

TRADISI PEMBACAAN MAULID BARZANJI DALAM PERSPEKTIF FENOMENOLOGI-DEKONSTRUKSI DERRIDA

Ahmad Soheh Mukarom*

UIN Sunan Gunung Djati Bandung
ahmadsohehm@gmail.com

Syihabul Furqon

UIN Sunan Gunung Djati Bandung
syihabul.f@uinsgd.ac.id

B. Busro

UIN Sunan Gunung Djati Bandung
busro@uinsgd.ac.id

Abstract

This paper examines the text of Maulid Al-Barzanji. The sacred text contains the personality of the Prophet Muhammad, which implies one side of the myth of the Prophet, as an idol through the text and what the implications are when the text is deconstructed. The writing uses Derrida's phenomenological approach through deconstruction operations to uncover the camouflage aspects of the text on the one hand and the field of sacredness on the other. Meanwhile, Derrida's theory of deconstruction will operate sequentially looking for the roots where religion has become mere rites and myths. Because, it is clear that the root of religious myth is the text, in addition to the crystallization of idols. Research shows that in the text of Maulid al-Barzanji found fields of the sacredness of the text, about how the text preaches the divine side of the Prophet, as well as its significance as an ordinary human being (basyar). In addition, it was found that in the barzanji tradition, there was no crystallization of the Prophet's idol.

Keyword: *Al-Barzanji; deconstruction; Jacques Derrida; phenomenology; sacred-profan.*

Abstrak

Tulisan ini mengkaji teks Maulid Al-Barzanji. Teks sakral tersebut berisi personalitas Nabi Muhammad saw., yang mengimplikasikan satu sisi pemitosan Nabi saw., sebagai idol melalui teks dan bagaimana implikasinya ketika teks didekonstruksi. Tulisan menggunakan pendekatan fenomenologi Derrida melalui operasi dekonstruksi untuk membongkar aspek kamouflatif teks di satu sisi dan medan sakralitas di sisi lainnya. Sementara teori dekonstruksi Derrida akan beroperasi secara sekuensial mencari akar-akar di mana agama telah jadi sekadar ritus dan mitos. Sebab, jelas bahwa akar dari pemitosan agama adalah teks, di samping pengkristalan idol. Penelitian menunjukkan bahwa dalam teks Maulid al-Barzanji ditemukan medan-medan sakralitas teks, ihwal bagaimana teks mengabarkan sisi Ilahiah Nabi saw, sekaligus signifikansinya sebagai insan biasa (*basyar*). Di samping itu ditemukan fakta bahwa dalam tradisi barzanji, tidak terjadi pengkristalan idol Nabi.

Kata Kunci: Al-Barzanji; dekonstruksi; Jacques Derrida; fenomenologi; sakral-profan.

1. PENDAHULUAN

Sebagaimana telah menjadi kredo umum dalam fenomenologi, bahwa agama dan mitos itu seimbang. Posisi yang seimbang ini bisa dilihat dalam skema vertikal-horizontal. Dari sudut pandang vertikal, ia adalah medium manusia untuk sampai pada Sang Sakral. Sedangkan dari sudut pandang Horizontal, ia merupakan sarana penciptaan kembali dan pemersatu. Eliade, mendefinisikan 'sakral' (*The sacred*) sebagai: "sesuatu yang selalu memanifestasikan dirinya sebagai sebuah realitas yang secara keseluruhan berbeda tingkatannya dari realitas-realitas "alam". Dan analogi-analogi yang digunakan atasnya disebabkan oleh ketidakmampuan manusia untuk menunjukkan *ganz endere*; segala yang berada di luar jangkauan pengalaman alami manusia, direduksi dengan bahasa untuk memberi kesan melalui terminologi yang diambil dari pengalaman itu." (Eliade, 2001).

Baik agama maupun mitos—dalam kedudukan di masyarakat tradisional—memiliki peran signifikan. Ia pada gilirannya akan membentuk karakter watak sosiologis manusia tempat mereka tinggal. Namun seiring dengan perkembangan zaman, masyarakat dengan ciri tradisional seperti ini mulai terdegradasi. Dalam urutan kasar, kita bisa membagi tiga fase dalam pembentukan realitas sebagaimana hingga hari ini. Pertama fase mitos; yakni sebuah fase dimana manusia mengisi apa yang disebut Rudolf Otto sebagai "*mysterium tremendum*" dengan cara menghubungkan kekuatan alam pada sesuatu yang melampaui diri mereka (Alles, 2001; Otto, 1958; Ryba, 1991). Pada era Yunani, kekuatan alam ini diidentifikasi sebagai dewa. Setiap dewa berelasi dengan sebuah daya dimana manusia mengandaikan dirinya sebagai yang kerdil di hadapan itu. Di sisi lain, karena sifat alam adalah misterius, dengan cara mendefinisikannya sebagai dewa, mereka bisa memiliki akses pada alam: akses ini disebut dengan komunikasi. Pada tahap ini, term Dewa, pertama-tama dipisahkan terlebih dahulu dari kebersinambungan sinonimnya dengan Tuhan. Sebab di fase ini, mitos adalah kosmologi berpikir (Nurjanah, 2013).

Sejak fase ini, manusia sudah mulai meretas jalan pada sesuatu yang tak terperi. Demikian pula dengan media (medium) yang dipergunakan demi bisa terhubung dengan yang tak tepermanai itu, melalui pelbagai cara yang berbeda antara satu tempat dengan yang lainnya. Kemudian, karena medium ini tidak bisa diabstraksi semata sebagaimana konsep mengenai dewa, mereka mulai mereka apa yang oleh Sigmund Freud sebut sebagai Totem (Brunner, 2016; Freud, 1919; Skoll & Maximiliano, 2012).¹ Totem merupakan manifestasi lahiriah/ekspresi material dari sebuah realitas yang tak terjangkau. Bentuknya macam-macam, dari yang sederhana serupa sesajian sampai dengan sesuatu yang lebih kompleks serupa patung dan relik. Semua ini, masuk ke dalam kategori realitas sakral. Secara umum, fase ini bisa juga disebut sebagai fase pagan (Eliade, 2013). Fase ini mulai

¹Totem, dalam apa yang diungkapkan Freud adalah ekspresi dari gejala neurotik akut yang mana ia menuntut untuk diekspresikan dalam sebuah manifestasi eksternal. Sehubungan dengan daya maskulin, totem adalah sinonim dari Ayah. Ia merupakan aspek pengganti, tidak sekadar ayah, namun juga sesuatu yang memiliki "power" maskulin di alam.

ditinggalkan ketika agama-agama monoteis dengan sistem yang permanen mulai bermunculan.

Agama, dalam fase ini, serupa dengan medium. Ia menunjuk Tuhan yang berada di balik realitas yang termanifestasi. Dalam relasi ini, baik manifestasi maupun yang sakral, selama ia merupakan kesinambungan konstan, maka ia tidak pernah lain selain kesakralan. Meski demikian, lagi-lagi sakralitas ini dibentuk di dalam suatu masyarakat dengan ciri tertentu. Jika pada fase pertama ciri sakralitas terekspressi melalui benda lahir, pada fase agama-agama sakralitas terbentuk dari perilaku, sistem norma dan etika berbentuk hukum-hukum. Distingsi ini sangat mendasar dan karenanya, ketika bisa membedakan duduk perbedaan antara domain sakralitas di fase pertama dan fase kedua, maka kita bisa merujuk pada Sang Sakral itu sendiri sebagai kemungkinan ontologis.

Terakhir, fase dimana sakralitas mulai terkarakterisasi oleh sifat-sifat material dan mulai terlepas seutuhnya dari kesinambungannya dengan Sang Sakral. Fase inilah yang dikenal sebagai fase modernism (Appleby, 1988; Quinones, 1975). Sebuah fase dimana realitas yang dialami manusia direduksi semata pada kalkulasi dan kebenaran matematis-fisik. Ide mengenai sakralitas di fase ini pudar oleh cara pandang manusia yang dominan.

Modernisme dimulai dari satu premis dimana manusia dapat mengatasi segala sesuatu yang berada di luar dirinya (Giddens, 1991). Hal ini tentu saja ampuh, karena matematika dan observasi memungkinkan manusia untuk memahami gejala-gejala alam serta alasannya. Tidak sekadar memahami gejala alam, manusia modern mulai mengkristalkan, atau dalam hal ini, memanifestasikan kekuatan-kekuatan alam ini dalam bentuk-bentuk material. Contoh kongkret akan hal ini adalah ditemukannya dan digunakannya arus listrik. Kemudian ditemukannya generator dan mesin-mesin sebagai manifestasi minimalis dari kekuatan alam.

Disebut sebagai kekuatan alam, karena mesin merupakan perpanjangan tangan manusia dalam memanifestasikan sesuatu yang besar. Di zaman dulu, meratakan sebuah bukit adalah pekerjaan akbar dan besar. Karena pekerjaan ini tidak instan, tak jarang seorang raja kerap disifati sifat kedewaan. Sebab ia telah mewujudkan sesuatu yang besar—sekalipun fakta bahwa hal itu dilakukan oleh orang banyak tidak bisa dipungkiri. Namun karena sifatnya yang tidak instan itulah maka pekerjaan meratakan bukit lebih dekat pada mustahil daripada mungkin. Fakta yang sama akan berbeda pada fase dimana modernitas teknologi mampu meringkas dan menyederhanakan proses yang demikian besar itu dengan sebuah mesin. Meratakan sebuah bukit, dengan sebuah alat tertentu, akan lebih cepat dan instan. Tak perlu lagi titah bernuansa ilahiah dalam pengerjaannya sehingga musti mengerahkan sejumlah besar massa demi meratakan bukit. Hanya dibutuhkan segelintir orang dengan kecakapan menggunakan mesin, maka bukit akan rata dengan segera.

Perbedaan fenomenologis ini demikian mencolok sehingga mitos, sebagaimana diandaikan pada fase pertama, tak lebih dari sekadar fiksi. Demikian pula dengan agama—dengan konsepsinya mengenai Tuhan—tak lagi terlalu memiliki dampak signifikan jika dihadap-hadapkan dengan realitas mekanik hari ini. Namun, bagaimana pun, manusia tetap merupakan makhluk multidimensi.

Sebab sejak paruh akhir abad 19 sampai awal abad 20 dimana sejumlah tokoh dunia mengungkapkan bahwa agama akan menemukan ajalnya di akhir abad 20, ternyata salah besar. Sebab bahkan di paruh pertama abad 21, hari ini, agama tetap memiliki relevansinya dan tetap menjadi misteri sekalipun tentu ada simpangsiur yang mendiaminya. Maksudnya, tentu saja perkembangan signifikan dunia modern berdampak luas, dan akan berimbas pada cara orang beragama.

Secara fenomenologis, hingga hari ini, kosmologi atau dunia tradisi masih bertahan dan tidak sama sekali hilang. Hanya saja, manifestasi dan bentuknya saja yang berbeda. Masyarakat tradisional yang terisolir adalah fakta otentik yang masih menjaga relasi manusia dengan sakralitas. Demikian juga masyarakat dengan satu landasan agama—yang mana agama ini pada dirinya tentu saja bersifat tradisonal, hingga kini terus ada.

Yang menarik adalah bagaimana hasilnya ketika dunia sakralitas—termasuk semua domain yang ada di dalamnya—dibaca dalam perspektif fenomenologis. Sebab melihat cirinya, kini mitos mulai tampak tak lagi memiliki akses pada sakralitas. Tapi menariknya adalah, semakin ia termitoskan, maka mitos itulah yang menjadi rujukannya. Mitos pada dirinya sendiri *an sich*—dan tak ada satu relasi sakral, sekalipun memuat unsur romantis di dalamnya.

Kitab Al-Barzanji adalah ode tentang kehidupan Nabi Muhammad yang teksnya telah menjadi standar tradisional sehubungan dengan pengagungan Nabi, terutama dalam konteks Indonesia (Muthohar, 2010). Bagaimanapun kitab Al-Barzanji telah menciptakan tradisi dan medan-medan sakralitas yang berpotensi pada peng-idol-an Nabi saw dan mengakibatkan personalitas Nabi saw., menjadi mitos. Jika Nabi saw., telah direduksi menjadi mitos, maka agama yang memiliki aspek ritual di dalamnya tidak lebih dari sekadar ritus yang bernuansa lahiriah semata dan jauh dari kedalaman batin. Dengan dekonstruksi Derrida, yang dioperasikan pada sejumlah bagian dalam teks Al-Barzanji diasumsikan akan menghasilkan temuan atas esensi dari tradisi pembacaan Al-Barzanji di satu sisi dan melalui teks itu terungkap dimensi-dimensi baru yang mengembalikan serta menjernihkan personalitas Nabi dari mitos.

Pendekatan fenomenologis inilah yang akan digunakan dalam menganalisis sakralitas dalam teks Al-Barzanji. Penelitian ini berusaha mengisi ruang kosong dari penelitian sebelumnya mengenai kitab Al-Barzanji. Sudah banyak penelitian sebelumnya mengenai kitab Al-Barzanji yang diteliti dari berbagai aspeknya, misalnya penelitian yang berhubungan dengan pembacaan kitab Al-Barzanji pada hari-hari khusus atau pada upacara tertentu (Ashari, 2018; Jati, 2012; Mastanah, 2017). Penelitian lainnya mengungkapkan unsur Pendidikan dan pembentukan karakter yang terdapat pada teks kitab Al-Barzanji (Arif & Bakari, 2019; Makenun, 2009; Nisa & Hasan, 2019). Al-Barzanji juga sudah ada yang meneliti dari sisi bahasa dan semiotika (Mirnawati, 2019). Dari beberapa penelitian tersebut belum ada yang menggali unsur sakralitas dari teks Al-Barzanji yang dijadikan tradisi dalam pelaksanaan maulid Nabi Muhammad saw.

Sumbangsih Derrida sebetulnya tidak bisa dikatakan sebagai satu keutuhan yang sistematis dalam hal fenomenologi. Apalagi berkenaan dengan telaah mengenai spiritualitas dan agama secara umum. Di sini hanya bisa disebutkan bahwa dalam *Off Spirit*, yang terjemahan Indonesianya berjudul “Dekonstruksi

Spiritual” (Derrida, 2005), tema sentralnya berpusat dalam persoalan bahasa (Ariwidodo, 2013; Derrida, 2005; Ungkang, 2013). Ini tentu bisa difahami, mengingat bahwa langgam dasar filsafat Derrida berangkat dari kritiknya atas realitas bahasa. Tapi untuk membicarakan ini kiranya kita perlu sedikit mundur pada Edmund Husserl.

Keterpengaruhannya Derrida oleh Husserl (Gayatri, 2003) tentu saja berangkat dari sebuah cara memandang realitas. Bagi Husserl, realitas pada dirinya sendiri adalah sebuah horison tanpa batas. Tapi horison ini kemudian menciut ketika realitas ditangkap (maksudnya secara epistemologis) oleh manusia. Di titik inilah persinggungan mengenai realitas sebagaimana adanya dengan realitas sebagaimana dikonstruksikan oleh manusia bertaut. Bagi Husserl—yang pemikirannya di kemudian hari sangat mempengaruhi gaya penelitian antropologi dan sosiologis—realitas ketika dicerap oleh subjek (Aku) ia tak lagi sebagaimana dirinya. Demikian karena pada saat persepsi dikategorisasi melalui rasio, maka impuls kesadaran terarah hanya pada satu titik. Sumbatan terakhir ini oleh Husserl diurai lagi, tujuannya ialah supaya kebuntuan persepsi tak terjadi dan realitas tak diperkosa oleh persepsi rasionalitas manusia belaka.

Yang ditawarkan oleh Husserl adalah cara pandang dengan satu konsep baru, yakni fenomenologi. Cara kerja sederhana model ini sejauh difahami oleh penulis adalah; ada tiga realitas, Aku, Horison dan konsep mengenai realitas. Di hadapan horison yang tak terbatas, Aku adalah bagian horison itu. Tapi oleh karena Aku adalah subjek yang berpikir, maka ia juga sekaligus punya horisonnya sendiri. Pengandaian ini bisa diterapkan pada model di dalam lingkaran ada lingkaran yang kecil. Aku, sejauh jangkauan horisonnya mempersepsi realitas dan menterjemahkannya ke dalam sebuah definisi (Hardiman, 2016). Definisi ini terkadang jadi mutlak dan bertaut dengan makna transenden. Maksudnya adalah definisi Aku terhadap realitas biasanya dimutlakkan begitu saja sebagai hal yang telah final dan baku (Setyowibowo, 2007). Tentu saja nada ini kita identifikasi sebagai nada dari modernitas: dimana struktur dan kebakuan adalah semacam dewa.

Untuk mengatasi itu, Husserl menekankan bahwa seyogyanya Aku menangguk apa-apa yang masuk ke dalam pesepsinya mengenai realitas. Istilah yang ia gunakan adalah *Epoche* (menangguk terlebih dulu persepsi nalar di hadapan realitas—horison kecil Aku—sesuatu atau realitas itu sendiri sebagai representasi dari horison besar). Dengan demikian realitas akan menampakkan dirinya sendiri sebagaimana adanya. Sehingga ada gilirannya akan menuntun Aku pada sebuah realitas yang transenden (Bertens, 1998). Maka bertolak dari sinilah tesis Derrida mengenai realitas berangkat (Gayatri, 2003).

Pertama-tama, Derrida berpijak dari persoalan bahasa yang mengejawantah pada teks. Bagi Derrida, teks adalah juga sebuah realitas nyata, di luar realitas ekstra mental sendiri (Bertens, 1998). Teks, sebagaimana bahasa, juga senantiasa bertalian dengan segala hal yang baru, di luar persepsi serta konklusi kita atas pertaliannya atas yang transenden dan baku. Di sini dasarnya jelas: kehidupan manusia berpijak melalui pemahaman atas pengalaman yang dituangkan di atas teks.

Sebab itu, bagi Derrida, teks memiliki posisi yang sederajat dengan Ada sebagai yang ontologis. Sebagaimana Heidegger, Derrida dalam sejumlah hal menggunakan apa yang disebut: teks sekaligus adalah rumah sang ada. Dikatakan sebagai “rumah sang ada” di sini berarti bahwa realitas ontologis adalah inhern dan dia berhubungan dengan pengalaman dan bahasa sebagai basis kesadaran manusia. Terutama kesadaran manusia akan yang ontologis, yang kepanjangannya adalah Yang Sakral.

Di dalam hal-hal tertentu, filsafat tak dapat lagi adaptif pada realitas sebagaimana adanya. Budihardiman menegaskan bahwa filsafat telah nyaris—jika tidak dikatakan telah kehilangan sama sekali—aspek kontemplatifnya dan diambil alih secara sepihak oleh pragmatisme dan positivisme. Sehingga, untuk bicara mengenai Yang Transenden, *qua* Iman, merupakan suatu kesulitan epistemik. Sebab sejak filsafat adalah positif dan pragmatis, penghayakan atas kehidupan manusia jadi lekang, sebab kini manusia kian kehilangan aspek penghayatan dan kedalamannya. Tepat ini pulalah yang dikhawatirkan Heidegger dan Husser. (Budihardiman, 2008).

Oleh sebab itulah peran Derrida di sini: coba memperbarui makna setiap kata yang muncul dalam tindakan serta yang muncul di dalam teks pada pertalian antara teks dan pengalaman. Semakin intens pertalian ini, maka semakin dalam pula kompleksitas kehidupan manusia. Dari sini, barulah ada celah untuk mengakses Yang Transenden. Celah ini muncul dari teori Derrida sendiri yang senantiasa coba mengelak dari bahasa baku, atau pemaknaan yang telah selesai. Dalam dekonstruksinya, Derrida menggunakan *differance* untuk memenjarakan “teks”, juga “pengalaman” yang “seakan-akan sudah selesai”. Bagaimanapun, tidak ada yang sudah selesai dalam pengalaman dan bahasa (teks) manusia. Tegangan antara yang selesai dan sesuatu yang baru di sana itulah celah bagi dimensi yang bisa lain: tak tepermanai—jika diktum ‘transenden’ terasa tidak cocok.

Asumsinya bisa jadi sederhana; Derrida sedang memperbaharui kritik terhadap modernisme. Sebuah dunia di mana realitas adalah repetisi dan finalitas. Tujuan Derrida: mengganggu kemapanan sesuatu yang dianggap “sudah selesai” (*fixed*), melalui dekonstruksi dan operasi penundaan atas makna. *Difference* dalam alur analisa Derrida adalah kotak, atau penjara, yang mengasingkan apa yang diasumsikan sebagai “telah termaknai” sehingga memungkinkan “pemaknaan baru”. Bisa jadi bentuknya sederhana, misalnya objeknya sama tapi karena ada tegangan dan kesadaran baru pada subjek di depan objek itu sehingga menjadikan objek itu dimaknai berbeda. Penyederhanaan ini mirip dengan fakta bahwa orang yang sama membaca buku yang sama akan menemukan pengalaman yang berbeda secara niscaya dari pengalaman pertamanya bahkan hingga pengalamannya yang keseratus.

K. Bertens menegaskan bahwa “jika filsafat sampai sekarang sama dengan logologi, maka Derrida ingin mengubahnya menjadi “gramatologi”. Yakni ilmu tentang *gramma*, huruf-huruf, inkripsi, tulisan. *Gramma*, adalah “tanda dari tanda”, atau tanda yang menunjuk kepada tanda lain. Maka dari itu dapat diaktakan juga bahwa gramatologi adalah ilmu tentang tekstualitas (Bertens, 1998). Di sini ia hendak melakukan semacam dekonstruksi, yakni penghancuran

pada metafisika. Jika kita menganalisis telaah mengenai metafisika adalah telaah mengenai bahasa dalam perdebatan oral dan cenderung merupakan abstraksi idea, maka Derrida ingin mendedah filsafat dengan meneliti susunan teksnya. Ia hendak mengembalikan wacana filsafat sebagai teks” (Budihardiman, 2008). Terlepas dari dampak kritiknya ini, Derrida sedang melucuti fondasi modernisme.

Secara epistemik analisa Derrida atas teks tidak jauh dari diktum *difference*. Kata *difference* pada faktanya tidak ada dalam bahasa Prancis. Kata ini juga berbeda dengan *different* dalam lema Inggris yang berarti ‘lain’, ‘berbeda’ (dst). Dengan kata ini, Derrida hendak menciptakan pengalaman, juga sekaligus analisis baru atas bahasa. Ia sedang mensubstantifkan kata kerja *differer* dari ‘menunda-menangguhkan’ dengan ‘bertolak belakang’ dan ‘berbeda’. Tampak jelas Derrida dalam konteks menunda bersinggungan dengan diktum *epoche* Husserlian. Kedua-duanya mempunyai makna asosiatif yang kuat sebagai sebuah cara kerja pikiran yang menangguhkan segala sesuatu dalam memberikan definisi dan memberikan peluang bagi realitas itu tampak sebagaimana adanya (Gayatri, 2003).

Kerja analitik *difference* terbagi menjadi empat tahapan. Pertama, *difference* merupakan sebuah kerja penundaan pasif dan aktif secara simultan. Kedua, *difference* adalah suatu proses diferensiasi itu sendiri. Maksudnya, *difference* bekerja sebagai akar dari semua poros yang saling bertentangan, seperti konsep rasional-indrawi, representasi-intuisi, kultur-alam, mental-ekstra mental—bahkan pada titik tertentu antara subjek-objek. Melalui ini diubahnya tegangan itu menjadi netral. Ketiga, *Differance* merupakan produksi seluruh perbedaan yang menjadi syarat munculnya setiap makna serta struktur. Perbedaan ini adalah hasil *differance*. Pada bagian keempat, *differance* juga dapat mempertunjukkan distingsi Ada (ontologis) dan adaan (ontis)—di mana tegangan ini merupakan suatu polarisasi yang tak final. Sehingga arti keempat ini identik secara prinsipial dengan teori Heidegger (Bertens, 1998).

Bukan *difference* itu sendirilah yang merupakan anasir pada Yang Absolut, atau dalam hal ini Yang Sakral dalam pengalaman manusia. Melainkan kerja *differance* sendiri yang memungkinkan akses pada Yang Sakral. Sebagaimana tadi diungkapkan, akses ini, atau anasir ini muncul melalui celah yang muncul dari fusi bahasa (teks) dan pengalaman manusia. Dengan kata lain, jika kita hanya bicara mengenai teks, bahwa dengan adanya tekstualitas tidak mengizinkan untuk menganggap perbedaan (makna teks) tidak mungkin diatasi dan disintesis dalam suatu identitas terakhir (Bertens, 1998).

Maka dari itu kiranya sudah jelas bahwa Filsafat Derrida ini secara radikal bersifat berhingga. Dalam pemikirannya tidak ada dimensi untuk tak berhingga (Bertens, 1998). Dengan demikian, meski ia mengajukan kritik terhadap fenomenologi, ia sendiri mengamini hal itu dalam afirmasinya akan yang terhingga; dan ini bersepadan dengan pandangan Husserl mengenai intensionalitas kesadaran yang terarah pada satu titik dan juga fragmen kehidupan manusia di kancah realitas *lebenswelt* (horison tanpa batas).²

²Skema Husserl ini menjadi sebuah konsekuensi karena dunia kehidupan sebagai mana juga Derrida hingga di dalamnya—selalu dialami dan dihayati secara berbeda-beda oleh setiap orang

Tapi bagaimana jadinya jika skema cacahan Derrida akan realitas sebagai teks dipakai untuk membaca naskah-naskah yang bernapaskan azali, baku, formal dan sakral seperti kitab suci, atau domain-domain serupa?(Bertens, 1998) Tapi sebelum masuk lebih dalam pada kemungkinan interpretasi dan aplikasi skema Derrida pada realitas teks sakral, mari kita sejenak merenungi realitas faktual hari ini.

Sejauh bisa diamati, realitas kita hari ini begitu sibuk, padat dengan waktu merayap bergegas ke lenyap tanpa bisa kita fahami dan atau bahkan kita nikmati. Banyak orang atau mungkin di antara kita yang kepepet merasa kehabisan waktu dan hisup tak lebih dari sekadar pakansi dari parodi ke parodi. Bukan untuk melebihi-lebihkan, tapi pada kenyatannya realitas posmodern inilah yang sedang berjangkit pada banyak orang; dimana banalitas dirayakan dan relativitas adalah bahkan tuhan itu sendiri. Bagai mana tidak, bahkan pada satu sistem agama sekalipun terasa bahwa yang sedang bergerak bukan semata Yang Ilahi; tapi juga ihwal yang bangsat.

Posmodernisme seperti digambarkan di atas sebenarnya bukan posmodernisme yang digadang-gadang merupakan napas baru bagi sebuah tatanan hidup yang anti mapan. Justru kemapanan paradoksallah yang sedang terjadi. Ambivalensi inilah yang mendorong Nietzsche, sejak permulaan abad silam mengarahkan manusia pada sampan nihilisme (Bertens, 1998). Karena di dalam apa yang dinamakan dengan sistem agama hanya menjadikan manusia budak dan tidak meningatnkan manusia itu sendiri. Awal posmodernitas ditandai oleh satu prasangka dalam diri agama. Karenanya Tuhan dalam diskursus ini ditunda; jika tidak dikatakan dibunuh (Setyowibowo, 2009, hal. 19). Ketimpangan hidup dan kemelototan nilai kemanusiaan pada saat itu sangat kuat dan gampang ditemui. Seakan-akan agama hanya candu dan semacam pelarian bagi para pesakitan neurotik yang mengangankan kehidupan surgawi dan abai pada realitas yang sedang ia alami.

Menarik untuk diperhatikan adalah bahwa jika memang dengan teori dekonstruksi kemapanan sebuah institusi agama terancam, maka sudah seharusnya agama merehabilitas diri. Pasalnya, yang terjadi justru—jika memang terjadi dekonstruksi—orang-orang lupa bahwa bahwa setelah bangunan dirubuhkan ia seharusnya mencari makna baru atau jika perlu membangun lagi. Sialnya, sejauh yang penulis amati, setelah iman dan bangunan yang mantap dirubuhkan, orang justru frustrasi dengan menertawakan keruntuhan itu. Ini senada dengan ramalan Marc Goldschmit yang bertutur; “tanpa bisa menertawakan diri sendiri, dekonstruksi tidak akan mungkin terwujud”. Tesis ini bisa diterima sebagai kelanjutan dari sebuah nada nihilisme. Persoalan kemudian bagaimana dengan kutub moral yang kadung terdiktakan oleh kitab suci.

Meski interpretasi Derrida pada agama tidak terlalu mendalam dan tak juga bisa dikatakan sistematis, paling tidak ia memberikan andil pada dialektika

sesuai dengan situasi, posisi, cara berada, pola pikir, dan horizon waktu (temporalitas) dari setiap orang yang juga berbeda-beda; dan inilah yang membedakan cara bagaimana realitas itu hadir memberikan-diri (*self-given*) bagi setiap orang.

sendiri. Maksudnya, dengan satu skema dekonstruksi, khalayak diajak untuk menjejaki kemungkinan-kemungkinan baru. Kadang, mungkin dalam perjalanan itu kita menemukan yang tak terpermanai dan kita terkagum-kagum. Tapi memang, seperti halnya *Alitheia*, dengan *difference* (Bertens, 1998), kita bisa bertemu dengan rujukan tanda dengan T besar, entah itu Roh, Spirit, ataupun Tuhan tapi yang kita temui selalu hanya jejaknya saja. Derrida mungkin tahu bahwa bahasa adalah rumah sang Ada, tapi sang Ada sendiri selalu tak dapat ditemui di dalam rumah yang itu-itu saja. Karena itu kita diajak menjelajahi setiap kemungkinan rumah sang ada dan berenang dalam lautan teks. Biarpun orang megatakannya nihilis, Derrida mungkin bersikukuh bahwa yang paling penting pada akhirnya bukan memergoki sang Ada dalam rumahnya, tapi perjalanan itu sendiri, dekonstruksi itu sendiri dan *difference* adalah sampannya. Lalu bagaimana ia menjawab kerinduan manusia yang selalu berlayar di lautan tanpa dermaga? Bukankah dengan demikian ia terbuka dari ketidakadilan, kesemenamanaan dan makar? Ya, dalam realitas yang kita terlempar (faktisitas) di sana, kita akan menemukan relativitas dan berurusan dengan keadilan Derrida berpegang—meminjam bahasa Goenawan Mohamad—dengan mengatakan bahwa “keadilan tetap sebagai sesuatu yang-masih-belum, “*à-venir*”, Derrida menekankan pada suatu keadaan yang kini absen, yang berbeda dengan yang-masih-belum, yang senantiasa belum, nun di cakrawala waktu yang terbuka (Mohamad, 2010).

Atas dasar tesis-tesis yang saling silang menyanggah di atas, kiranya kita dapat mengkerucutkan penalaran Derrida ini pada satu teks terbuka—yang tentu bukan agama sebagai genus—melainkan lebih berfokus pada person yang hidup di dalamnya. Hal ini menarik, karena sejauh ini belum ada penelitian mengenai sejauh mana tokoh agama, pemuka agama, terkristalisasi oleh modernisme dan berubah menjadi sesuatu yang lain. Tujuannya tentu saja adalah membongkar kamufase modernisme yang menyeliputi realitas sakral yang meninggalkan jejaknya pada person terkait—terutama dalam person agama besar sebagaimana Islam.

Ini merupakan penelitian yang mengambil bentuk jenis penelitian kualitatif, dengan objek formal fenomenologi-dekonstruksi (Bleicher, 2007) Derrida dan objek material teks Barzanji. Metodologi yang digunakan secara umum adalah analisis deskriptif (Moleong, 2006).

Peneliti memakai kitab Barzanji cetakan sederhana. Yakni kitab *barzanji Majmuah Maulid Wa Ad'iyah*. Kitab ini diterbitkan toko buku Al-Hidayah, Surabaya, tanpa tahun terbit dan nomor seri ISBN. Di dalamnya terdiri dari 28 bagian, di antaranya Maulid al-Diba'i, Maulid al-Barzanji Nasr, Maulid al-'Uzb, Maulid Syarf al-Anan, Maulid al-Barzanji Nazm, Qasidah Burdah dan lain sebagainya.

Skema telaah atas teks Al-Barzanji melalui pendekatan Dekonstruksi digambarkan sebagai berikut:

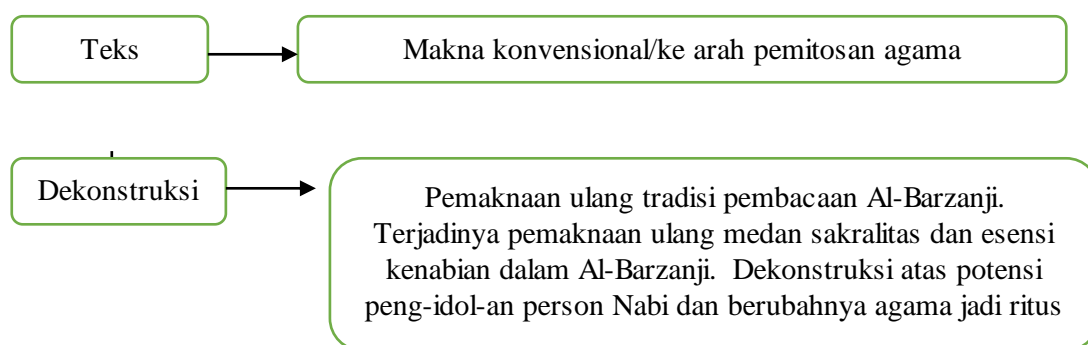


Diagram 1: (skema telaah teks Al-Barzanji dengan Dekonstruksi)

Sumber: Penulis

2. HASIL DAN PEMBAHASAN

2.1. Medan-Medan Sakralitas Muhammad SAW dalam Al-Barzanji

Yang penulis maksudkan dengan medan-medan sakralitas, adalah sejenis horison yang diciptakan oleh pengarang syair Maulid Barzanji atas person Nabi. Namun pada gilirannya horison yang tercipta melalui teks ini pada gilirannya muncul sebagai kristalisasi person Nabi Muhammad saw. Ada proses sakralisasi simbol dan karenanya jika tanpa memasukkan simbol-simbol ini ke dalam tanda kurung (sepaimana dianjurkan dalam telaah fenomenologi) atau penihilan makna dalam operasi *difference* dekonstruksi Derrida, akan mengaburkan pembaca.

Pengaburan ini tidak hanya terjadi pada pembaca, namun dalam konteks agama terjadi pada penganut agama sendiri. Gara-gara sakralisasi ini, orang akan terbelokkan dari mengagungkan Nabi ke mengagungkan teks, atau simbol. Nabi pada konteks tertentu menjadi mitos yang bergerak hanya di balik layar.

Melalui analisa ini, secara otomatis, penulis mengupayakan interpretasi mendalam atas teks-teks yang dianggap krusial dalam Maulid Barzanji. Dalam Barzanji, jelas bahwa kita akan menemukan banyak sekali aspek sakralitas yang termaktub di sepanjang nyaris seluruh bait teksnya, sakralitas yang membentuk doktrin Islam mengenai Nabi Muhammad saw di dalam Al-Barzanji, sebagai berikut:

Ar: Atthirillahumma qabrah al-karim, bi 'arfin syadiyyin min shalatin wa taslim.

Ya Allah, bubuhkanlah bau semerbak pada pusara baginda yang Mulia dengan mewangi Selawat dan Salam.

Makna batin dari bait ini adalah bahwa jiwa Nabi—sepaimana bahwa dia adalah cahaya Allah—sejatinya memancarkan semerbak *itr* (atau dalam terks Semerbak Harum/Bau Harum). Al-Barzanji sedang mengumandangkan ode keabadian bahwa Nabi berada pada level manifestasi sangat tinggi.

Selawat pada Nabi, dalam posisi ini menempati centralitas yang menentukan kesampaian spiritual si pelafal. Dalam salawat termaktub doktrin mengenai keselamatan dan janji Tuhan. Barzanji menempatkan dimensi ini sejak awal untuk menegaskan dua aspek penting yang menandai teksnya, pertama keindahan syair dan amsal, kedua doktrin mengenai personalitas Nabi Muhammad

saw. Penggunaan frasa yang menggambarkan wangi parfum dalam pembacaan kami adalah dimensi keabadian. Perennialisme atau keabadian selalu meliputi aspek doktrin dari ajaran. Salawat adalah aspek dontrin dari ajaran Islam dan oleh karenanya ada anasir pada kelanggengan, pada kebijaksanaan abadi. Di titik ini sayair menghimbau dengan dua cara, dalam kacamata dekonstruktif, pertama dengan dimensi sastrawi dan kemudian dengan dimensi abadi. Keduanya, jika diinterpretasikan lebih jernih akan tampak bahwa dari dimensi-dimensi tadi ada alasan esensial, yakni alasan Ilahiah.

Jika kita kembali pada salah satu doktrin bahwa *hubbiba alayya min dunyakum tsalasah* (Arabi, 2000), bahwa: “Dicintakan kepadaku dari dunia ini tiga perkara.” Yang salah satu dari tiga perkara ini adalah wewangian, maka tidak berlebihan simbolisme jiwa Nabi adalah wewangian. Simbolisme ini, secara sakral tetap berlaku—bahkan mengkristal menjadi keyakinan bahwa pusara Nabi menguarkan semerbak wangi-wangian. Kesaksian sakramental, atau praktik ini juga sekaligus sebagai madah sebagaimana dilanjutkan dalam bait berikut:

Ar: Mustadirran faidhal barakati ‘ala ma ana lau wa aula.

Memohon limpah berkah atas apa yang telah di berikan-Nya.

Fayd dalam terminologi sufisme adalah pelimpahan atau keberlimpahan. Kata ini kerap dinisbatkan pada aspek keberlimpahan Allah pada makhluknya. Ia adalah harta karun dan sumber cahaya yang memiliki karunia melimpah. Dan oleh keberlimpahannya Ia meniscayakan kelimpahan yang banyak—tak terhingga. Dalam hal ini manusia, atau pengarang dalam posisi ini, sekadar meminta melalui syairnya bahwa sedianya Allah melimpahkan barakah—pada subjek pemohon dan yang dimohonkan.

*Ar: Wa ushalli wa usallimu ala nuril maushufi bittaqqaddumi wal awwaliyy
Dan kupanjatkan salawat dan salam pada Cahaya (Nabi saw.) yang mendahului makhluk lain.*

Kata *al-nur* dalam tradisi sufisme memiliki tempat dan signifikansinya sendiri. Jika kita menunda pemaknaan pada level dekonstruktif yang diajukan Derrida, kita akan menemukan satu pengandaian bahwa ada dua hal yang memiliki rujukan pada kata ‘cahaya’ yang sama. Yang pertama Allah dan yang kemudian adalah Muhammad saw. Dalam posisi Muhammad saw., terminologi cahaya lebih pada imitasi (Arabi, 2003).

Di atas semua itu, cahaya pada dirinya sendiri adalah entitas yang menerangi. Erat kaitan antara cahaya dan api. Jika Allah adalah Maha Cahaya, maka ia memiliki potensi membakar sangat besar. Sementara Muhammad saw., sebagai imitasi akan cahaya ini memiliki posisi penting, dalam cara dekonstruktif, memiliki peran sentral yang mengantarai antara ummatnya dengan Allah. Pertanyaan apakah ia membakar sebagaimana Allah tentu saja ia membakar ditinjau dari kedekatannya dengan Sang Maha Cahaya. Sementara ditinjau dari jarak antroposentris, ia lebih dingin daripada Allah. Posisi rasul, atau pengantara di sini menjadi jelas. Majaz ini memainkan bahasa dan ketika yang di balik bahasa disingsingkan kita mendapat dan dapat menyusun hipotesa mengenai peran sentral

Nabi saw. Mari kita simak bagian lain yang menentukan sakralitas dalam Barzanji berikut:

Ar: Wa an syuru min qhissatil maulidi Nabawiyyi burudan hisanan 'abqariyyah.

Dan aku tebar raksukan keindahan kisah Maulid (kelahiran Nabi saw.) dengan bahasa Arab.

Dalam makna dekonstruktifnya, kisah mengenai kelahiran Nabi memiliki posisi penting dalam doktrin Islam. Ia merupakan kisah kelahiran dari pengantara Ilahiah. Sejarahwan menunjukkan tanda-tanda ketundukan alam dalam momen kelahiran Muhammad saw. Medan sakralitas doktrin Islam oleh karenanya ditentukan oleh sejauh mana kekhidmatan seorang hamba mengingat dan mengagungkan momen penting dalam Islam. Dalam analisa kami, Al-Barzanji memenuhi unsur mengingat dengan cara menyebar luaskan doktrin sakralitas Muhammad saw., dalam bentuk yang paling populer: sastra. Aspek penting lain dalam Barzanji tampak dalam frasa berikut:

Ar: Wa badara badruhu fi jabini jaddihi, Abdul Muttallibi wa ibnihi Abdillah...

Dan purnama terbit di kening kakeknya, 'Abdul Muttallib dan putranya, 'Abdillah.

Terlepas dari tafsir tekstualnya, kita musti menunda pemaknaan dalam realisme teks. Secara dekonstruktif aspek-aspek ibarat dalam teks selalu tak diketemukan jejaknya. Merujuk bulan terbit sejauh teks akan menyesatkan pembaca. Oleh karena itu dalam makna ini simbolisme bulan musti dilihat sejajar dengan konteks cahaya. Dalam makna ini kita bisa menarik beberapa hal korelatif.

Pertama sejauh ia cahaya bulan maka ia merupakan imitasi dari cahaya yang kekuatannya ada di atas dirinya. Sejauh ia sebagai imitasi oleh karenanya ia memiliki satu dimensi penting, yakni ia merupakan transmisi. Atau kehadirannya ditransmisikan oleh pelimpahan Ilahiah. Dalam konteks menyejarah, transmisi spiritual Nabi dalam bentuk *Nur Muhammad* itu memiliki garis keturunan (transmisi) yang bersambungan dengan pusat-pusat sakralitas lain—estapet transmisi nasab. Dengan cara demikian maka tidak keliru bila teks Barzanji mengisyaratkan adanya perpindahan transmisi kecahayaan dari kening Kakek Nabi ke Ayah Nabi—bukan sekadar transmisi nasab—melainkan transmisi spiritual. Kini mari kita beranjak pada pusat sakralitas yang lain:

Ar: Wa aina ati atsimaru wa adna sajaru lil jani janah...

Buah-buahan matang dan pepohonan mengayunkan buahnya pada orang yang hendak memetikanya.

Sebagaimana diajukan oleh Ibn Arabi dengan baik dalam kitab *Syajarat Al-Kaun*, ada sejumlah doktrin mengenai kenabian Muhammad saw., yang lebih dekat pada penggambaran akan pohon dan buah. Doktrin mengenai ini didasarkan pada ayat Al-Quran sebagai pohon yang baik adalah yang akarnya jauh ke dalam bumi dan cabangnya centang-perenang ke atas serta berbuah lebat. Sementara ibarat bagi pohon yang baik adalah yang cabangnya dan akarnya tidak subur serta

buahnya tidak lebat. Dalam posisi ini tafsir mengenai kenabian adalah tafsir atas titimangsa dan transmisi. Isi doktrin dari Barzanji menunjukkan bahwa manfaat atau dalam hal ini bisa disebut sebagai barakah Muhammad saw itu ibarat pohon yang berbuah dan siap petik sebab dahan-dahannya melandai ke bawah. Sikap Nabi yang penuh welas, didukung oleh pelimpahan Ilahiah dan jaminan keselamatan (*syafaat*) menjadikan majaz ini sebagai representasi mutlak akan karunia kehadiran dan barakah Nabi saw. Sekalipun orang yang hendak menjangkaunya hanya bisa melalui teks sejarah dan riwayat, dan karya gubahan sastra. Di tempat lain Barzanji menulis:

Ar: Wa kharratil asirratu wal ashnamu ala al-wujuhi wal afwah...

Singgasana kerajaan dan berhala-berhala terjugal di wajah dan mulutnya.

Bait ini memiliki makna berlapis. Di sini kita melihat bahwa ada diksi “kursi kerajaan dan berhala-berhala.” Dalam konteks sejarah, kedatangan Nabi—terutama saat pembebasan Makkah—menutup kisah besar tuhan-tuhan berhala yang mengitari kakkah di Makah. Kedatangan Nabi saw., memiliki signifikansi besar secara ajaran dan praktik.

Dalam aspek ajaran, Nabi menaikkan pemahaman akan Allah pada level universal tunggal, atau yang dikenal sebagai *Tauhid* (Pengesaaan). Sementara pada ranah praktik, pemurnian Ketuhanan dari aspek partikular secara niscaya menegasi tuhan-tuhan yang termanifestasi dalam wadag. Artinya, pemberhalaan dalam doktrin Nabi saw., secara niscara tidak ada. Mari kita kembali pada teks:

Binatang-binatang di timur dan barat dan yang berada di laut bergembira.

Di sini penulis hendak mendesakkan doktrin lain mengenai person Nabi saw. Dalam Islam, Nabi saw adalah seorang pembawa risalah terakhir dan oleh sebab itu kedatangannya sangat dinantikan. Atau setidaknya kedatangannya diandaikan sangat dinantikan. Maka seikh Al-Barzanji menulis kiasan ini sebagai penegasan ulang posisi Nabi saw. Bahkan penegasan ini tampak dalam bait berikutnya:

Seluruh alam meneguk cawan-cawan kegembiraan.

Kalimat ini secara diametral juga menyinggung permasalahan berkenaan dengan kedatangan Nabi saw., terutama setelah peristiwa pembebasan Makah (*Futuh Makah*). Dalam maknanya yang lain kita dibawa pada doktrin sebagaimana difahami secara baik bahwa ajaran Islam adalah ajrah rahmat. Rahmat memiliki kedekatan dengan keberkatan; dalam rahmat terkandung unsur sukacita sebab kental dengan nuansa berkat dari Allah. Islam merupakan ajaran rahmat bagi seluruh alam: diterjemahkan dalam bait di atas sebagai *seluruh alam ikut meneguk gelas-gelas kegembiraan*. Dari sini kita lihat bait selanjutnya yang menggambarkan kegembiraan akan kelahiran Nabi saw:

Jin-jin dihibur dengan dekatnya kelahiran Nabi saw., ramalan-ramalan tukang ramal menjadi tidak tepat, para pendeta ketakutan

Wajahmu bagaikan mentari bersinar. Malam cerah kian cerah

Bait kedua di atas masih menyinggung pensifatan Nabi pada entitas cahayawi. Entitas ini bersinonim dengan ketinggian dan kemurnian. Bersambung dengan bait lain:

Itulah malam kelahiran yang membuat agama jadi gembira dan berseri.

Agama yang dibawa oleh Nabi pada prinsipnya membawa bukan saja ketenangan batin, ketundukan total dalam peribadatan, kesalehan individu dan sosial, melainkan juga kebahagiaan. Esensi agama islam terletak pada satu postulat bahwa Tuhan itu indah dan menyukai kendahan. Oleh karenanya siapa pun yang mengakses esensi keindahan dalam pelbagai aspeknya maka pada saat yang sama ia sedang mengakses kebahagiaan. Kelahiran Nabi membawa pesan perdamaian dan kedamaian universal. Kemudian ada kalimat lain:

Saat itu Allah swt. melenyapkan tabir-tabir Nur keagungan.

Bait ini sebenarnya memiliki konteks yang berkaitan dengan peristiwa kenaikan Nabi saw. Artinya proses ini adalah proses kenabian dan tidak lagi bertaut dengan kelahiran Nabi. Dalam sejumlah sumber ortodoks disebutkan bahwa Nabi melakukan perjalanan malam—sebuah perjalanan esoterik—dari Makah ke Bait Al-Maqdis di Palestina. Dari sini Nabi Muhammad saw., bertolak menuju hadirat simbolisme tertinggi kehadiran Tuhan. Tampak dalam bait berikut:

Sampai dia diperlihatkan (ke hadirat) Dzat Allah swt. dengan dua mata kepalanya.

Dalam proses penyaksian antara Nabi Muhammad saw., dengan Allah, para sarjanawan muslim berbeda pendapat. Bila kita menarik analisa dekonstruksi dari peristiwa ini, maka akan dihasilkan sejumlah simpulan. Pertama, bila peristiwa ini dinihilkan dari semua aspek spiritualitasnya, maka perjalanan dan perjumpaan Nabi bisa diidentifikasi sebagai suatu keadaan puncak kesadaran. Puncak dari kejernihan kontemplasi: ketercerahan puncak. Dalam fenomena itu, segala kemungkinan dapat terjadi dan semua sensasi yang dialami oleh subjek bersifat sublim dan universal.

Namun tentu saja karena kita mendekati teks ini dalam perspektif Islam, maka sekurangnya kita akan menemukan tiga simbol: Kenabian, Realitas dan Allah. Dalam pertemuan ini tiga hal ini tidak pernah hilang, tidak sebagaimana dalam kasus pencerahan lainnya yang menghilangkan Subjek Manusia dengan Subjek Tuhan. Atau lazimnya disebut sebagai peleburan. Dalam kasus Nabi Muhammad saw., tidak ada peleburan. Yang ada adalah penegasan Nabi sebagai Manusia dan Allah sebagai Allah, dan realitas tidak hilang. Itu sebabnya dari peristiwa yang menegaskan prinsip identitas inilah proses pewahyuan atau *revelation* mungkin, dan dapat terjadi.

Pasalnya dalam kasus peleburan, proses pewahyuan jadi mustahil sebab tidak ada Subjek partikular dan Subjek Universal yang bertemu sebagaimana dirinya—melainkan lebur menjadi satu. Dalam peleburan, artinya tidak ada subjek-subjek, sebab yang ada seringkali merupakan kemabukan. Kemabukan

identik dengan kelihangan diri dan dalam kehilangan diri inilah para sufi menyebutnya *fana* (Nicholson, 2003). Dari sini mari kita kembali pada teks:

Di antara kedua belikatnya ada cap, atau tanda kenabian dengan selubung sinar.

Bait ini justru kembali pada saat Nabi saw., kecil dan terjadi proses pembersihan batin secara simbolis-spiritual oleh malaikat (Lings, 2010). Penulis syair sedang menegaskan melalui simbolisme dan genealogi akan sakralitas Nabi.

2.2. Dekonstruksi Person Nabi Muhammad SAW

Jika kita bertolak dari pembacaan teks di atas dan memasukkan analisisnya secara penuh ke dalam skema dekonstruksi, maka medan-medan sakralitas Nabi saw., akan tampak tembus pandang. Pemahaman dangkal atas sebuah teks yang telah mengakar dan menjadi tradisi panjang dapat menimbulkan kebingungan interpretasi. Salah satunya karena pola interaksi simbolis di dalam teks telah bertaut dengan kehidupan dan menciptakan lingkaran-lingkaran hermeneutisnya sendiri. Dalam ilusi lingkaran, orang akan sulit menentukan mana titik awal dan mana titik akhir. Yang bisa ditentukan dari analogi putaran sebuah lingkaran adalah titik luar dan titik dalam: permukaan dan kedalaman.

Lebenswelt atau realitas karenanya tercipta bukan tanpa tujuan—apalagi sehubungan dengan manusia. Dalam konteks Barzanji *lebenswelt* adalah kanonisasi person Nabi saw., melalui syair—dan pada titik tertentu dilanjutkan oleh tradisi-tradisi (ritus agama). Jika realitas yang terlihat telah sedemikian rupa dangkal, repetitif dan jatuh pada level rutinitas, agama tidak lagi memiliki signifikansi dalam masyarakat. Derrida menganjurkan supaya orang tidak menelan bulat-bulat segala sesuatu. Sebab boleh jadi segala sesuatu itu tidak sebagaimana adanya—dia bisa jadi adalah kamufase.

Membayangkan sebuah institusi agama dengan dinding luar bangunannya yang kamuflatif, tentu sebagaimana membayangkan sesuatu yang artifisial. Orang yang berada di lingkungan seperti itu bisa jadi tidak pernah mempertanyakan ulang apakah yang dilihatnya nyata atau bukan. Jika banalitas dalam kehidupan terjadi, maka kurang lebih demikian pula dalam beragama. Orang jadi hanya menyembah berhala simbol dan mengagungkan ritus tanpa melihat inti batin dari simbol dan ritus itu.

Demikian pula khususnya dalam kasus naskah Maulid Barzanji. Namun bila kita memasukkannya ke dalam *difference*, kita akan mulai melihat apakah benar sakralitas adalah sakralitas jika kita mengidentifikasinya dalam skema Derrida *signifie transcendental*?

Jika mengacu pada Derrida, sebagaimana penulis paparkan dalam landasan teori, *lebenswelt* tidak lain merupakan labirin tanda. Namun, tanda-tanda ini sebenarnya jejak manusia dan oleh manusia pula jejak ini diidentifikasi. Maka jika mencari sakralitas dalam term Derrida hanya ada alam *signifie transcendental*; itu pun majal dalam tataran konsepsi. Artinya jika pun ada sakralitas, maka sakralitas tidak pernah lain selain manusia sendiri. Dalam *Dekonstruksi Spiritual* akses pada penanda transenden berhenti pada manusia.

Artinya, jika orang membaca Barzanji namun berhenti di teks, dia sedang keliru menganggap bahwa teks adalah tujuan dan dia memiliki sakralitas. Jika kita

menunda semua asumsi sakralitas atas teks dengan operasi dekonstruksi maka teks itu sama sekali tidak sakral. Konten di alam teks itulah yang membuat teks dianggap sakral. Dalam hal ini konten yang dimaksud adalah Nabi Muhammad saw.

Pertanyaan hipotesis bisa muncul di sini: kenapa tidak menempatkan Tuhan sebagai konten sakral? Jawabannya jelas bahwa *signifie transcendent* di dalam Barzanji bukan Tuhan, atau Allah; melainkan Nabi saw. Sebab bagaimana pun teologi Islam tidak akan pernah lengkap tanpa Nabi saw., atau bahkan tidak pernah ada. Sebagaimana juga dengan naskah Barzanji. Tuhan dalam konteks ini—ditempatkan dalam nihilisme hermeneutis.

Maka saat orang menyinggung Nabi Muhammad., dia sedang menyinggung dekonstruksi total. Menariknya, dalam Islam, Nabi tidak menempatkan dirinya dalam posisi sedemikian rupa di atas kemanusiaan. Karena selevel saja secara hierarkis Nabi menempatkan dirinya di atas kemanusiaan, maka dia tidak lagi manusia, melainkan sama sekali mitos, atau secara ekstrem dianggap Tuhan. Namun dalam doktrin Islam, Nabi memiliki nuansa kemanusiaan (*basyar*) sangat kuat. Dan inilah yang menjadi legitimasi kami atas penelitian mengenai person Nabi saw. Bahwa semakin Nabi diposisikan sebagai manusia—salah satunya melalui proses dekonstruksi person Nabi—maka horison *lebenswelt* sakralitas menjadi hilang. Namun secara konsekuen justru hal ini bernilai positif sehubungan dengan bahwa pada level tertentu kemanusiaan bisa menciptakan peradaban, menggerakkan kesadaran dan memicu daya kreatif. Terlepas dari kenyataan bahwa yang sedang disinggung di sini adalah seorang Nabi.

2.2. Implikasi Intrinsik

Martin Lings mengutip: “ia yang di tangan agama tidak bagai salju meleleh, di tangannya agama bagai salju meleleh”(Lings, 1999). Epigram sufi ini menekankan kecenderungan manusia kini secara umum. Keengganan dan dakwah yang keliru menjurus pada kristalisasi material, dan orang jadi hanya mengejar yang material. Kefakiran di hadapan Tuhan tidak lagi dipersoalkan sebagai kebutuhan seseorang dalam menempuh kehidupan beriman. Sebaliknya, ada satu dimensi yang dipelintirkan yakni kian sahnya keserakahan, atau cara-cara mengumpulkan harta dengan dalih Iman. Yang disebut terakhir adalah refleksi dari statmen kedua epigram di atas. Agama di tangannya bagai salju meleleh.

Konsekuensi dari terkepungnya manusia dalam dimensi kamuflatif ini, baik agama kamuflatif dan bahkan logika semu, mendorong pikiran banyak orang pada satu dunia yang nyaris muri material. Delima modernitas, yang mana ini sangat dikhawatirkan kalangan tradisional, menyebabkan mengerasnya kutub antropomorfisme naif dan memandang dunia fenomena fisik sebagai satu-satunya kebenaran yang tak terbantahkan. Dimensi batin, kandas.

Namun, konsekuensi kedua bagi mereka yang hendak bersabar dan rendah diri di hadapan pengetahuan, Tuhan dan meniru kehidupan Nabi dalam arti yang sungguh-sungguh, mengakibatkan gnosis. Tapi, sejauh tafsir kami, kita juga tidak perlu bersifat naif. Dalam arti bahwa karena memang wilayah diskursus perennial adalah wilayah tingkat lanjut, maka sudah pasti bahwa penerapan dari peneladanan Nabi dalam dimensi-dimensi di atas menjadi terbatas.

Meski demikian bukan berarti bahwa orang musti apatis dan berpangku tangan hanya karena kecilnya kemungkinan menyebarkan pesan Nabi dan intisari peneladanan Nabi. Buktinya, pesan perennial dari imitasi pada Nabi dikutubkan pada pelafalan shalawat Nabi. Kami mengindikasikan upaya untuk, dalam paparannya yang seakan diskursif dan rigourus, mensintesa dan memformulasi inti ajaran dan hakikat substansi Nabi dalam tindakan yang paling sederhana. Yang mana dalam kaca mata Iman yang minimalis, kesederhanaan ini menjangkau banyak khalayak. Tindakan ini adalah kontemplasi, dan shalawat. Karena “Substansi Muhammad adalah kecintaan kepada Tuhan yang digabungkan dengan watak yang suka merenung dan mulia, juga dengan kesadaran akan nilai-nilai lahiriah atau praktis, seperti keindahan bentuk, dan kebersihan atau aturan-aturan kesopanan yang disertai dengan kedermawanan dan martabat” (Nasr, 2003)

Kecintaan pada Tuhan, pada dimensi lain adalah cinta hal-hal yang bersifat batiniah, dan orang harus mengasah ini dengan cara-cara yang mungkin. Cara ini meliputi kontemplasi (merenung), disiplin pada hal-hal kecil yang bernilai positif, kedermawanan sosial dan martabat yang tolak ukurnya adalah cinta. Dengan ini orang tidak terjerumus pada pendangkalan.

Islam, mendorong umat untuk berproses dalam tahapan-tahapan yang telah tersedia supaya bisa sampai pada kesejatiannya. Nasr menyebutnya, “para Nabi dan Wali menunjukkan kepada manusia kemungkinan adanya kemaujudan total. Dan mereka meninggikan makna “manusia” hingga pada nilai yang tertinggi” (Nasr, 2000). Di lain pihak, proses tafsir yang dinamis, terbuka atas personalitas Nabi diperlukan. Tapi ini hanya mungkin jika pra kondisinya memungkinkan. Yang dituntut kajian Islam secara umum bukan saja pada tafsir baru, tapi pendalaman dan pendasaran pada tingkat sederhana atas kehidupan Nabi.

Sirah-sirah Nabawiyah harus disebarkan dan dipublikasi secara luas. Pada tingkat paling sederhana dalam lingkup sehari-hari, figurisasi Nabi sebagai manusia harus ditekankan dan tidak terpaku pada mitologi yang sepiantas mustahil. Proses ini akan membantu untuk demitologisasi Nabi yang tersendat, sekaligus menyegarkan kembali aktualitas Nabi. Semua ini, bisa dengan bentuk shalawat. Alasan doktrinal kami adalah, karena setiap dibacakan Shalawat bagi Nabi Muhammad saw., ia pada saat itu juga hadir di tempat itu.

Kesadaran aktual atas kehadiran Nabi akan berimplikasi besar. Secara perennial, Nabi terus menerus hadir dan memang demikian. Secara batin berarti bahwa ketika Nabi atau kesadaran akan Nabi aktual, orang senantiasa didampingi Nabi. Maka Iman, Islam, dan Nabi Muhammad saw., bukan lagi sesuatu yang ‘telah’ dan ajaran beku peninggalan 1400 tahun silam. Melainkan semua itu adalah sesuatu yang ‘selalu’ hadir dan aktual, yang dalam pengertian tradisional sebut sebagai *Religio Perennis*.

3. KESIMPULAN

Di dalam teks Al-Barzanji terdapat banyak medan-medan sakralitas. Sakralitas ini membentuk satu doktrin unitas yang merefleksikan aspek batin dari Islam. Di samping itu teks Barzanji memberikan anasir sekaligus gambaran supra Ilmiah melalui dimensi sastra mengenai personalitas Nabi Muhammad saw., yang pada gilirannya menjadi tradisi. Dalam dimensi fenomenologi tradisi datang dari perilaku natural akan keindahan dan keagungan. Tradisi pada dirinya sendiri merupakan refleksi celestial Ilahiah melalui penampakan-penampakan.

Penampakan ini bisa berupa inspirasi Ilahiah, person, dan ajaran yang esensinya mengandung aspek kehadiran akan keindahan. Oleh karena itu merupakan sikap keliru menegasi anggapan penting bahwa Islam adalah agama kering tanpa dimensi estetika. Wakil dari interpretasi ini ada dalam teks Al-Barzanji yang membentuk sejarah, penghayatan dan medan-medan sakralitas sendiri bagi umatnya.

Pendekatan Derrida menghasilkan temuan interpretasi teks secara internal bahwa (1) tradisi Barzanji pada dirinya sendiri tercipta melalui medan sakralitas. Tradisi pada galibnya selalu mengikuti pola utama. Di sini pola utamanya ada dalam ajaran Islam yang muncul dalam ritus pembacaan teks Barzanji—terlepas dari perbedaan mazhab. (2) Teks Barzanji sendiri menjadi tradisi lapis kedua selain tradisi pembacaan pujian atas Nabi saw.. Alasan utama teks Barzanji sejak semula adalah pengagungan Nabi saw., dan isinya dipenuhi oleh simbolisme-simbolisme spiritual Nabi. Ini merupakan dimensi tradisi paling dalam yang dimaksudkan oleh teks Barzanji. (3) Adalah keliru bila menafsirkan teks ini dalam rangka mencari kecocokan di luar doktrin batin Islam. (4) Penggambaran isinya jauh dari anggapan artifisial mengenai kebutuhan estetis semata. Sebagaimana telah kami paparkan dalam pembahasan bahwa penggunaan dimensi majaz dalam teks bukan sekadar ornamental—melainkan doktrinal.

Analisa teks Barzanji menggunakan pendekatan Derrida menciptakan nuansa tembus pandang. Jika dilihat dari luar pelaku pembacaan Al-Barzanji, tradisi ini sarat akan pemitosan agama dan peng-idol-an Nabi saw. Sementara itu dibaca secara internal melalui teks dan ritusnya sendiri, di sana terdapat medan sakralitas. Pendekatan dekonstruksi memungkinkan orang menunda dan memasukkan ke dalam tanda kurung (*difference*) seluruh pra asumsi atas makna tradisi dan makna teks. Dengan cara ini, objek menampakkan dirinya sebagai dirinya sendiri.

DAFTAR PUSTAKA

- Alles, G. D. (2001). Toward a genealogy of the Holy: Rudolf Otto and the apologetics of religion. *Journal of the American Academy of Religion*, 69(2), 323–342.
- Appleby, R. S. (1988). Modernism as the Final Phase of Americanism: William L. Sullivan, American Catholic Apologist, 1899-1910. *The Harvard Theological Review*, 81(2), 171–192.
- Arabi, I. (2000). *Fususul Hikam*. Islamika.
- Arabi, I. (2003). *Pohon Kejadian (Syajarat Al-Kun)*. Pustaka Hidayah.
- Arif, M., & Bakari, R. (2019). Nilai Pendidikan Karakter Dalam Teks Barzanji. *Irfani*, 15(1), 1–25.
- Ariwidodo, E. (2013). Logosentrisme jacques derrida dalam filsafat bahasa. *KARSA: Journal of Social and Islamic Culture*, 21(2), 340–355.
- Ashari, H. (2018). Tradisi “Berzanjen” Masyarakat Banyuwangi Kajian Resepsi Sastra terhadap Teks al-Barzanji. *MOMENTUM: Jurnal Sosial dan Keagamaan*, 7(2), 129–147.
- Bertens, K. (1998). *Filsafat Barat Abad XX*. Jakarta.
- Bleicher, J. (2007). *Hermeneutika Kontemporer*. Fajar Pustaka.
- Brunner, J. (2016). Freud and the rule of law: from Totem and taboo to psychoanalytic jurisprudence. *Derecho PUCP*, 77, 27.
- Budihardiman, F. (2008). *Heidegger dan Mistik Keseharian*. Gramedia.
- Derrida, J. (2005). *Dekonstruksi Spiritual*. Yogyakarta.
- Eliade, M. (2001). *Sakral dan Profan*. Fajar Pustaka.
- Eliade, M. (2013). *The quest: History and meaning in religion*. University of Chicago Press.
- Freud, S. (1919). Totem and taboo. In *New York*. George Routledge & Son.
- Gayatri, C. S. (2003). *Membaca pemikiran Jacques Derrida*. Ar-Ruz.
- Giddens, A. (1991). *Modernity and self-identity: Self and society in the late modern age*. Stanford university press.
- Jati, W. R. (2012). Tradisi, Sunnah dan Bid’ah: Analisa Barzanji Dalam Perspektif Cultural Studies. *EL HAKAKAH Jurnal Budaya Islam*, 14(2), 226–242.
- Lings, M. (1999). *Wali Sufi Abad 20*. Mizan.
- Lings, M. (2010). *Muhammad: Kisah Hidup Nabi Berdasarkan Sumber Klasik*. Jakarta.
- Makenun, L. (2009). Nilai-Nilai Pendidikan Kepribadian Generasi Muda dalam Kitab Al-Barzanji Karya Ja’far Bin Hasan. *MUDARRISA: Jurnal Kajian Pendidikan Islam*, 1(1), 73–98.
- Mastanah, M. (2017). Tradisi Barzanji dalam Majelis Taklim di Betawi di Era Dunia Modern. *Andragogi: Jurnal Diklat Teknis Pendidikan dan Keagamaan*, 5(1), 112–124.
- Mirnowati, M. (2019). Analisis Semiotika dalam Teks Al-Barzanji. *A Jamiy: Jurnal Bahasa dan Sastra Arab*, 8(1), 31–52.
- Mohamad, G. (2010). *Debu, duka, dsb: Sebuah pertimbangan Anti-Theodise*. Tempo.
- Moleong, L. J. (2006). *Metode Penelitian Kualitatif*. Remaja Rosda Karya.

- Muthohar, A. (2010). *Maulid Nabi: Menggapai Keteladanan Rasulullah saw*. Pustaka Pesantren.
- Nasr, S. H. (2000). *Muhammad Kekasih Allah*. Hikmah.
- Nasr, S. H. (Ed.). (2003). *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam*. Mizan.
- Nicholson, R. A. (2003). *Dimensi Personalitas dalam Sufisme*. Pustaka Sufi.
- Nisa, R. A., & Hasan, S. (2019). Nilai-nilai Pendidikan Akhlak dalam Kitab al Barzanji Karya Syaikh Ja'far al Barzanji dan Implementasinya Dalam Pendidikan. *Al-I'tibar: Jurnal Pendidikan Islam*, 6(1), 50–63.
- Nurjanah, S. (2013). Kosmologi dan Sains dalam Islam. *Akademika: Jurnal Pemikiran Islam*, 18(1), 109–122.
- Otto, R. (1958). *The idea of the holy* (Vol. 14). Oxford University Press.
- Quinones, R. J. (1975). Four phases of time and literary modernism. In *The Study of Time II* (hal. 122–135). Springer.
- Ryba, T. (1991). The philosophical loadings of Rudolf Otto's Idea of the Sacred. *Method & Theory in the Study of Religion*, 3(1), 24–40.
- Setyowibowo, A. (2007). Pengaruh Derrida dalam menyoal Yang Transenden dalam kaitannya dengan teks dan agama. *Basis*.
- Setyowibowo, A. (2009). *Para Pembunuh Tuhan*. Kanisius.
- Skoll, G. R., & Maximiliano, K. (2012). Risks, totems, and fetishes in Marx and Freud. *Sincronía*, 62, 1–27.
- Ungkang, M. (2013). *Dekonstruksi Jacques Derrida sebagai Strategi Pembacaan Teks Sastra*. Universitas Negeri Malang.