahabi terhadap *Kasidah Burdah* al-Būṣīry, khususnya terhadap bait ke-152 dan 154, di satu pihak didasarkan pada pentingnya perspektif tauhid dalam memaknai karya al-Būṣīry ini sebagai makna baru, sedangkan di pihak lain mereka mengirimkan pesan kepada para pembaca *Kasidah Burdah* bahwa siapa pun tidak boleh terjebak dengan makna-makna tradisional.

Polemik tentang bait ke-152 dan ke-154 *Kasidah Burdah* juga dikemukakan oleh Dawūd bin Sulaymān an-Naqsyabandy al-Baghdādy (2004) dalam tulisannya yang berjudul "*Naḥtu Ḥadīd al-Bāṭil wa Barduhu bi Adillah al-Ḥaqq al-Zābati 'an Ṣāhib al-Burdah*". Dalam tulisannya itu, al-Baghdādy mengemukakan pandangan lain tentang maksud kedua bait tersebut. Ia berpendapat bahwa al-Būṣīry memandang Nabi sebagai makhluk yang bisa memberi syafaat kepada umatnya, pada hari kiamat itu, dalam konteks kemakhlukan, bukan dalam konteks penyamaan Nabi dengan *Al-Khāliq*. Bait itu sesungguhnya adalah sebuah doa dari seorang hamba yang hina (al-Būshīry) yang ditujukan kepada Allah swt (al-Baghdādy, 2002:55).

Dalam polemik ini, para ahli sastra tasawuf menegaskan bahwa sebagai hamba pilihan Allah swt, Nabi adalah hamba-Nya yang utama, yang dirahmati-Nya. Dengan demikian, teks *Kasidah Burdah* pada bait ke-152 dan ke-154 tersebut pada hakikatnya ditujukan kepada Allah swt sebagai *wājib al-wujūd*. Adapun Nabi, sebagai *mumkin al-wujūd*, yang disebutkan secara eskplisit oleh al-Būṣīry dimaksudkan sebagai permohonan kepada Nabi agar umatnya nanti pada "Hari Perhitungan" (*Yaum al-Ḥisāb*) mendapatkan pertolongan (syafaat) Allah swt yang diberikan secara khusus kepada Nabi.

Dalam konteks ini, bahasa yang digunakan oleh al-Būṣīry dalam kasidahnya juga adalah bahasa tingkat kedua yang *defamiliar* (yaitu bahasa yang tidak akrab dengan kehidupan sehari-hari), bukan bahasa pada tingkat pertama (*primary modelling system*), yaitu bahasa yang biasa digunakan sehari-hari (bahasa *familiar*). Jadi, dalam sastra terdapat proses *defamiliarisasi* yang dilakukan oleh pengarang dalam mencipta teks-teks sastranya karena karakter bahasa sastra adalah konotatif, sedangkan dalam bahasa sehari-hari digunakan bahasa denotatif. Pemaknaan terhadap *Kasidah Burdah* dengan menggunakan bahasa konotatif telah memproduksi makna tradisional, sedangkan penegasian terhadapnya, dengan menggunakan bahasa denotatif, mampu memproduksi makna baru.

Dengan demikian, polemik bait ke-152 dan bait ke-154 pada *Kasidah Burdah* di kalangan ahli teologi, ahli syariat, dan ahli tasawuf lebih dipandang sebagai sebuah dinamika pemikiran antara kaum tesktualis yang cenderung formal-struktural dengan kaum kontekstualis yang cenderung fungsional-kultural.

2. Polemik tentang Cinta kepada Nabi

Dasar kewajiban manusia mencintai Nabi adalah firman Allah swt dalam Alquran Surah at-Taubah ayat 24 (Q.S.9:24) :

قُلْ إِنْ كَانَ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ وَإِخْوَانُكُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَالٌ
اقتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَاكِينُ تَرْضَوْنَهَا أَحَبَّ إِلَيْكُمْ مِنْ
اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَجِهَادٍ فِي سَبِيلِهِ فَتَرَبَّصُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي
الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ. (التوبة : ٢٤)

“Katakanlah, jika bapak-bapak, anak-anak, saudara-saudara, istri-istri, kaum keluargamu, harta kekayaan yang kamu usahakan, perniagaan yang kamu khawatiri kerugiannya, dan rumah-rumah tempat tinggal yang kamu sukai adalah lebih kamu cintai daripada Allah dan Rasul-Nya dan dari berjihad di jalan-Nya, maka tunggulah sampai Allah mendatangkan keputusan-Nya, dan Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang fasik” (Al-Quran dan Terjemahnya, 1989:281).

Ayat tersebut menggambarkan kewajiban manusia untuk mencintai Nabi setelah mencintai Allah swt. Apabila seorang manusia lebih mencintai bapak, anak-anak, saudara-saudara, istri-istri, kaum kerabat, harta benda, dan rumah-rumah tempat tinggalnya daripada mencintai Allah swt dan Nabi saw, maka orang itu akan mendapat siksa di dunia dan akhirat. Ayat inilah yang menginspirasi al-Buṣīry untuk menyusun bait-bait cintanya kepada Nabi dalam *Kasidah Burdah* yang diciptanya, antara lain pada bait ke-4, ke-5, ke-6, ke-7, dan ke-8 yang diterjemahkan oleh Darman Fauzy Z (1975).

Bait ke-4

أَيْحَسَبُ الصَّبُّ أَنَّ الْحُبَّ مُنَكِّتٌ مَا بَيْنَ مُنَسِّجِمٍ مِنْهُ وَمُضْطَّرِمٍ

“Apakah tak obahnya ba’ si mabuk rindu, karena cintanya tersembunyi tersipu-sipu,

Di antara cinta yang menggejolak di dalam kalbu, dan air mata mengalir deras menyerumu”.

Bait ke-5

لَوْ لَا الْهَوَلَمُ تُرِقُ دَمْعًا عَلَى طَلَلٍ وَلَا أَرِقْتَ لِذِكْرِ الْبَانِ وَالْعَلَمِ

“Kalaulah tidak karena rindu-kepayang, masakan tilam dengan air mata kau basahi,

Matamu tak mau tidur, kajar dan nyalang karena mengenang pohon Ban gunung ‘alami”.

Bait ke-6

فَكَيْفَ تُنْكِرُ حُبًّا بَعْدَ مَا شَهِدْتَ بِهِ عَلَيْكَ عُدُولُ الدَّمْعِ وَالسَّقَمِ

“Maka bagaimana ‘kau mungkiri bisa, akan cinta yang telah disaksikan dengannya,

Disaksikan oleh cucuran air mata, disaksikan oleh sakit yang merana”.

Bait ke-7

وَأَثَبْتَ الْوَجْدُ حَطَىٰ عَبْرَةٍ وَضَيِّ مِثْلَ الْمَهَارِ عَلَىٰ خَدَيْكَ وَالْعَنَمِ

“Karena cinta yang telah mengesan, dua kesan: air mata dan kerinduan

Pada kedua pipimu ba’ mawar kuning wewangian, ba’ mawar merah membakar kemerahan”.

Bait ke-8

نَعْمَ سَرَى طَيْفٌ مِّنْ أَهْوَى فَأَرْقَى  وَالْحُبُّ يَغْتَرِضُ اللَّذَاتِ بِالْأَلَمِ

“Ya, orang yang kau cintai jalan membayang, bahkan menyentak daku membangunkan,

Memang cinta itu selalu menghalang, menghalang antara kelezatan dan kesakitan”.

Cinta al-Būṣīry kepada Nabi diekspresikan, antara lain, melalui lima bait tersebut di atas. Dalam kelima bait itu al-Būṣīry terlihat begitu rindunya ingin bertemu dengan Nabi yang sangat dicintainya. Hatinya terus bergejolak dan air matanya mengalir dengan deras seolah-olah menyeru Nabi (bait ke-4). Al-Būṣīry tidak mau tidur sebelum bertemu dengan Nabi; dia hanya bisa mengenang dan memandang pohon Ban yang biasa dilalui oleh Nabi (bait ke-5). Al-Būṣīry merasa sakit yang cukup parah karena air mata darah terus bercucuran mengenang Nabi (bait ke-6). Air mata al-Būṣīry yang terus bercucuran itu menjadikan kedua pipinya basah, tetapi menghembuskan aroma harum seperti harumnya Nabi (bait ke-7). Cinta al-Būṣīry kepada Nabi yang begitu mendalam ternyata mengajarkan kepadanya tentang kehidupan di dunia yang tidak akan terlepas dari kenikmatan dan kekurangan (bait ke-8). Kisah cinta al-Būṣīry dalam kasidahnya itu menggambarkan bahwa puisi Arab panjang berisi tema-tema tradisional yang bersifat universal seperti cinta seseorang kepada orang yang sangat dihormatinya.

Kasidah Burdah sebagai puisi Arab tradisional sebagian besar berisi cinta kepada Nabi yang kemudian disebut puisi pujian. Keberadaan *Kasidah Burdah* dalam khazanah sastra Arab itu menimbulkan polemik berkepanjangan seiring dengan “gairah cinta” kepada Nabi dari berbagai lapisan masyarakat Arab dan non Arab serta dari berbagai periode zaman (al-Anshāry, t.t.:3).

Akan tetapi, dalam perjalanan sejarah sastra Arab, khususnya yang berkaitan dengan kasidah, isi kandungan

sebagian besar teksnya berbicara tentang ungkapan cinta para penyair kepada Nabi yang dimaknai oleh masyarakat Muslim puritan sebagai cinta yang berlebih-lebihan dan cenderung mempersamakan posisi Nabi dengan posisi Allah swt. Penegasian kelompok puritan ini didasarkan pada objektivitas tekstual yang melihat sebuah teks seperti apa adanya. Artinya, mereka memaknai teks sastra dengan perspektif yang bukan sastra sehingga muncullah makna-makna baru dalam teks tersebut.

Di pihak lain, kelompok kontekstual memberi makna terhadap cinta kepada Nabi akan lebih bermanfaat apabila diungkapkan melalui sarana sastra sehingga orang yang melakukannya akan mendapatkan kebahagiaan dunia dan akhirat. Kelompok ini berargumentasi bahwa mencintai Nabi adalah suatu kewajiban (*al-Warrāq*, t.t.:9) dan perbuatan wajib apabila diabaikan akan mendapat dosa, sedangkan apabila dikerjakan akan mendapatkan pahala. Konsep dosa dan pahala inilah yang membuat masyarakat menjadi bergairah dalam membaca kasidah-kasidah yang berisi salawat, cinta, dan pujian kepada Nabi.

Jadi, ada dua kelompok yang berbeda pendapat yang saling mempertahankan argumentasinya masing-masing yang sama-sama kuat. Akan tetapi, dalam kenyataan masyarakat Islam di Indonesia dan juga di sejumlah negara yang mayoritas berpenduduk Muslim (terutama Mesir), ternyata kelompok masyarakat yang membaca kasidah-kasidah cinta (pujian kepada Nabi) tidak sedikit jumlahnya. Fenomena ini menunjukkan bahwa ada kerinduan yang mendalam di kalangan masyarakat Muslim untuk selalu mengenang perjuangan dan dakwah Nabi, dan berupaya meneladani serta perilakunya yang mulia, baik sebagai Rasul, pemimpin umat, panglima perang maupun sebagai manusia biasa.

3. Polemik tentang Pembacaan Kasidah Burdah pada Acara Maulid Nabi

Peringatan Maulid (hari kelahiran) Nabi di sejumlah negara Islam dan negara yang mayoritas penduduknya Muslim telah mengakar kuat dalam masyarakat, bahkan telah menjadi bagian budaya nasionalnya. Di Indonesia dapat dilihat pada dukungan kuat masyarakat dan pemerintah terhadap perayaan Maulid Nabi yang diselenggarakan hampir oleh setiap organisasi keagamaan dan kemasyarakatan, dan oleh lembaga-lembaga pemerintah.

Pada rangkaian acara Maulid Nabi tersebut biasanya dibacakan teks-teks selawat yang populer di masyarakat yang tertulis dalam naskah, misalnya *al-Barzanjy*, *ad-Dibā'iy*, dan *al-Burdah* (*Kasidah Burdah*). Ketiga naskah selawat ini pada intinya adalah berisi ungkapan cinta, rindu, dan sanjungan penyair kepada Nabi. Pada acara Maulid itu, khususnya di sejumlah besar pesantren, teks selawat *al-Burdah*, misalnya, dibacakan secara bersama-sama oleh kiai dan santri-santrinya dengan model lagu yang berbeda-beda. Pembacaannya ada yang hanya menggunakan suara vokal, tetapi ada juga yang diiringi dengan musik irama padang pasir.

Hal yang menjadi polemik di kalangan kelompok-kelompok Muslim - dalam hal perayaan Maulid ini - adalah terletak pada ungkapan cinta, rindu, sanjungan, dan pujian kepada Nabi yang dimaknai berlebih-lebihan. Di kalangan kelompok pemakna baru, peringatan Maulid Nabi itu dimaknai sebagai "hal baru" dalam agama yang tidak dicontohkan oleh Nabi. Kelompok ini mengakui bahwa kelahiran Nabi adalah hari yang istimewa, tetapi menyikapi keistimewaannya harus dilakukan dengan cara yang lain dari biasanya.

Kelompok pemakna baru memandang keistimewaan Maulid Nabi dengan mengutip Hadis sahih dari Abu Qatādah yang menceritakan bahwa seorang Arab (Baduwy) bertanya kepada Rasulullah saw : "Bagaimana penjelasan Baginda tentang berpuasa pada hari Senin?. Rasulullah saw menjawab : "Ia adalah

hari aku dilahirkan dan hari diturunkan Alquran kepadaku". Hari Maulid Nabi adalah istimewa berdasarkan Hadis tersebut, tetapi tidak terdapat di dalamnya perintah untuk merayakannya. Seandainya masyarakat Muslim setuju dengan istilah "merayakan" Maulid Nabi, maka bentuk perayaannya seharusnya dengan cara berpuasa pada hari Senin secara rutin sebagaimana tersurat dalam Hadis tersebut, bukan dengan cara yang membutuhkan biaya besar yang cenderung boros dan berhura-hura (www.30brinkster.com.2004). Jadi, kelompok pemakna baru menyatakan bahwa merayakan Maulid Nabi seharusnya dengan berpuasa pada hari Senin secara rutin, bukan dengan acara-acara seremonial seperti yang dilakukan secara tradisional oleh masyarakat Muslim.

Adapun kelompok pemakna tradisional memandang perayaan Maulid sebagai bentuk penghormatan dan ungkapan rasa cinta yang mendalam terhadap Nabi, sebagai makhluk utama ciptaan Allah swt, yang berjasa besar terhadap agama dan umat Islam. Perayaan Maulid Nabi, menurut kelompok ini, bukanlah hanya acara seremonial belaka, tetapi merupakan ekspresi umat untuk membahagiakan Nabi dengan membacakan salawat *al-Burdah* pada acara-acara ritual Islam.

4. Polemik tentang Syafaat

Syafaat adalah pertolongan untuk menyampaikan permohonan kepada Allah (KBBI, 1988:877), maksudnya adalah permohonan atau doa dari orang yang berbuat dosa (al-Jurjāny, b.s.:127) kepada Allah agar dosanya diampuni. Syafaat pada hakikatnya adalah doa (Ibnu Taymiyyah, b.s.:7) yang merupakan salah satu inti ajaran Islam. Orang yang sedang berdoa dengan puisi madah Nabi, misalnya, sesungguhnya ia sedang memohon syafaat kepada Allah swt. Demikian juga, ketika al-Būṣīry menyusun puisi pujiannya kepada Nabi, maka sesungguhnya ia sedang memohon syafaat kepada Allah swt.

Konsep syafaat di dalam tiga teks bait *Kasidah Burdah* al-Buṣīry (bait ke-34 – 36) dapat dilihat pada bait-bait berikut ini.

Bait ke-34

مُحَمَّدٌ سَيِّدُ الْكَوْنَيْنِ وَالْتَّقَلَيْنِ ❁ وَالْفَرِيقَيْنِ مِنْ عَرَبٍ وَمِنْ عَجَمٍ

“Muhammad saw. adalah pemimpin termula di dunia dan akhirat, dan pemimpin yang termulia atas manusia dan jin serta golongan Arab dan *ajam* (bukan Arab)” (Umar, 1982:44).

Bait ke-35

نَبِيُّنَا الْأَمْرُ النَّاهِي فَلَا أَحَدٌ ❁ أَبْرَفِي قَوْلٍ لَا مِنْهُ وَلَا نَعَمٍ

“Nabi yang menganjurkan kebaikan-kebaikan dan melarang keburukan-keburukan. Tidak pernah terdapat kekerasan dalam kata-katanya, baik dalam menolak maupun meminta” (Umar, 1982:46).

Bait ke-36

هُوَ الْحَبِيبُ الَّذِي تُرْجَى شَفَاعَتُهُ ❁ لِكُلِّ هَوْلٍ مِنَ الْأَهْوَالِ مُفْتَحِمٍ

“Dialah seorang kekasih yang tercinta yang dapat diharapkan pertolongan dan syafaatnya pada hari kiamat nanti, yaitu pada saat cekaman malapetaka terlihat menakutkan” (Umar, 1982:46).

Dalam perspektif estetika negatif, ketiga bait tersebut diberi makna baru sebagai berikut. Manusia mengakui Nabi sebagai Rasul Allah yang akan memberi syafaat kepada umatnya nanti di akhirat. Nabi adalah pemimpin semua umat tanpa melihat keturunan dan asal usulnya. Oleh karena itu, manusia yang membacakan salawat kepada Nabi, kelak di akhirat akan mendapat syafaat Nabi. Selain itu, manusia seyogianya meneladani Nabi dalam menganjurkan kebaikan-kebaikan dan melarang keburukan-keburukan. Manusia juga harus

menghindarkan diri dari ucapan yang keras dan kasar, baik dalam meminta sesuatu kepada seseorang maupun dalam menolak sesuatu dan seseorang. Di antara syarat mendapat syafaat Nabi kelak di hari kiamat adalah seseorang tidak mengucapkan kata-kata keras dan kasar dalam kehidupan sehari-harinya.

Nabi adalah seorang hamba Allah yang dikasihi-Nya. Bagi manusia yang ingin mendapatkan syafaat Nabi nanti pada hari kiamat, maka ia harus banyak mengucapkan salawat kepada Nabi agar diselamatkan dari malapetaka pada hari yang sangat mencekam dan menakutkan itu. Agar manusia terbebas dari ancaman api neraka dan mendapatkan syafaat, maka Nabi mengatakan dalam Hadisnya bahwa : "Sebaik-baiknya manusia yang mendapatkan syafaatku pada hari kiamat adalah yang mengucapkan kalimat *Lā Ilāha illa Allāhu* (tiada Tuhan selain Allah) (al-Syinwany, t.t.:35).

Pemaknaan berdasarkan estetika negatif itu pada dasarnya berisi anjuran al-Būṣīry - melalui ketiga baitnya itu - kepada umat manusia untuk meminta syafaat kepada Allah karena sebagian besar syafaat akan diberikan kepada manusia yang menjadi penghuni neraka selama berabad-abad (*aḥqābā*). Jadi, sangat lama manusia berada di dalamnya. Akan tetapi, kata *aḥqābā* bagaimanapun diartikan sangat lama manusia tinggal di neraka, pasti ada batasannya (Mahmud dan Qardhawy, 2002:136). Akan tetapi, sarana ekspresi yang digunakan oleh al-Būṣīry dalam ketiga baitnya itu menggunakan bahasa yang defamiliar, yaitu memohon syafaat Nabi, padahal yang sesungguhnya adalah syafaat (pertolongan) Allah. Jadi, dalam ketiga bait itu telah terjadi proses defamiliarisasi yang mengundang makna baru dalam teksnya.

Ketiga bait *Kasidah Burdah* itu dimaknai bahwa banyak manusia beriman yang dimasukkan oleh Allah ke dalam neraka karena dosa-dosa mereka, tetapi karena Dia memberi syafaat kepada hamba-hamba-Nya, maka para penghuni neraka itu akan

dikeluarkan darinya dan dipindahkan ke dalam surga. Hal ini dimaknai oleh Ibnul-Qayyim bahwa api neraka akan padam dan siksaan penghuni neraka akan berakhir (Machmūd dan Qardhāwy, 2002:137) ketika orang-orang beriman itu telah dikeluarkan dari neraka.

Masalah ini menjadi polemik panjang dalam teologi Islam. Golongan Khawārij, Muktazilah, dan Zaydiyyah menegaskan bahwa orang yang masuk neraka tidak akan masuk surga, sebaliknya, orang yang masuk surga tidak akan masuk neraka. Jadi, tidak ada *naṣ* yang mengisyaratkan bahwa Allah akan mengeluarkan manusia dari neraka ke surga dan memindahkan manusia dari surga ke neraka (Ibnu Taymiyyah, b.s.10). Sementara itu, madzhab teologi *ahlush-shachābah* (para Sahabat Nabi), *tābi'īn* (para pengikut Nabi), dan madzhab empat (Malikiyyah, Hanafiyyah, Syafi'iyah, dan Hanbaliyyah) memberikan makna tradisional yang menegaskan bahwa Allah akan mengeluarkan umat manusia dari neraka setelah mereka menjalani siksaan yang telah ditentukan. Umat Muhammad akan menerima syafaatnya kelak diikuti oleh umat nabi-nabi lain yang akan menerima syafaat dari para nabi itu, kemudian mereka dipindahkan ke surga (Ibnu Taymiyyah, b.s.10).

Pemaknaan berdasarkan estetika negatif terhadap ketiga bait *Kasidah Burdah* tersebut ditandai dengan pernyataan bahwa umat Nabi Muhammad yang dimasukkan ke dalam neraka, dimungkinkan mendapatkan kesempatan masuk surga manakala mereka mendapat syafaat Nabi atas izin Allah swt. Dalam pemaknaan tradisional, syafaat itu seolah-olah berasal dari Nabi Muhammad.

5. Polemik tentang *Tawassul*

Tawassul (pendekatan diri kepada Allah) dari perspektif al-Būṣīry yang tertulis dalam empat teks *Kasidah Burdah* (bait ke-139-142) didasarkan pada firman Allah swt dalam Surah al-Mā'idah ayat 35 (Q.S. :35) yang berbunyi :

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

“Hai, orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah dan carilah jalan yang mendekatkan diri kepada-Nya, serta berjihadlah di jalan-Nya supaya kamu mendapatkan keberuntungan” (Q.S. al-Mā'idah:35).

Dari ayat tersebut dapat diambil catatan bahwa kalimat *wabtagū ilahi al-wasilah* artinya adalah *wasilah* atau dikenal dengan istilah *tawassul*. *Wasilah* adalah mendekatkan sesuatu kepada yang lain (al-Jurjāny, b.s.:252), maksudnya mendekatkan makhluk manusia kepada Allah, *Al-Khāliq* Jadi, dapat dimaknai bahwa *tawassul* adalah *al-qurbah*, yaitu setiap perbuatan baik sebagai sarana pendekatan diri kepada Allah swt (Muhsin, 2002:3). Bentuk *tawassul* itu ada bermacam-macam dan dapat diamalkan oleh manusia sesuai dengan kemampuannya.

Dalam hal ini, ada tujuh macam *tawassul* dalam agama Islam, yaitu (i) *tawassul* dengan iman, (ii) *tawassul* dengan meng-Esakan Allah, (iii) *tawassul* dengan menyebut *asmā* (nama-nama) Allah, (iv) *tawassul* kepada sifat-sifat Allah, (v) *tawassul* dengan amal salih, (vi) *tawassul* dengan meninggalkan maksiat, dan (vii) *tawassul* dengan berdoa (Zaynū, b.s.:82-84).

Pandangan al-Būṣīry tentang *tawassul* tersebut dapat dilihat pada bait-bait berikut ini.

Bait ke-139

حَدَّمْتُهُ بِمَدِيحِ اسْتَقْبِيلِ بِهِ ۞ ذُنُوبَ عُمْرٍ مَضَى فِي الشَّعْرِ وَالْخَدَمِ

“Aku telah memuji Rasulullah saw dengan segala pujian demi mengharapakan ampunan Allah swt atas dosa-dosa yang telah

aku kerjakan pada masa laluku dengan menggubah syair-syair pujian terhadap raja dan teman-temannya” (Umar, 1982:155).

Bait ke-140

إِذْ قَلَّدَانِي مَا تُخْشَى عَوَاقِبُهُ كَأَنِّي بِهِمَا هَدِيٌّ مِنَ النَّعَمِ

“Syair dan khidmat telah memaksa aku berbuat hal-hal yang tidak menyenangkan dan mengkhawatirkan akibatnya sehingga seolah-olah seperti kalung di leher sebagai tanda untuk disembelih buat korban dan sedekah” (Umar, 1982:156).

Bait ke-141

أَطَعْتُ غِيَّ الصِّبْيَا فِي الْحَالَتَيْنِ وَمَا حَصَلْتُ إِلَّا عَلَى الْأَثَامِ وَالنَّدَمِ

“Telah aku kerjakan kesesatan di masa remajaku dalam dua hal : pekerjaanku membuat syair-syair pujian dan kesibukan berkhidmat kepada orang lain” (Umar, 1982:157).

Bait ke-142

فِيَا حَشَارَةَ نَفْسِي فِي تِجَارَتِهَا لَمْ تَشْتَرِ الدِّينَ بِالدُّنْيَا وَلَمْ تَسْمِ

“Alangkah ragu jiwaku dalam “perdagangan” ini apabila aku tidak memilih agama sebagai pengganti dunia, dan tidak juga menawarkannya” (Umar, 1982:159).

Pemaknaan *tawassul* berdasarkan estetika negatif terhadap empat bait *Kasidah Burdah* tersebut dapat dikemukakan sebagai berikut.

Manusia dapat menghilangkan dosa-dosanya dengan melakukan perbuatan-perbuatan kebajikan sebagai cara (*tawassul*) memohon ampunan Allah swt. Di antara perbuatan baik adalah menggubah puisi pujian kepada Nabi sebagai sarana ibadah kepada Allah swt. Dalam perspektif makna baru, membaca puisi pujian kepada Nabi adalah ibadah, sedangkan dalam perspektif

makna tradisional, membaca puisi adalah bagian dari kegiatan budaya.

Menggubah puisi pujian yang ditujukan kepada orang atau tokoh yang tidak dapat dijadikan teladan dalam kehidupannya, akan dipandang sebagai perbuatan sia-sia dan tidak dapat menjadi sarana (*tawassul*) ibadah kepada Allah swt. Jadi, dalam perspektif makna baru, menggubah puisi tentang orang yang tidak baik adalah tidak berguna. Menggubah puisi pujian yang tidak diniati *tawassul* kepada Allah swt. dan berbakti kepada orang yang tidak melaksanakan ibadah dianggap sebuah kesia-siaan. Adapun dalam perspektif makna tradisional, menggubah puisi apa pun, untuk siapa pun dipandang ada manfaatnya untuk kegiatan bersastra dan berbudaya.

Dalam perspektif makna baru, manusia yang sudah telanjur hidup dalam kenikmatan duniawi sambil melupakan Allah swt., maka masih ada kesempatan baginya untuk memeluk agama Islam dan memperbarui keberagamaannya dengan selurus-lurusnya. Sikap dan tindakan beragama yang lurus itu adalah salah satu *tawassul* manusia kepada Allah swt. Adapun dalam perspektif makna tradisional, *tawassul* itu lebih dimaknai sebagai permohonan seseorang kepada orang (tokoh terkenal) yang sudah wafat untuk mendapat “berkahnya”.

Pengertian *tawassul* yang terdapat dalam *Kasidah Burdah* dinegasikan sebagai *tawassul* yang bermakna meninggalkan maksiat dan *tawassul* yang bermakna iman. Dengan *tawassul* yang pertama, penyair meninggalkan kebiasaan menggubah syair yang berisi pujian kepada raja dan keluarganya yang hidup dalam kemewahan dan keberlimpahan harta serta kekuasaan, sedangkan dengan *tawassul* yang kedua, penyair bertekad untuk menjalankan ajaran agama Islam dengan selurus-lurusnya.

Pada hakikatnya, pemaknaan al-Būṣīry dan kaum Wahabi tentang *tawassul* yang terdapat dalam *Kasidah Burdah* sama dan sebangun, yaitu menggunakan makna baru dan membongkar makna lama (tradisional). Akan tetapi, kaum Wahabi lebih

menyorot tajam pada personifikasi Nabi yang dapat memberi syafaat kepada umatnya nanti pada hari kiamat. Tentang syafaat Nabi itu terdapat pada bait ke-36 *Kasidah Burdah* yang berbunyi :

هُوَ الْحَبِيبُ الَّذِي تُرْجَى شَفَاعَتُهُ لِكُلِّ هَوَالٍ مِنَ الْأَهْوَالِ مُفْتَحِمٌ

“Dialah satu-satunya habib, kekasih Tuhan, syafaat, pertolongannya yang diharapkan pada setiap musibah, bencana kejadian, dari semua huru-hara di hari kemudian” (Fauzy, 1975).

Bait ke-36 tersebut di atas menunjukkan bahwa tokoh Nabi dipandang sebagai makhluk Allah swt yang dapat memberikan syafaat (“pertolongan”) kepada umatnya. Dalam masalah ini, kaum Wahabi berpendapat bahwa syafaat itu hanya milik Allah, sedangkan Nabi tidak memiliki otoritas syafaat kecuali atas izin-Nya (Machmūd dan Qardhāwy, 2002). Dalil *naqly* yang digunakan oleh kaum Wahabi adalah firman Allah swt dalam Surat al-Baqarah ayat 255 (Dahlan, 1998:74) yang berbunyi : “... Bagi-Nya segala yang ada di langit dan di bumi. Tak seorang pun yang mampu memberikan pertolongan (syafaat) kecuali atas izin-Nya”. Jadi, sesungguhnya bait ke-36 tersebut hanyalah sebuah simbol doa seorang penyair (al-Bushiry) kepada Allah swt melalui makhluk-Nya yang paling mulia, yaitu Nabi Muhammad saw.

D. PENUTUP

Berdasarkan pembahasan terhadap lima permasalahan tersebut di atas dapat dikemukakan lima simpulan sebagai berikut.

1. Penegasian terhadap bait ke-152 dan bait ke-154 *Kasidah Burdah* didasarkan pada aspek tekstualitas dan puritanitas yang memandang sebuah teks seperti apa adanya. Pemaknaan yang dilakukan oleh pembaca hanya pada apa yang tertulis dalam teks, ia tidak melihat apa yang ada di balik teks atau sering disebut entitas konteks. Pemaknaan

tradisional terhadap kedua bait tersebut didasarkan konteks tasawuf. Pemaknaan dalam perspektif tasawuf inilah yang isinya adalah pujian penyair kepada Nabi sebagai ekspresi kecintaannya kepada Nabi Muhammad saw. Bait ke-152 dan ke-154 itu pada hakikatnya adalah sebuah doa penyair yang ditujukan kepada Allah swt. Polemik ini berakhir pada kesimpulan bahwa Nabi, sebagai hamba pilihan Allah swt, adalah hamba-Nya yang utama dan sangat dirahmati. Dengan demikian, teks *Kasidah Burdah* pada bait ke-152 dan ke-154 tersebut pada hakikatnya ditujukan kepada Allah swt sebagai *wājib al-wujūd (Al-Khāliq)*, bukan kepada Nabi sebagai *mumkinul-wujūd (al-makhlūq)*.

2. Pemaknaan cinta kepada Nabi dipandang lebih bermanfaat apabila diungkapkan melalui sarana sastra (puisi) sehingga orang yang melakukannya akan mendapatkan kebahagiaan dunia dan akhirat. Mencintai Nabi adalah suatu kewajiban, perbuatan wajib apabila diabaikan akan mendapat dosa, sedangkan apabila dikerjakan akan mendapatkan pahala. Konsep dosa dan pahala inilah yang membuat masyarakat menjadi bergairah dalam membaca kasidah-kasidah yang berisi selawat, cinta, dan pujian kepada Nabi.
3. Di kalangan kelompok pemakna baru, peringatan Maulid Nabi itu dimaknai sebagai “hal baru” dalam agama yang tidak dicontohkan oleh Nabi. Kelompok ini mengakui bahwa kelahiran Nabi adalah hari yang istimewa, tetapi menyikapi keistimewaannya perlu dilakukan dengan cara berpuasa pada hari Senin secara rutin, bukan dengan cara yang cenderung boros dan bersifat seremonial belaka. Adapun kelompok pemakna tradisional memandang perayaan Maulid sebagai bentuk penghormatan terhadap Nab yang berjasa besar terhadap agama dan umat Islam.

4. Pemaknaan berdasarkan estetika negatif itu pada dasarnya berisi anjuran al-Būṣīry kepada umat manusia untuk meminta syafaat kepada Allah karena sebagian besar syafaat akan diberikan kepada manusia yang menjadi penghuni neraka selama berabad-abad. Akan tetapi, sarana ekspresi yang digunakan oleh al-Būṣīry dalam bait ke-34, ke-35, dan ke-36 itu menggunakan bahasa yang *defamiliar* (bukan bahasa sehari-hari) yang berisi memohon syafaat kepada Nabi, padahal yang sesungguhnya penyair memohon syafaat kepada Allah. Jadi, dalam ketiga bait itu telah terjadi proses *defamiliarisasi* yang mengundang makna baru dalam teksnya.
5. *Tawassul* yang terdapat dalam *Kasidah Burdah* dinegasikan sebagai *tawassul* yang bermakna meninggalkan maksiat dan *tawassul* yang bermakna iman. *Tawassul* meninggalkan maksiat adalah al-Būṣīry meninggalkan kebiasaan menggubah syair yang berisi pujian kepada raja dan keluarganya yang hidup dalam kemewahan dan keberlimpahan harta serta kekuasaan. Adapun *tawassul* dengan iman adalah al-Būṣīry bertekad untuk menjalankan ajaran agama Islam dengan selurus-lurusnya dengan membaca selawat *al-Burdah*. Pada hakikatnya, pemaknaan al-Būṣīry dan kaum Wahabi tentang *tawassul* yang terdapat dalam *Kasidah Burdah* sama dan sebangun, yaitu menggunakan makna baru dan membongkar makna lama (tradisional). Akan tetapi, kaum Wahabi lebih menyoroti Nabi yang dapat memberi syafaat kepada umatnya nanti pada hari kiamat.

DAFTAR PUSTAKA

- Atjeh, Aboebakar. 1984. *Sejarah Sufi dan Tasawuf*. Solo: Ramadhan.
- Al-Quran dan Terjemahnya*. 1994. Departemen Agama Republik Indonesia. Semarang: P.T. Kumudasmoro.
- Anshāry, Achmad al-Mubārak al-Khajrajy al-. T.t. *Al-Hamaziyyāt al-Bahiyyah fi Madhī Khayr al-Bariyyah Sayyidinā Muḥammad saw.* al-Qāhirah: Dārul-Anshār.
- Brockelmann, C. 1937. *Geschichte Der Arabischen Litteratur*. Leiden: Supplementband I. E.J.Beill.
- Bachtiar, Tiar Anwar. 2004. "Melacak Akar Tradisi Maulid" dalam www.maqmedia.com/-tabloid_mq/mei4/jejak.htm.
- Badawy, M.M. 1975. *Modern Arabic Poetry*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Baghdādy, Dāwūd bin Sulaymān al-Naqsyabandy al-, 2002. *Naḥṭu Ḥadīd al-Bāthil wa Barduhu bi Adillah al-Ḥaqq al-Žābati 'an Shāḥib al-Burdah*. Al-Qāhirah: Dāru Jawāmi'il-Kalim.
- Ḥassān, 'Abd al-Ḥakīm. 2003. *Al-Taṣṣawwuf fi al-Syi'r al-'Araby: Nasy'atuhu wa Taṭawwuruḥu ḥattā Akhir al-Qarn al-Šālis al-Hijry*. Al-Qāhirah: Maktabat al-Adab.
- Dahlan, Zaini. 1998. *Quran Karim dan Terjemahan Artinya*. Yogyakarta: UII Press.
- Danner, Victor. 2005. "The Shadiliyyah and North African Sufism" dalam www.sunnirazfi.org/sufism/paths/shadhili.htm.
- Fauzy, Darman Z. 1975. *Terjemah Al-Burdah*. Sunan Bonang, Surabaya.
- Hasan Alwi dkk. *KBBI (Kamus Besar Bahasa Indonesia)*. 1988.

Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan-an Republik Indonesia

- Ibnu Taymiyyah, Ahmad bin 'Abd al-Ḥalīm. B.s. *Qā'idah Jalīlah fi al-Tawassuk wa al-Wasīlah*. Riyādh: Ri'āsatu Idārah al-Buḥūs al-'Ilmiyyah wa al-Iftā' i wa al-Da'wati wa al-Irsyād.
- Jauss, Hans Robert, 1982. *Aesthetic Experience and Literary Hermeneutics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Junus, Umar. 1985. *Resepsi Sastra, Sebuah Pengantar*. Jakarta: P.T. Gramedia.
- Jurjāny, asy-Syarīf 'Aly bin Muhammad, al-. T.t. *Kitāb al-Ta'rīfāt. Al-Ḥaramayn li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzī'*. Singapura: Jeddah.
- Luxemburg dan Wststeijn, Jan Van dan Willem G. 1989. *Tata Sastra*. Diterjemahkan dari buku aslinya *Over Literatuur* oleh Achadiati Ikram. Jakarta: Intermedia.
- Maḥmūd, Mustafā, dan Yusuf Qardhāwy. 2002. *Syafaat antara Pro dan Kontra*. Semarang: Pustaka Zaman.
- Markoff, Sirene. 1995. "Introduction to Sufi Music and Ritual in Turkey" dalam *Buletin*. York University: Middle East Studies Association of North America.
- Muhsin, Mohammad Syihabuddin. 2002. *Sekilas tentang Tawassul Syar'iy*. Yogyakarta: Gama Media.
- Pijper, G.F. 1984. *Beberapa Studi tentang Sejarah Islam di Indonesia, 1900-1950*. Diterjemahkan oleh Tudjimah dan Yessy Agusdin dari judul asli *Studiën over de Geschiedenis van Islam in Indonesia 1900-1950*. Jakarta: UI Press.
- Poerwadarminta, W.J.S. 2007. *Kamus Umum Bahasa Indonesia*. Edisi Ketiga. Jakarta: Balai Pustaka.
- Poespoprodjo, W. 1987. *Interpretasi, Beberapa Catatan Pendekatan Filsafatnya*. Bandung: C.V. Remadja Karya.
- Ruwaysyid, 'Abdur-Rachmān bin Sulaymān. 1978. *Al-Wahābiyyah*,

Harakah al-Fikrati wa al-Daulah al-Islāmiyyah. al-Qāhirah: Al-Ṭab'ah al-Šāniyah. Dārul-'Ulūm li al-Ṭibā'ah.

Selden, Raman. 1991. *A Reader's Guide to Contemporary Literary Theory* (1985). Diterjemahkan oleh Rachmat Djoko Pradopo dan Imran T. Abdullah dan diterbitkan oleh Gadjah Mada University Press, Yogyakarta.

Syinwāny, Muhammad Ibnu 'Aly asy-Syāfi'iy al-. T.t. *Hāsyiyatu 'alā Mukhtashari ibni Aby Jamrah li al-Bukhāry*. Semarang: Maktabah Usaha Keluarga.

Sjukur, Asjwadi. 1979. *Ilmu Tasawuf*. Surabaya: Bina Ilmu.

Umar, Abu Farid Ibnu. 1982. *Burdah nan Indah*. Bandung: Budi Daya.

Ward, Graham. 2005. *Cultural Transformation and Religious Practice*. New York: Cambridge University Press.

Warrāq, Muḥammad bin 'Abdil-'Azāz al-. T.t. *Takhmīsul-Qashā'id al-Witriyyah fi Madḥi Khayr al-Bariyyah*. Al-Qāhirah: Dārul-Anṣār.

Wahhāb, Syaykh Muchammad bin Abdul. 1986. *Kasyf al-Syubhāt fi al-Tauḥīd*. Beirut: Dārul-Qalam.

Zaynū, Muhammad bin Jamīl, T.t. *Minhājul-Firqatin-Nājiyyah*. T.p: Jam'iyyatu Ichyā'i wat-Turātsil-Islāmy.

www.sidogiri.com/modules.php?name=News&file=article&sid=192.2004.

www30.brinkster.com.2004.