Globethics Repository




# Tradisi Maulid Nabi di Kalangan Masyarakat Pesantren

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

| | |
|---|---|
| Item Type | Journal volume |
| Authors | Hamim, Thoha |
| Publisher | UIN Sunan Ampel |
| Rights | With permission of the license/copyright holder |
| Download date | 2026-11-02 23:12:19 |
| Link to Item | http://hdl.handle.net/20.500.12424/236601 |

# Tradisi Maulid Nabi di Kalangan Masyarakat Pesantren

**Thoha Hamim**

Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Ampel, Surabaya

t.hamim@uinsby.ac.id

**Abstract**

The Mawlid Festival of the Prophet Muhammad is one of the Islamic popular events mostly held in *pesantren*. It launches almost in every territory of Islamic world, after popularized by Abû Sa'îd al-Kakburî (1250-1260). Historically, it was a heritage initially acknowledged by the Dinasty of Fâṭimîyah (909-1171 M). At the beginning, the dynasty used the Mawlîd Festival to gain a fancy of Moslems to support their authority of Islamic leadership. It used to strengthen their political ways to gain many public opinions in relation with their genealogical relationship with the prophet. The affirmation of genealogical relationship was needed as a tool of propaganda politically so that their right to inherit prophet authority has strong legitimation. In addition, the mauled festival does not only function to liven up Moslem community affection toward the prophet but also symbolically function as a psychological antidote to muffle the pain after having war. At the end, Moslem intellectuals started to scrutinize the festival and discuss its essence. However, such festival creates a big debate around Moslem scholars who have pro and contra in seeing it for instance al-Suyûṭî who sees the festival in contradictive way. This paper aims to explore the debates and discourses concerning the Mawlîd Festival. The discussion over Islamic religious tradition constitutes a strategy to test the level of good argument proposed by each groups of Islamic organization.

**Keywords:** Mawlîd, Pesantren, Tradition.

## Pendahuluan

Sejak awal peringatan Maulid Nabi Muḥammad yang diperkenalkan oleh penguasa Dinasti Fâṭimîyah (909-1171) sudah menimbulkan kontroversi. Pada saat itu, peringatan Maulid tampaknya memang masih dalam tahapan uji coba. Uji coba kelayakan ini terbukti, ketika penguasa Dinasti Fâṭimîyah berikutnya melarang penyelenggaraan peringatan Maulid.[1] Dinasti Fâṭimîyah mengintroduksi peringatan Maulid untuk membentuk opini publik tentang hubungan genealogi mereka dengan Nabi. Penegasan hubungan genealogi dengan Nabi diperlukan sebagai alat propaganda politik, agar "hak" mereka untuk mewarisi otoritas Nabi sebagai pemimpin komunitas Muslim memiliki legitimasi. Seperti diketahui bahwa klaim genealogi ini sebelumnya sudah mereka lakukan dalam bentuk pemilihan nama Dinasti Fâṭimîyah. Nama Fâṭimîyah merupakan atributif yang derivasinya berasal dari nama putri Nabi, Fâṭimah.

Bukti lain bahwa keabsahan peringatan Maulid masih diperdebatkan adalah bahwa banyak ulama dari berbagai mazhab secara eksplisit menunjukkan sikap pro dan kontra mereka. Al-Suyûṭi, seorang ulama terkemuka dari mazhab Shâfi'î, menulis sebuah kitab yang khusus mendiskusikan keabsahan peringatan Maulid. Kitab yang berjudul *Ḥusn al-Maqsid fî 'Amal al-Mawlid* ini dipandang sebagai sumber otoritatif bagi para pendukung tradisi peringatan Maulid, terutama bagi mereka yang berafiliasi dengan mazhab Shâfi'î. Kelompok yang menentang tradisi peringatan Maulid tentu saja tidak tinggal diam. Melalui juru bicaranya, al-Fâqihânî, mereka mengupas bermacam kelemahan argumen yang melegitimasi validitas perayaan tersebut. Perlu diketahui bahwa al-Fâqihânî adalah seorang ulama dari mazhab Mâlikî yang menjelaskan alasan penolakannya terhadap tradisi ini dalam kitabnya *al-Mawrid fî Kalam 'ala al-Mawlid*.[2]

---

[1] Ḥasan al-Sandubî, *Târikh al-Ikhtilâf bi al-Mawlid al-Nabawî* (Kairo: Maṭba'at al-Istiqâmah, 1948), 64-65.

[2] Lihat Jalâl al-Dîn al-Suyûṭî, *Ḥusn al-Maqâṣid fî 'Amal al-Mawlid* (Kairo: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 1985), 45-61.

Pro dan kontra tentang keabsahan tradisi keagamaan dalam Islam merupakan sarana untuk menguji tingkat kelaikan argumen yang diajukan masing-masing kelompok. Dalam konteks seperti itu, Islam memang membuka peluang bagi terjadinya pemahaman yang dinamis terhadap ajarannya. Dalam terminologi sosiologi, perbedaan pendapat semacam itu memang disebut kontroversi dengan konotasi negatif, karena perselisihan dalam tataran pendapat tadi bisa berkembang menjadi perseteruan antara para pendukung dua pendapat yang berlawanan. Namun, dalam kenyataannya, polemik yang diupayakan mampu mempertajam argumentasi masing-masing kelompok, terlepas dari kemungkinan dampak buruk yang ditimbulkannya, dapat memperkaya dialektika keberagamaan komunitas Muslim. Dengan kenyataan seperti itu, maka zaman klasik dan tengah Islam sangat kaya dengan tulisan tentang *heresiography,* yang tidak hanya memperbincangkan perbedaan aliran pemikiran dalam Islam, tetapi juga perbedaan ajaran antara Islam dengan agama lain.

Pada masa sekarang ini, peringatan Maulid Nabi Muḥammad bukan hanya dipersoalkan keabsahannya oleh kaum puritan, seperti kaum Wahhabî yang dengan tegas mengharamkannya, tetapi juga oleh mereka yang pandangan keagamaannya moderat.[3] Sikap menolak peringatan Maulid memang terkesan aneh untuk ukuran sekarang, mengingat apresiasi masyarakat sekarang terhadap ketokohan seseorang sudah dibakukan dalam bentuk mengenang perjuangannya melalui peringatan hari kelahiran tokoh dimaksud. Dengan kata lain bahwa peringatan hari kelahiran tadi tidak lebih dari sekedar sarana untuk mengungkapkan apresiasi publik atas bermacam jasa yang dipersembahkan oleh seorang tokoh kepada masyarakatnya. Karena itu, peringatan tersebut dilakukan secara terukur untuk menghindari terjadinya bentuk apresiasi yang mengarah kepada kultus kepada tokoh tadi. Namun pertimbangan rasional semacam itu menjadi tidak berlaku bagi kalangan Muslim puritan yang cenderung mengecap peringatan Maulid sebagai sikap pengkultusan serta tidak lazimnya peringatan dimaksud pada masa awal Islam.

---

[3] Annemarie Schimmel, *And Muhammad Is His Messenger* (Chapel Hill, North Caroline: University of North Caroline Press, 1985), 149.

Peringatan Maulid berubah menjadi sebuah perayaan yang diselenggarakan hampir di setiap kawasan dunia Islam, setelah dipopulerkan oleh Abû Sa'îd al-Kakbûrî, gubernur wilayah Irbil di masa pemerintahan Ṣalâḥ al-Dîn al-Ayyûbî (1250-1260). Peringatan maulid yang memperoleh dukungan dari kelompok elit politik saat itu diselenggarakan untuk memperkukuh semangat keagamaan umat Islam yang sedang menghadapi ancaman tentara Salib (*Crusaders*) dari Eropa. Perlu diketahui bahwa suasana perang yang dialami komunitas Muslim telah menimbulkan kegalauan batin, hingga mereka memerlukan simbol-simbol keagamaan yang mampu meredam kegundahan tersebut.

Kaum Muslim memang memerlukan simbol-simbol keagamaan untuk meredam kegundahan batin mereka pada masa perang Salib. Mereka, misalnya, mulai menggunakan bentuk *genetive* (*iḍâfah*) dalam membuat nama diri, di mana kata keduanya selalu *al-Dîn*, seperti Sayf al-Dîn, Najm al-Dîn, Taqy al-Dîn, Ṣalâḥ al-Dîn, Burhân al-Dîn dan sebagainya. Perlu diketahui bahwa nama diri dengan *al-Dîn* sebagai kata keduanya (*muḍâf 'ilayh*) baru dikenal pada masa perang Salib. Bagi masyarakat Muslim saat itu, nama *al-Dîn* merupakan simbol pembelaan terhadap agama (Islam) yang eksistensinya sedang diancam oleh pasukan Salib. Dalam konteks seperti itu maka peringatan Maulid tidak hanya berfungsi untuk menghidupkan kecintaan komunitas Muslim kepada Nab.ya, tetapi secara simbolik merupakan penawar psikologis untuk meredakan kegelisahan hidup di masa perang. Dengan fungsi seperti itu, meski al-Kakbûrî adalah seorang Sunnî tulen, dia tidak lagi mempersoalkan bahwa peringatan Maulid yang dipopulerkannya adalah tradisi yang diintroduksi oleh musuh politiknya, penguasa Dinasti Fâṭimîyah yang berpaham Shî'ah Ismâ'ilîyah. Sebagai satu perayaan, peringatan Maulid yang diselenggarakan oleh al-Kakbûrî tentu menyisipkan acara hiburan, di mana acara-acaranya melibatkan para musisi, penyanyi dan pembawa cerita (*story tellers*). Ukuran kemeriahan perayaan yang dilaksanakan oleh al-Kakbûrî ini dapat dilihat dari banyaknya pengunjung yang datang dari berbagai kawasan, bahkan dari luar wilayah kekuasaan gubernur tersebut.

## Keabsahan Tradisi Membaca Kitab Maulid di Pesantren NU

Perdebatan tentang keabsahan peringatan Maulid juga terjadi cukup sengit di era sebelum tahun 1970-an di Indonesia. Walaupun perdebatan serupa sekarang resonansinya sudah tidak nyaring lagi, perdebatan tersebut sesekali masih tetap muncul. Kelompok yang pro dan kontra terhadap tradisi ini memang sudah tidak mengemukakan pendiriannya dalam forum terbuka. Etika sosial sekarang sudah tidak membenarkan terjadinya perselisihan tentang soal-soal mikro keagamaan. Namun bila diamati, perselisihan antara dua kelompok tersebut masih bisa ditemukan, seperti tampak dari berbagai tulisan yang mereka terbitkan dalam majalah kelompoknya masing-masing. Dalam tulisan itu, mereka berupaya mempertahankan pandangannya dengan argumen yang selalu merujuk kepada landasan tekstual. Kelompok Muhammadiyah yang perilaku keagamaannya dikenal puritan banyak mengekspos tulisan yang menyoal keabsahan peringatan Maulid melalui majalahnya *Suara Muhammadiyah*. Sementara kelompok NU yang praktik keberagamannya dikenal luwes juga mengutarakan pendiriannya tentang validitas peringatan Maulid melalui majalahnya *Aula*.[4]

Kritik terhadap peringatan Maulid di Indonesia pada era sebelum tahun 1970-an diarahkan kepada tradisi membaca tiga kitab Maulid yang dilakukan oleh kalangan pesantren, yaitu kitab *al-Barzanjî, al-Dibâ'î* dan *al-Burdah*. Yang dimaksudkan dengan pesantren di sini adalah pesantren yang praktik keagamaan warganya dan kurikulumnya berafiliasi dengan pesantren NU. Karakter kurikuler pesantren tipe ini adalah bahwa kitab klasik berbahasa Arab merupakan buku teks satu-satunya yang dikaji oleh peserta didik di lembaga tersebut. Seperti diketahui bahwa tidak ada organisasi Islam yang dapat menyaingi NU dalam kedekatan hubungan kelembagaannya dengan pesantren. NU bukan hanya didirikan oleh para Kyai terkemuka pengasuh pesantren tipe tersebut, tetapi NU selalu

[4] Lihat artikel-artikel yang dimuat di majalah *Aula* dan *Suara Muhammadiyah*. Tim PP Majlis Tarjih, "Peringatan Maulid Nabi", *Suara Muhammadiyah* (September, 1993), 21; Zulfahmi, "Maulud ke 1466", *Suara Muhammadiyah* (September, 1993), 28-29; Sahal Mahfudz, "Nabi Sendiri Sudah Mengisyaratkan Perlunya Peringatan Maulid", *Aula* (Oktober, 1990), 67-68; "Maulid Nabi Alih Semangat Zaman Ini," *Aula* (Oktober, 1990); NJG Kaptein, *Muhammad's Birth Day Festival* (Leiden: EJ Brill, 1993), 45.

konsisten dalam mempertahankan eksistensi pesantren tipe ini. Di samping itu, kalangan NU merupakan pengelola hampir semua pesantren yang ada di Jawa. Karena itu dikatakan bahwa pesantren merupakan miniatur dari NU, sedangkan NU adalah pesantren besar.[5]

Organisasi Islam terbesar kedua setelah NU, Muhammadiyah tidak banyak memiliki pesantren. Akibatnya, Muhammadiyah kesulitan mencetak kadernya untuk menjadi kiai. Karena itu, Ketua Umum PP Muhammadiyah, KH. Azhar Basir, pernah meminta warganya untuk menghidupkan kembali madrasah-madrasah Muhammadiyah serta membangun pesantren agar Muhammadiyah mempunyai lembaga untuk mencetak kadernya menjadi kiai.[6] Kalangan pesantren NU memang menjadikan tiga kitab tersebut sebagai bahan bacaan tunggal dalam setiap kegiatan peringatan Maulid mereka. Perlu disebutkan bahwa kalangan pesantren bukan hanya membaca ketiga kitab tadi, tetapi juga memasukkan kajian Maulid ke dalam kurikulum pesantren mereka. Kitab Maulid yang dipakai dalam kajian dimaksud umumnya adalah *Madârij al-Su'ûd ilâ Iktisâ' al-Burud,* karangan Muḥammad b. 'Umar al-Nawawî al-Bantânî.[7]

Pemilihan kitab tersebut memiliki keuntungan sosial tersendiri, karena minat pengkajian kepada kitab ini ternyata menghasilkan signifikansi tambahan. Perlu diketahui bahwa kitab yang semula hanya dijadikan buku teks di pesantren, kemudian dipergunakan oleh para seniman dengan mengaransemen syair-syiar di dalamnya dan menjadikannya lirik lagu nasyid yang dibawakan oleh beberapa penyanyi terkemuka dengan iringan orkes gambus pada tahun 1960-an dan 1970-an. Syair pujian kepada Nabi yang diaransemen tadi adalah bait-bait syair bagian awal dalam kitab tersebut. Di antara penyanyi nasyid yang

---

[5] Untuk pernyataan bahwa pesantren adalah miniaturnya NU dan NU adalah pesantren besar, lihat Sahal Mahfudz, "Tradisi Pendidikan Politik di Pesantren: Tinjauan Historis", dalam Ismail SM dan Abdul Mukti, *Pendidikan Islam: Demokratisasi dan Masyarakat Madani* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), 24.

[6] Ahmad Azhar Basyir, "Ulama, Majlis Tarjih dan Kaderisasi dalam Muhammadiyah," *Pembaharuan*, 1 (Desember, 1985), 17.

[7] Lihat, Muḥammad b. 'Umar al-Nawawî al-Bantânî, *Madârij al-Su'ûd ilâ Iktisâ' al-Burûd* (Semarang: Matba'at Taha Putra, t.th.).

melagukan syair dimaksud adalah Djuwairiah MA dan diiringi oleh orkes gambus *Al-Badar* pimpinan Ahmad Fadaq. Sekedar contoh dari bait syair dimaksud adalah *al-Salâm 'alayk Aḥmad ya ḥabîbî: al-Salâm 'alayk Ṭâhâ ṭabîbî*. Pada pertengahan tahun 1960-an dan awal 1970-an, hampir semua penyanyi nasyid berasal dari kalangan pesantren NU, seperti Rofiqoh Darto Wahab dan Halimah. Rofiqoh adalah seorang santri dari pondok Al-Hidayah Lasem, sementara Halimah adalah dari kalangan pesantren Kendal.[8]

Dengan kenyataan seperti itu, maka kerinduan kepada Nabi tidak sekedar membangkitkan kaum pesantren untuk mengungkapkannya melalui kajian akademik, tetapi juga memberikan inspirasi kepada seniman pesantren untuk mengutarakan kecintaan mereka kepadanya melalui gubahan lagu yang diaransemen dari syair yang ada di dalam kitab tersebut. Dalam perspektif ini dapat dikatakan bahwa kaum seniman Muslim tadi adalah salah satu segmen dari komunitas NU yang mengaksentuasikan budaya pesantrennya melalui medium seni yang mereka geluti. Dengan demikian bisa dikatakan bahwa sanjungan kepada Nabi sudah menjadi sebuah gejala sosial yang tidak hanya melingkari kehidupan warga pesantren saja, tetapi sudah merambah ke dimensi seni yang digeluti senimannya agar mereka bisa mengkomunikasikan apresiasinya kepada Nabi ke dunia yang lebih luas.

Penolakan kaum puritan terhadap tradisi Maulid selalu didasarkan pada argumen klise bahwa peringatan tersebut tidak diperintahkan oleh *naṣṣ* (teks Alquran dan hadis Nabi) dan tidak pula ditradisikan oleh para *salaf*. Perlu dicatat bahwa kaum puritan memiliki kecenderungan untuk melebarkan wilayah sakral keagamaan, hingga lingkup sakralitas tidak hanya memuat persoalan kredo dan ritus, tetapi juga mencakup persoalan budaya. Peringatan Maulid yang merupakan sikap budaya apresiasi kaum Muslim terhadap kebesaran Nabinya tidak masuk katagori kredo ataupun ritus keagamaan. Namun demikian, mereka mengkritisi sikap budaya tersebut dengan menggunakan rujukan teks yang karena uraiannya selalu berada dalam batasan normativitas, maka sikap budaya tadi selalu dalam posisi salah. Sebuah sikap budaya

[8] Ibid., 1.

memang hadir dengan merujuk pada realitas kekinian yang tidak menjadi latar dari terbitnya ketentuan normatif tadi. Kalau pun kaum puritan menggunakan rujukan fakta historis non-normatif, maka fakta tadi selalu diambilkan dari produk masa *salaf,* di mana fakta dimaksud merupakan refleksi dari kapasitas budaya saat itu, yang propertinya sangat berbeda dengan properti budaya sekarang ini.

Kaum puritan yang menolak peringatan Maulid menganggap bahwa peringatan Maulid yang dilakukan dengan cara membaca tiga kitab tadi adalah perbuatan yang tercela (*bid'ah ḍalâlah*). Selanjutnya mereka juga menuduh bahwa dengan tetap mempertahankan tradisi peringatan Maulid, maka berarti kalangan pesantren telah mengesahkan amalan yang dicela oleh Islam.[9] Alasan yang mereka kemukakan adalah bahwa pujian yang dimuat di dalam tiga kitab tadi telah melanggar batasan pujian yang digariskan oleh *sharî'ah.* Menurut mereka, materi pujian yang menggambarkan Nabi sebagai pemberi *shafâ'ah,* ampunan dan keselamatan di akhirat nanti adalah perbuatan syirik*,* karena pujian semacam itu menempatkan Nabi dalam kapasitas sebagai pemberi keselamatan, sebuah status yang menjadi hak mutlaknya Tuhan saja.[10]

Kriteria kaum puritan dalam menilai budaya pujian dengan hanya menggunakan teks sebagai acuannya telah menyempitkan tempat bergeraknya pengungkapan kecintaan kaum Muslim kepada Nabinya. Secara empiris sikap kaum puritan tersebut tidak pernah mampu menghadang berlanjutnya pola pemujian tadi, karena kecintaan kepada Nabi merupakan pernyataan perasaan alamiah yang bersifat subjektif, hingga tidak mungkin dipersempit dalam wilayah normatif. Terlepas dari kodrat pengungkapan kecintaan kepada Nabi yang dikendalikan oleh dimensi perasaan, kebesaran Nabi sendiri dalam perspektif normatif juga sering digambarkan dalam potret yang sarat dengan subjektivitas.

---

[9] Howard M. Federspiel, *The Persatuan Islam: Islamic Reform in Twentieth Century Indonesia* (Ithaca, New York: Cornell University Modern Indonesia Project, 1970), 57.

[10] Untuk mengetahui pendapat kaum puritan tentang Maulid, lihat pendapat A. Hassan, tokoh utama Persis Bangil dan Moenawar Chalil, Ketua Majlis Ulama Persis, dan anggota Majlis Tarjih Pusat Muhammadiyah. Federspiel, *The persatuan Islam*, 57; Moenawar Chalil, "Fatwa Oelama Yang Haq Tentang Bid'ah Mauloedan", *Pembela Islam*, 65.

Bagi kalangan sufi, misalnya, ungkapan kecintaan mereka kepada Nabi sampai dengan memosisikan Muḥammad sebagai nabi pertama sebelum Nabi Adam (*wa kân Muḥammad nabiy wa Âdam baya al-mâ' wa al-ṭîn*). Lebih lanjut kaum sufi menggambarkan keagungan Muḥammad dengan sebuah ilustrasi bahwa Muḥammad adalah "seorang Arab tanpa *'ayn rab* dan bernama Aḥmad tanpa *mim aḥad*. Barang siapa yang melihatnya (Muḥammad), maka dia hakikatnya telah melihat yang Hak" (*Anâ 'arabî bilâ 'ayn; Anâ Aḥmad bilâ mim; Wa man ra'ânî faqad ra'â al-Ḥaq*). Secara historis, pujian kepada Nabi selalu mengemuka dalam ungkapan metaforis seperti yang dilakukan kaum sufi tadi, agar pujian dimaksud dapat melompati pagar ungkapan bahasa biasa. Nabi Muḥammad, misalnya, dimetaforakan sebagai *yâqût* (batu mulia), karena keberadaannya merupakan sebuah keunikan dalam ciptaan Tuhan (*Muḥammad bashar lâ ka al-bashar; bal huwa ka al-yâqût bayn al-ḥajar*).

Penghormatan kepada Nabi Muḥammad dalam bentuk pujian metaforis semacam itu tentu bisa difahami, mengingat ketinggian kedudukannya di mata kaum Muslim. Bagi mereka, Muḥammad adalah manusia sempurna (*the universal man*) yang setiap bagian dari perilakunya memiliki prespektif ajaran dan karenanya harus mereka jadikan panutan. Muḥammad tidak hanya memberikan contoh perilaku yang bersifat keagamaan (*sunnah tashrî'îyah*), tetapi juga model perbuatan keseharian (*sunnah irshâdîyah*). Bahkan, sesuatu yang rencananya akan dilakukan Muḥammad, namun tidak dapat direalisasikan, karena keburu meninggal dunia, tetap disayogyakan untuk dikerjakan oleh kaum Muslim (*sunnah ḥammîyah*). Secara empiris keharusan untuk meniru perbuatan yang dicontohkan oleh Muḥammad masih terbukti sampai sekarang. Meski Muḥammad sudah meninggal empat belas abad lalu (632 M.), segala hal dalam perbuatannya masih tetap diaktualisasikan. Seperti bisa dilihat bahwa banyak kaum Muslim yang sampai pada tingkat budaya berpakaiannya serta cara merawat diri dan tindak tanduknya mengikuti cara yang dilakukan oleh Nabi Muḥammad. Sebuah penelitian fenomenologis dalam desertasinya James E. Royster membuktikan bahwa peniruan kepada tindak tanduk keseharian Muḥammad yang

dilakukan kaum Muslim terus berlangsung, melintasi sekat ruang dan waktu.[11]

Seperti telah disebutkan di depan bahwa kaum puritan mempersoalkan masalah *shafâ'ah* yang dianggapnya bisa menimbulkan syirik. Penolakan mereka terhadap konsep *shafâ'ah* memang bisa dipahami. Alquran sendiri tidak memberikan kepastian hukum yang tegas terhadap kedudukan *shafâ'ah*. Sementara di dalam beberapa ayatnya, Alquran menganggap *shafâ'ah* sebagai perilaku yang tidak benar, sedangkan dalam ayat lain Alquran tidak menolaknya.[12] Namun dalam sebuah hadis, Rasul Allah diriwayatkan pernah memberikan *shafâ'ah* kepada seseorang yang telah meninggal. Dan hadis yang memberitakan tentang pemberian *shafâ'ah* tersebut berkualitas *qudsî*.[13] Barangkali karena konsep *shafâ'ah* sudah memiliki sandaran hadis, maka sebagian ulama kemudian menerima keabsahan *shafâ'ah* dengan cara membuat kesepakatan sampai ke tingkat konsensus (*ijmâ'*).[14]

Perlu dijelaskan bahwa *shafâ'ah* Rasul Allah yang akan diberikan kepada umatnya di Hari Kiamat memang sering disebutkan dalam beberapa kitab hadis.[15] *Shafâ'ah* yang akan diberikan Nabi pada Hari Kiamat itu jenis *shafâ'ah* yang dimaksudkan dalam ketiga kitab Maulid tersebut. Kitab *Qaṣîdat al-Burdah,* misalnya, menggambarkan jenis *shafâ'ah* ini, sebagaimana yang dinyatakan dalam salah satu bait syair dalam kitab itu yang artinya: "Dia (Muḥammad) adalah orang yang dicintai dan yang *shafa 'ah*-nya diharapkan bisa membebaskan (umatnya) dari kegalauan

---

[11] Lihat James Edgar Royster, "The Meaning of Muhammad for Muslims: A Phenomenological Study of Recurrent Images of the Prophet" (Disertasi—Hartford, 1970).

[12] JW Fiegenbaum, "The Ta'ziyah: A Popular Expression of Shi'i Thought" (Tesis—McGill University, 1965), 123.

[13] Muḥammad b. 'Isâ b. Ṣaurah b. Mûsa b. al-Ḍaḥḥâk al-Tirmidhî, *Sunan al-Tirmidhî*, Vol. 2 (Beirut: Dâr al-Fikr, 1983), 258.

[14] AJ Wensinck, "Shafa'a", dalam M. Th. Houtsma et. Al (ed.), *Encyclopaedia of Islam*, Vol. 7 (Leiden: EJ Brill, 1987), 251.

[15] Abû al-Ḥusayn b. al-Ḥajjâj b. Muslim, *Ṣaḥîḥ Muslim*, Vol. 1 (Beirut: Mu'assasat 'Izz al-Dîn, 1987), 230-232, 233-235, 237-239; Ibn Ḥajar al-'Asqalânî, *Fatḥ al-Bârî*, Vol. 13 (Beirut: Dâr al-Ma'rifah, t.th.), 392-393.

suasana di Hari Kiamat" (*huwal ḥabîb al-ladhî turjâ shafâ'atuh: min kull ḥawl min al-aḥwâl muqtaḥim*).[16]

Yang menarik dalam mengamati penolakan kaum puritan tersebut adalah bahwa mereka telah mengeluarkan tradisi pujian kepada Nabi dari dimensi kesejarahan. Tampaknya mereka tidak memperhatikan bahwa tradisi pujian sudah ada sejak masa hidupnya Nabi. Dengan kata lain bahwa pujian kepada Nabi (*prophetic panegerics*) adalah sebuah tradisi yang usianya setua usia Islam itu sendiri. Tradisi ini sangat dikenal, terutama melalui pujian yang dilakukan oleh Ka'ab b. Zubayr. Seperti diberitakan bahwa Ka'ab b. Zubayr, yang waktu itu masih non-Muslim, diminta saudaranya yang sudah Muslim untuk melakukan konversi ke Islam. Menurut saudaranya, konversi ke Islam akan dapat menenteramkan jiwanya dan karena itu Ka'ab bersedia melakukannya.

Saat pertemuannya dengan Nabi untuk menyatakan diri masuk Islam, Ka'ab mempersembahkan sebuah gubahan syair (*qaṣîdah*) yang berisikan pujian kepada Nabi. Nabi sangat terkesan dengan gubahan syair tersebut, hingga beliau melepas jubahnya dan dikenakannya ke Ka'ab. Pemberian jubah ini memberikan indikasi apresiasi Nabi terhadap syair jenis pujian yang ditujukan kepadanya. Jubah pemberian Nabi ini kemudian menjadi simbol respek kaum Muslim kepada Nabi dan selalu dikenakan para khalifah Dinasti Amawîyah, saat mereka melakukan *bay'ah* sebagai penguasa baru. Perlu diketahui pula bahwa Nabi mempunyai penyair yang senantiasa menggubah syair-syair untuk membela perjuangan Islam, termasuk pujian kepadanya. Dalam sejarah disebutkan tiga nama penyair Nabi yaitu, 'Abd Allâh b. Rawâḥah, Ka'ab b. Mâlik dan Ḥasan b. Thâbit. Sejarah mencatat bahwa tradisi pujian melalui syair (*al-madḥ*) sudah ada sejak masa Arab pra-Islam dan tetap berlangsung pada masa Islam (Nabi), meskipun materi pujian diorientasikan kepada pujian terhadap keluhuran ajaran Islam serta kemuliaan pembawa syariat agama ini (Muḥammad).

Dengan kata lain bahwa pujian termasuk jenis syair yang tidak dilarang pada saat Islam datang. Memang beberapa tema (*aghrâḍ*) syair

[16] Ibrâhîm al-Bajurî, *Hashîyat al-Bajûrî 'alâ Matn Qaṣîdat al-Burdah* (Kairo: Dâr al-Kutub al-'Arabîyah, 1947), 22-23.

yang semula populer di era pra-Islam menjadi terpinggirkan (*mahjûr*) pada masa Nabi, karena tema dimaksud menjadi instrumen terbentuknya demoralisasi sosial pada masa pra-Islam.Termasuk dalam tema katagori ini adalah syair yang bertema cinta (*al-ghazal*), fanatisme etnis (*al-fakhr bi al-ansâb*), sataris (*al-ḥijâ'*) dan lainnya. Dengan kata lain bahwa tema syair tadi terpinggirkan, karena materi yang dijadikan orientasi pengungkapannya sudah tidak relefan pada masa Islam. Sedangkan syair dengan tema pujian masih tetap berlangsung pada masa Nabi, karena pujian yang proporsional merupakan sarana untuk mengakui realitas objektif yang terjadi pada masa itu. Perlu dicatat bahwa Nabi tidak melarang kreatifitas seni para penyair dan karenanya Nabi bersikap proaktif agar kreatifitas tersebut dapat berkembang. Nabi mengetahui kedudukan syair dalam perspektif budaya Arab, di mana syair merupakan potensi kultur unggulan bangsanya. Karena itu, nilai sebuah gubahan syair dalam pandangan Nabi sedemikian tingginya, seperti tampak dari kesediaan beliau menyerahkan jubahnya kepada Ka'ab b. Zubayr. Syair gubahan Ka'ab ini kemudian menjadi model yang banyak dirujuk oleh para penyair berikutnya, saat mereka melakukan apresiasi kepada Nabi melalui medium puisi.

Tiga kitab pujian yang beredar di kalangan pesantren tersebut menjadi bukti material terhadap upaya melestarikan tradisi pujian yang mendapatkan legitimasi langsung dari Nabi tersebut. Produktifitas karya syair pujian kepada Nabi ini telah membentuk sebuah *genre* (jenis) pujian khas, dengan karakter prosodi yang spesifik yang dalam kajian sastra Arab dikenal dengan istilah *al-Madâ'ih al-Nabawîyah*.[17]Kaum Muslim terlepas dari keberadaan mereka dalam dimensi ruang dan waktu yang berbeda tidak pernah berhenti menciptakan produk-produk baru dalam bentuk gubahan syair pujian kepada Nab.ya. Studi yang dilakukan oleh Annemarie Schimmel membuktikan betapa pujian terhadap Nabi telah menghasilkan sekian banyak karya syair dalam berbagai bahasa Muslim, mulai dari Arab, Parsi, Turki sampai Urdu.[18]

[17] Lihat Zakî Mubârak, *Al-Madâ'ih al-Nabawîyah* (Beirut: Dâr al-Jili, t.th.).

[18] Lihat Schimmel, *And Muhammad Is His Messenger*.

Dalam konteks Indonesia sekarang ini, terdapat perhatian yang sangat besar terhadap pujian kepada Nabi melalui medium lagu dengan iringan musik, seperti tampak dari keterlibatan kaum seniman, melintasi aliran musik mereka, mulai dari nasyidah, melayu (dangdut) sampai dengan populer. Dalam kurun waktu sebelum tahun 1970-an, pujian kepada Nabi hanya berlangsung dalam lingkup komunitas pesantren serta di kalangan seniman Muslim yang mengaransir lagu-lagu pujian berlirik Arab dengan musik gambus sebagai pengiringnya. Dengan kata lain bahwa pujian kepada Nabi menjadi domain kegiatan kalangan terbatas saat itu. Kenyataan tersebut sekarang telah mengalami perubahan. Diawali dengan keterlibatan grup musik Bimbo yang banyak mengintrodusir *Nashîdah* pujian berbahasa Indonesia kepada Nabi dengan penggarapan lirik lagu serta instrumennya secara profesional. Langkah awal yang dilakukan grup musik dari Bandung ini telah meratakan jalan bagi musisi berikutnya untuk ikut terlibat dalam mengaransir lagu-lagu pujian kepada Nabi.

Lagu pujian kepada Nabi juga bisa difahami sebagai bagian dari lagu yang bernafaskan agama (Islam). Melihatnya dalam konteks yang lebih luas tersebut, lagu katagori ini telah menjadi perhatian sedemikian banyak penyanyi dan musisi Indonesia, mulai dari Chrisye, Rafika Duri, Dewi Yul, Trie Utami sampai Rossa. Kehadiran para penyanyi papan atas di bursa lagu bernafaskan Islam, di mana lagu pujian kepada Nabi menjadi bagian integralnya, memberikan indikasi bahwa kecintaan kepada Nabi yang diungkapkan melalui lagu merupakan bagian dari cara keberagamaan masyarakat sekarang. Karena itu, mempersoalkan keabsahan pujian melalui medium lagu, seperti yang dilakukan kaum puritan tempo dulu, sangat tidak relefan. Perlu disebutkan bahwa *qaṣîdah* pujian kepada Nabi telah memberikan *trade mark* kepada kaum seniman yang menggelutinya. Dalam hal ini nama Haddad Alwi bisa dijadikan contohnya. Album Alwi yang berjudul *Cinta Rasul* direkam dengan iringan orkestra pimpinan Dwiki Darmawan di Australia. Dengan begitu maka *qaṣîdah* pujian berlirik Arab sudah tidak lagi disajikan hanya dengan iringan musik gambus. Di samping itu, *qaṣîdah* pujian kepada Nabi juga disajikan dalam aransemen musik dengan dominasi instrumen tradisional, seperti yang dilakukan Emha Ainun Najib melalui grup musik Kyai

Kanjengnya. Bahkan, di pagelaran wayang kulit pun disisipkan *qaṣîdah* pujian kepada Nabi yang disampaikan oleh para *Waranggono*.

Bentuk pujian yang diungkapkan para penyair dalam *al-Madâ'ih al-Nabawîyah*, seperti yang disampaikan di atas, memang menggunakan bahasa yang penuh dengan ungkapan metaforis dan simbolis, agar kesempurnaan pribadi Nabi bisa terungkap dengan jelas. Hal itu tentu saja bisa dimaklumi, karena Alquran sendiri ketika menyebut nama Muḥammad sering kali diiringi dengan berbagai ungkapan pujian yang elok, agar peran Nabi sebagai manusia pilihan yang harus diteladani bisa tergambarkan.[19] Pujian kepada Nabi yang terangkum dalam tiga kitab tersebut, walaupun disajikan dalam ungkapan bahasa metaforis dan simbolis, bukan tipe *qaṣîdah* pujiannya kaum sufi, yang kadang mengangkat sisi kemanusian Muḥammad sampai ke tingkat Tuhan (*deity*). Bahkan, kitab *Qaṣîdat al-Burdah* yang lebih kompleks dalam menggunakan ungkapan metaporis dan simbolis, dibandingkan dengan *al-Barzanjî* dan *al-Dibâ'i,* dan karenanya akan membuka peluang untuk menjadi ekstrem dalam menyampaikan pujiannya, selalu mawas diri agar pujian tidak sampai mengkultuskan Muḥammad. Al-Buṣîrî, pengarang *Qaṣîdat al-Burdah,* mengecam mereka yang memuji Nabi sampai menghilangkan dimensi kemanusiaannya. Menurutnya, pujian semacam itu dilarang keras oleh Rasulullah sendiri, sebagaimana yang dinyatakan dalam sabdanya bahwa, "Janganlah engkau memberikan pujian kepadaku sampai melewati batas, sebagaimana pujian yang diberikan kaum Nasrani kepada Nabi Isa" (*La tutrûnî kamâ atra al-naṣarâ 'Îsâ*).[20]

Kalangan pesantren tentu menyadari bahwa pujian kepada Nabi yang membentuk sikap kultus merupakan tindakan yang tidak dibenarkan oleh syariat. Kesadaran tersebut tidak hanya berhenti pada tataran teori, tetapi sudah melembaga menjadi aktualisasi keimanan mereka. Proses transformasi konsep keesaan Tuhan yang absolut (*absolute monotheism*) dari tataran teori yang mereka pahami dari *'ilm 'aqâ'id* ke tataran perilaku terjadi akibat dari pola belajar di pesantren yang sangat berorientasi kepada pembentukan perilaku. Salah satu karakter pesantren memang

[19] QS. Al-Aḥzâb [33]: 43 dan 56.

[20] al-Bâjûrî, *Ḥashîyat al-Bâjûrî*, 26.

kuatnya orientasi memperlakukan materi kajian dalam berbagai ilmu keislaman. Dengan begitu maka anggapan tentang terjadinya kultus dalam memberikan apresiasi kepada Nabi hingga merusak *'aqîdah* merupakan sikap yang tidak berdasar. Kalangan pesantren adalah kelompok terdidik yang mengetahui posisi sentral *'aqîdah* yang berporos pada konsep *aboslute monotheism* dan karenanya penyerapan terhadap prinsip tersebut menjadi prioritas dalam perilaku keberagamaan mereka.

Kritik kaum puritan terhadap peringatan Maulid di pesantren NU tidak hanya diarahkan pada tuduhan telah terjadinya pengkultusan yang mengakibatkan syirik, tetapi juga pada cara membaca tiga kitab Maulid tersebut. Menurut kaum puritan, para pembaca kitab tersebut dalam melantunkan syair dan prosa bersanjak dalam tiga kitab tadi disertai dengan gerakan kepala.[21] Barangkali yang mereka maksudkan dengan gerakan kepala adalah gerakan berzikir. Mereka menduga bahwa membaca kitab Maulid selalu dibarengi dengan kegiatan zikir. Perlu diketahui bahwa gerakan kepala, baik yang dimaksudkan untuk berzikir atau tidak, tidak ada dalam "prosesi" bacaan kitab Maulid. Namun tidak bisa dipungkiri bahwa gerakan kepala bisa saja terjadi sebagai gerakan spontan terhadap bahan bacaan dalam bentuk puisi dan prosa bersanjak yang tentu saja memiliki ritme. Seperti diketahui bahwa *Qaṣîdat al-Burdah* ditulis dalam bentuk puisi, sementara *al-Barzanjî* dan *al-Dibâ'î* dalam bentuk prosa bersanjak.[22]

Mengaitkan zikir dengan pembacaan kitab Maulid memang bisa saja relevan, karena peringatan Maulid adakalanya didahului dengan acara zikiran, sebagaimana yang terjadi dalam tradisi Maulid di Mesir.[23] Namun jika kaitan antara keduanya dilakukan untuk mengidentifikasi karakter tradisi Maulid di Indonesia, maka kaitan seperti itu tidak bisa dibenarkan. Sekalipun zikir dengan gerakan kepala adalah model zikir yang diamalkan oleh warga pesantren yang notabene adalah pemilik tradisi membaca kitab Maulid di Indonesia.

---

[21] Chalil, "Fatwa Oelama," 22.

[22] Mubarak, *al-Madâ'iḥ*, 77.

[23] Von Grunebaum, *Muhammadan Festivals*, 77.

Sikap kaum puritan dalam memberikan analisis terhadap peringatan Maulid tidak hanya mempersoalkan materi yang terkandung di dalam tiga kitab Maulid, tetapi juga teknis pelaksanaan bacaan kitab tadi. Mereka tidak ingin menyisakan sedikit pun dari tradisi membaca kitab Maulid yang tidak dipersoalkan, hingga cara membacanya pun juga dipersalahkan. Kaum puritan tampaknya berasumsi bahwa tradisi membaca kitab tersebut bagi kalangan pesantren merupakan sebuah ritus, hingga teknis membacanya juga mereka kritik. Pada hal, membaca kitab Maulid merupakan peristiwa sosial (*sosial event*) yang digalang untuk mengapresiasi keagungan Nabi secara kolektif dan karena itu pesertanya cenderung dari kalangan muda. Dengan fakta seperti itu, maka menganalisis kegiatan membaca kitab Maulid dengan memakai tolok ukur normatif seperti zikir tentu tidak tepat.

Dalam menolak tradisi Maulid tersebut, kaum puritan mendasarkan argumennya pada pendapat ulama klasik yang menolak keabsahan tradisi ini. Di antara mereka yang terkenal adalah Ibn al-Ḥajj yang dalam kitabnya *al-Madkhal* sangat mengecam peringatan Maulid, yang menurut pengamatannya, selalu melibatkan aktivitas hiburan. Ibn al-Ḥajj menilai bahwa dengan memasukkan unsur hiburan ke dalam peringatan Maulid, maka peringatan Maulid telah berubah fungsi dari media untuk mengagungkan Rasulullah menjadi media untuk melakukan perbuatan maksiat.[24] Dari argumen kaum puritan yang merujuk kepada pendapat tadi tampak tidak adanya konsistensi antara materi argumentasi dengan sasaran kritik yang mereka kehendaki. Sementara Ibn al-Ḥajj mengkritisi limbah negatif yang diakibatkan oleh penyelenggaraan peringatan Maulid akibat dari aktivitas hiburan, sedangkan peringatan Maulid di pesantren hanya sebatas menyampaikan pujian melalui pembacaan tiga kitab tadi. Mencari argumen dari referensi klasik yang menolak tradisi membaca kitab Maulid tidak mungkin didapat. Kesulitan tersebut berangkat dari kuatnya basis argumen yang melegitimasi tradisi mengungkapkan apresiasi kepada Nabi melalui pembacaan puisi. Hampir semua kitab *al-Sîrah al-Nabawîyah* (biografi Nabi) memberitakan persetujuan Nabi kepada pujiannya Ka'ab kepadanya, seperti telah dibahas di depan, dan persetujuan Nabi tersebut telah menutup

[24] Ibn al-Ḥajj, *al-Madkhal*, Vol. 2 (Beirut: Dâr al-Fikr, 1967), 2.

terjadinya kontroversi tentang keabsahan pola pujian seperti itu dalam arus pemikiran Islam.

Perlu diketahui bahwa Ibn al-Ḥajj, seorang ulama dari mazhab Mâlikî, memang terkenal sangat keras menentang kegiatan peringatan dan perayaan keagamaan apa pun yang sudah menjadi tradisi pada masa hidupnya. Dia menulis kitab *al-Madkhal* yang, di antaranya, dirancang sebagai acuan bagi pelaksanaan tradisi keagamaan yang "benar". Dalam kitab tersebut, Ibn al-Ḥajj mencantumkan sederet tradisi yang masuk dalam katagori peringatan, yang menurutnya, bertentangan dengan syariat. Namun yang perlu dicatat adalah bahwa penolakan Ibn al-Ḥajj sebenarnya tidak dialamatkan kepada substansi peringatannya, tetapi pada dampak negatif dari penyelenggaraan perayaannya. Di samping itu, Ibn al-Ḥajj yang berafiliasi dengan mazhab Mâlikî ini, pantas mengambil sikap ekstrem dalam melihat sebuah tradisi, karena tolok ukur yang dipergunakannya adalah normativitas yang ada di dalam teks. Dengan kata lain, pendapat semacam itu tidak bisa menjadi representasi dari sikap ulama sezamannya, terbukti dari adanya pendapat lain yang lebih realistis di dalam menyikapi tradisi.

Meskipun komentar seperti tersebut bisa dilakukan untuk menganalisis lebih jauh tentang sikap Ibn al-Ḥajj, pada dasarnya peringatan Maulid yang tidak dibarengi dengan unsur-unsur hiburan (*folkloric elements*), menurutnya, diperbolehkan. Malahan dia sendiri mengategorikan peringatan Maulid yang tidak melibatkan musik, lagu serta pesta sebagai tradisi yang baik.[25] Sikap seperti itu bisa dimengerti, karena Ibn al-Ḥajj memahami Maulid sebagai peristiwa yang harus diisi dengan kegiatan reflektif dan bukan dengan kegembiraan. Sikap Ibn Taymîyah tidak jauh berbeda dengan sikap Ibn al-Ḥajj. Ibn Taymîyah menyoroti praktik populer yang sudah menyatu dengan peringatan Maulid. Sedangkan peringatan yang semata-mata dilakukan untuk

[25] Ibid., 15.

mengungkapkan kehormatan kepada Nabi Muḥammad, menurutnya, bukan kegiatan yang bermasalah.[26]

Seperti halnya Ibn al-Ḥajj, Ibn Taymîyah juga mengecam tradisi perayaan Maulid, saat peringatan tadi berubah menjadi perayaan dengan melibatkan hiburan. Menurutnya, jika perayaan tadi dianggap bagian integral dari peringatan Maulid, maka peringatan dimaksud menjadi kehilangan substansi maknanya. Kegiatan perayaan seperti itu dalam pandangan Ibn Taymîyah akan menghilangkan nilai peringatan itu sendiri dan karenanya hanya pantas dilakukan oleh orang *zindiq*.[27] Sama dengan Ibn al-Ḥajj, Ibn Taymîyah yang berafiliasi dengan mazhab Ḥanbalî ini juga mengkritisi berbagai tradisi yang dipandangnya menyimpang dari syariat, melalui sebuah kitab yang khusus dirancang untuk itu. Pada masa hidupnya memang muncul bermacam praktik keberagamaan populer yang tidak memiliki basis argumen dari Islam, tetapi dipinjam dari tradisi agama lain.[28]

Keabsahan tradisi pembacaan kitab pujian kepada Nabi sering kali didasarkan pada pendapat para *fuqahâ'* dari mazhab Shâfi'î. Ibn Ḥajar al-'Asqalânî, misalnya, menyatakan bahwa tradisi semacam itu menyimpan makna kebajikan. Al-Suyûṭî juga menunjukkan sikap toleran terhadap produk budaya yang dihasilkan oleh tradisi mengagungkan kelahiran Nabi.[29] Sikap kedua *fuqahâ'* tadi juga disepakati oleh *fuqahâ'* lain dari mazhab Shâfi'î, di antaranya Ibn Ḥajar al-Haytamî dan Abû Shâmah. Bagi kedua *fuqahâ'* yang namanya disebutkan terakhir tadi, peringatan Maulid menjadi perbuatan (baru) yang paling terpuji (*wa min aḥsan mâ ubtudi'a*), jika disertai dengan amal ihsan kemasyarakatan, seperti sedekah, infak serta kegiatan lain yang bernilai ibadah.[30] Para ahli fikih dari

---

[26] Muhammad Umar Memon, *Ibn Taymiyah's Struggle against Popular Religion with an Annotated Translation of His Kitab Iqtida' al-Sirat al-Mustaqim Mukhalafat Ashab al-Jahim* (The Hague: Mouton, 1976), 6.

[27] Ibid.

[28] Yang dimaksud dengan kitab tersebut adalah *Iqtidâ' al-Ṣirât al-Mustaqîm Mukhâlafat Aṣḥâb al-Jaḥîm.*

[29] al-Suyûṭî, *Ḥusn al-Maqṣid*, 45.

[30] Siradjuddin Abbas, *40 Masalah Agama* (Jakarta: Pustaka Tarbiyah, 1992), 177-181.

mazhab Shâfi'î ini tidak membahas keabsahan bacaan kitab Maulid, tetapi peringatannya. Hal itu mereka lakukan, karena persoalan bacaan kitab Maulid yang berisikan *qaṣîdah* pujian kepada Nabi sudah terlegitimasi dengan persetujuan yang pernah diberikan oleh Nabi sendiri.

Dalam membahas peringatan Maulid yang merupakan pokok persoalan dalam kontroversi ini pun, pembahasan mereka langsung mengarah kepada substansi peringatan itu sendiri dan bukan pada aktivitas perayaannya yang sering kali mendistorsi kemurnian peringatan Maulid. Dengan kata lain terdapat perbedaan antara sikap mereka dengan sikap Ibn al-Ḥajj dan Ibn Taymîyah, di mana dua nama *fuqahâ'* terakhir yang berafiliasi kepada mazhab non-Shâfi'î ini lebih mengarahkan pembicaraan tidak pada peringatannya, tetapi pada perayaannya. Bagi dua nama pertama yang berasal dari mazhab Shâfi'î, perayaan yang berisikan berbagai kemaksiatan bisa terjadi pada semua peringatan dan tidak hanya pada peringatan Maulid. Karena itu, membicarakannya dalam konteks peringatan Maulid menjadi tidak relevan.

Kaum puritan yang menolak keabsahan peringatan Maulid menganggap bahwa hadis yang dipergunakan untuk mengesahkan peringatan Maulid berkualitas *mawdû'* (palsu). Menurut hadis ini, Nabi Muḥammad pernah diriwayatkan bersabda: "Barang siapa yang mengagungkan hari kelahiranku, maka akan aku beri *shafâ'ah* nanti di Hari Kiamat" (*Man a'ẓam mawlîdî kunt shâfi'an yawm al-qiyâmah*).[31] Selanjutnya mereka mengatakan bahwa orang-orang yang melaksanakan peringatan Maulid memang sudah biasa menggunakan hadis yang lemah periwayatannya. Karena itu, orang-orang tadi bukan hanya bertanggung jawab atas tersebarnya hadis *mawdû'* tentang Maulid, tetapi juga hadis *mawdû'* lain yang melahirkan berbagai tradisi keagamaan populer di Indonesia yang tidak dibenarkan oleh agama.[32]

Hadis *mawdû'* yang dinukil di atas adalah satu dari beberapa hadis serupa yang dimuat dalam kitab-kitab hadis yang dijadikan kitab teks di pondok pesantren, seperti *Durrat al-Nâṣiḥîn, Waṣîyat al-Muṣṭafâ* dan *Qurrat*

[31] Moenawar Chalil, "Hadist-hadist Mauludan", dalam *Abadi* (29 Pebruari, 1953).

[32] Moenawar Chalil, "Ratjoen yang Berbahaya Bagi Oemat", dalam *Pembela Islam*, No. 54, 25.

*al-'Uyûn*.[33] Kitab-kitab tadi umumnya tidak mencantumkan klasifikasi kualitas hadis yang dimuat serta tidak pula menguji kredibilitas periwayat yang mentransmisikannya. Kitab *Waṣîyat al-Muṣṭafâ* bisa dikategorikan kitab yang semata-mata menarasikan dialog antara Nabi dengan 'Alî b. Abî Ṭâlib dalam soal moral dan etika. Karena itu, kitab *Waṣîyat al-Muṣṭafâ* lebih tepat disebut sebagai kitab tuntunan praktis yang mengajarkan persoalan etika dan akhlak dan bukan sebagai kitab teks hadis.[34] Perlu disebutkan bahwa kitab-kitab sejenis itu dipakai untuk kitab teks bagi santri pemula di pesantren dan karenanya tidak berfungsi menjadi referensi dalam soal keagamaan.

Dengan kata lain bahwa kalangan pesantren yang melaksanakan tradisi peringatan Maulid tidak menyandarkan kegiatan tersebut pada hadis *mawdû'* di atas. Perlu disebutkan bahwa pesantren merupakan lembaga pendidikan Islam satu-satunya yang menawarkan kajian hadis dalam pengertian yang utuh. Seperti diketahui pula bahwa hanya di pesantren studi atas dua kitab utama hadis, *Ṣaḥîḥ al-Bukhârî* dan *Muslim* di selenggarakan. Bahkan, di beberapa pesantren, kajian terhadap dua kitab utama hadis tersebut dijadwalkan secara reguler, baik pada masa belajar biasa atau pada bulan Ramadan. Kitab *Ṣaḥîḥ al-Bukhârî* dan *Muslim* adalah dua dari enam kitab koleksi hadis yang dinyatakan paling kuat kredibilitasnya (*two of the six canonical collections of hadith*). Dari profil kurikulum hadis di pesantren seperti itu, maka tampak posisi pinggiran kitab-kitab lain, terutama bila kitab dimaksud memang dipersiapkan bagi para santri pemula.

Seperti telah disebutkan di depan bahwa kalangan pesantren tidak menyandarkan keabsahan peringatan Maulid pada hadis *mawdû'* tersebut. Mereka juga mengakui bahwa hadis dimaksud termasuk salah satu dari beberapa hadis serupa yang sangat lemah dari sudut periwayatannya. Mereka juga mengetahui bahwa memalsukan hadis adalah perbuatan dosa besar, sebagaimana yang dinyatakan dalam sebuah hadis bahwa: "Barang siapa yang berdusta kepadaku dengan sengaja, maka dia akan

---

[33] "Kitab Palsu dalam Hadis Kuning", dalam *Aula* (Pebruari 1994), 13.

[34] Lihat 'Abd al-Wahhâb al-Sha'rânî, *Al-Minah al-Sanîyah 'alâ al-Waṣîyah al-Maṭbûlîyah* (Indonesia: Dâr Ihyâ' al-Kutub al-'Arabîyah, t.th.).

ditempatkan di neraka" (*Man kadhdhab 'alaya muta'ammid, fal yatabawwa' maq'adah min al-nâr*).[35] Seperti diketahui bahwa pernyataan Nabi ini tidak sekedar berkualitas *ṣaḥîh,* tetapi *mutawâtir*. Karena itu, menurut mereka, tidak akan terjadi bias dalam merealisasikan perintah yang dimaksudkan dalam hadis tersebut.

Kalangan pesantren juga menganggap bahwa peringatan Maulid sudah diisyaratkan sendiri oleh Nabi, ketika beliau dalam sebuah hadis diriwayatkan pernah menyuruh sahabatnya untuk berpuasa pada hari Senin untuk menandai hari kelahirannya.[36] Ibn al-Ḥajj sendiri, meskipun dia sangat kritis dalam soal peringatan Maulid, juga menggunakan hadis tersebut sebagai dalil untuk melegitimasi peringatan Maulid.[37] Perlu diketahui bahwa hadis dimaksud memiliki tingkat kualitas yang baik, karena diriwayatkan oleh Imâm Muslim dan Aḥmad.[38] Dengan melihat argumentasi kalangan pesantren tadi, mereka tidak hanya melibatkan pendekatan teks melalui hadis tentang puasa di hari Senin, tetapi juga konteks melalui fakta historis tentang penerimaan Nabi atas *qaṣîdah* pujiannya Ka'ab kepadanya. Dengan landasan pada teks dan konteks tersebut, maka tidak mengherankan bila peringatan Maulid yang mereka introduksi di Indonesia dapat berkembang sedemikian rupa, hingga sekarang menjadi tradisi keagamaan dengan lingkup pengaruh yang semakin melebar.

Dari penjelasan tentang dialektika pro dan kontra tentang peringatan Maulid dapat disimpulkan bahwa kaum puritan menganggap peringatan Maulid tidak memiliki landasan teks yang jelas. Mereka juga keberatan dengan materi bacaan yang termaktub dalam tiga kitab Maulid, karena mengarah kepada kultus yang tidak dibenarkan oleh syariat.

---

[35] Abû 'Abd Allâh b. 'Adî, *Al-Kâmil fî Ḍu'afâ' al-Rijâl* (Baghdad: Matba'at Salmân al-A'ẓâmî, t.th.), 18.

[36] Muḥammad b. 'Alawî al-Mâlikî, *Baqah 'Aṭîrah min Ṣiyâgh al-Mawâlid wa al-Madâ'ih al-Nabawîyah al-Karîmah* (t.tp.: t.p., 1983), 6.

[37] Ibn al-Ḥajj, *Al-Madkhal*, Vol. 2, 3.

[38] Abû al-Fidâ' Ismâ'îl b. 'Umar Ibn Kathîr, *Al-Bidâyah wa al-Nihâyah*, Vol. 2 (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 1988), 142; Ibn Rajab, *Kitâb Laṭâ'if al-Ma'ârif limâ li al-Mawâsim al-'Am min al-Wazâ'if* (Beirut: Dâr al-Jill, 1975), 93.

Walaupun kalangan pesantren yang mempraktikkan peringatan tersebut tidak bisa mendatangkan dalil dari sumber primer Islam, Alquran, mereka memperoleh landasan dari hadis serta pendapat *fuqahâ'* dari mazhab Shâfi'î. Dalam pernyataannya, Nabi secara tidak langsung meminta dilakukan peringatan atas hari kelahirannya. Sementara kalangan *fuqaha'* dari mazhab Shâfi'î juga menetapkan peringatan Maulid sebagai perbuatan yang diperbolehkan (*bid'ah ḥasanah*).

Perlu diketahui bahwa peringatan Maulid yang biasa dipraktikkan oleh kalangan pesantren semata-mata diisi dengan membaca kitab Maulid dan tidak disertai dengan kegiatan hiburan. Adalah atraksi hiburan dalam peringatan Maulid yang menyebabkan para ulama klasik, seperti Ibn al-Ḥajj dan Ibn Taymîyah, menganggap peringatan semacam itu sebagai perbuatan bermasalah. Demikian pula Muḥammad 'Abduh, seorang ulama modern yang juga menyatakan keberatannya atas peringatan Maulid, hanya mengkritik kegiatan-kegiatan di luar acara inti peringatan, seperti pasar malam, panggung gembira dan semacamnya. 'Abduh menamakan peringatan Maulid yang diisi dengan atraksi hiburan sejenis itu dengan istilah pasar kefasikan (*sûq al-fusûq*).[39]

Perlu diketahui bahwa kalangan pesantren juga sangat tidak toleran terhadap aktivitas dalam sebuah peringatan yang menjurus kepada tindakan maksiat. Karena itu, berbagai kegiatan yang diselenggarakan pesantren tidak ada yang berbentuk perayaan. Sikap seperti itu dilakukan untuk menjaga normativitas kegiatan hingga tidak terjadi penyalahgunaan yang berdampak negatif secara moral. Seperti bisa dibuktikan bahwa semua kegiatan yang melibatkan publik di pesantren selalu berorientasi pada aktivitas keagamaan murni, mulai dari *sema'an* (Alquran), *khalwatan* (pengikut tarekat), *tahlilan, khaul* (peringatan wafatnya kiahi), *khataman* dan peringatan hari besar Islam. Dalam kegiatan-kegiatan tersebut, tidak dijumpai aktivitas di luar kegiatan yang langsung berkaitan dengan agenda pokok dalam kegiatan tadi.

Acara hiburan yang dapat menghilangkan kekhidmatan peringatan Maulid bisa dijumpai dalam tradisi Grebeg Maulid di Kraton

[39] Muḥammad 'Abduh, "Al-Ittibâ' wa al-Taqlîd," dalam Adunis dan Khalidah Sa'id (eds.), *Al-Imâm Muḥammad 'Abduh* (Kairo: Dâr al-'Ilm li al-Malâyin, 1983), 61.

Jogjakarta, yang merupakan salah satu perayaan terpenting dalam budaya Islam Jawa. Grebeg Maulid biasanya melibatkan atraksi hiburan dalam sebuah pasar malam, seperti gelar wayang kulit, musik, olah raga, drama, lotre, dan bahkan judi.[40] Atraksi-atraksi semacam itulah yang menyebabkan ulama klasik enggan menyetujui penyelenggaraan peringatan Maulid. Peringatan Maulid dalam praktiknya seperti itu, menurut mereka, kemudian berubah menjadi sebuah perayaan yang lebih menekankan pada aspek kegembiraan, hingga makna peringatannya menjadi hilang. Perlu disampaikan bahwa Gerebeg Maulid dalam praktiknya lebih tepat disebut perayaan. Kalau pun Grebeg Maulid masih dianggap sebagai peringatan, maka sisi peringatannya pun sarat dengan praktik sinkretisme.

Sinkretisme itu tampak dari acara mengarak gunungan, yaitu makanan berbentuk gunung yang dihiasi dengan berbagai macam bunga, telur serta buah-buahan. Prosesi ini sangat penting, karena mengarak gunungan adalah ritual pokok dalam Grebeg Maulid. Gunungan tadi diyakini mempunyai kekuatan magis. Di samping itu, perayaan Grebeg Maulid masih harus disempurnakan dengan pagelaran wayang kulit, walaupun puncak prosesinya ditutup dengan pembacaan kitab *al-Barzanjî,* yang dilakukan oleh penghulu Keraton Jogjakarta sebagai bukti bahwa Grebeg Maulid adalah tradisi Islam.[41] Jika menggunakan tolok ukur yang ditentukan oleh Ibn al-Ḥajj dan Ibn Taymîyah, dua ulama abad tengah yang pendapatnya dipegangi oleh kaum puritan, maka Grebeg Maulid masuk katagori peringatan yang bermasalah. Dengan demikian maka sebetulnya yang lebih pantas untuk dikritik bukannya tradisi peringatan Maulid yang inti acaranya adalah membaca kitab pujian kepada Nabi, tetapi Grebeg Maulid yang berporos pada acara hiburan serta ritual sinkretis.

Namun menjustifikasi Grebeg Maulid sebagai peringatan bermasalah juga tidak sepenuhnya tepat. Di balik "kekurangan" yang masih terjadi dalam perayaan tadi, Grebeg Maulid merupakan media dakwah paling efektif. Sebagai perayaan terbesar di keraton Jogjakarta,

---

[40] Judaningrat, "Sambutan", dalam *Risalah Sekaten*, 1 (November, 1954).

[41] Soedjono Tirtokoesoemo, *The Gerebegs in the Sultanaat Jogjakarta*, terj. F.D. Hansen Raae (t.tp.: Nadruk Verboden, t.th.), 15.

Grebeg Maulid menjadi bukti berhasilnya islamisasi kelembagaan di keraton tersebut. Secara antropologis, kepercayaan adanya dimensi magis dalam Gunungan juga sudah memudar, akibat dari desakralisasi terhadap simbol-simbol keramat yang dialami masyarakat sekarang. Di samping itu, kegiatannya yang berujung di pembacaan kitab *al-Barzanjî* menunjukkan keterkaitannya secara normatif dengan pola peringatan Maulid yang lazim di tempat lain. Keterlibatan masjid dalam prosesi Grebeg Maulid juga menegaskan kentalnya nuansa Islam dalam prosesi tadi, hingga komponen budaya lokalnya bisa tertutup. Masalah hiburan yang mengiringi Grebeg Maulid tetap harus dipandang sebagai persoalan lain yang tidak bersinggungan dengan Grebeg. Sebagai institusi peringatan, Grebeg Maulid harus didefinisikan dengan kriteria prosesinya bukan kriteria perayaannya.

## Penutup

Polemik tentang peringatan Maulid adalah sarana untuk menguji keabsahan tradisi keagamaan dan bukan fenomena konflik internal antar kelompok dalam masyarakat Muslim. Penolakan terhadap tradisi Maulid adalah satu sikap yang perlu untuk menghindari terjadinya perilaku berlebihan dalam mengaktualisasikan kecintaan kepada Nabi. Sikap berlebihan bisa saja terjadi, karena silau dengan kesempurnaan yang mengitari kepribadiannya Muḥammad. Pandangan yang pro dan kontra terhadap peringatan Maulid secara substansi tidak bertentangan antara satu dengan lainnya. Dua pandangan yang bentuk luarnya kontradiktif tersebut diperlukan untuk menciptakan asas keseimbangan (*equilibrium*). Seimbang karena menempatkan Nabi sebagai manusia pilihan yang kelahirannya patut diperingati, namun dalam waktu yang sama tetap mengindahkan norma yang telah digariskan oleh syariat. Peringatan Maulid memiliki kedudukan yang istimewa di hati komunitas Muslim Indonesia. Peringatan Maulid adalah satu-satunya peringatan hari besar Islam yang diselenggarakan di istana negara. Adalah presiden pertama Republik ini, Soekarno, yang berwasiat kepada siapa pun yang menjadi presiden di masa mendatang agar selalu menyelenggarakan peringatan Maulid di istana negara.

**Daftar Pustaka**


Al-Sandubî, Ḥasan. *Târikh al-Ikhtilâf bi al-Mawlid al-Nabawî*. Kairo: Matba'at al-Istiqâmah, 1948.

Suyûṭî (al), Jalâl al-Dîn. *Ḥusn al-Maqṣid fî 'Amal al-Mawlid*. Kairo: Dâr al-Kutub al-'Ilmîyah, 1985.

Schimmel, Annemarie. *And Muhammad Is His Messenger*. Chapel Hill, North Caroline: University of North Caroline Press, 1985.

Tim PP Majlis Tarjih. "Peringatan Maulid Nabi". *Suara Muhammadiyah*, September, 1993.

Zulfahmi. "Maulud ke 1466". *Suara Muhammadiyah*. September, 1993.

Mahfudz, Sahal. "Nabi Sendiri Sudah Mengisyaratkan Perlunya Peringatan Maulid". *Aula*. Oktober, 1990.

Mahfudz, Sahal. "Maulid Nabi Alih Semangat Zaman Ini". *Aula*. Oktober, 1990.

Kaptein, NJG. *Muhammad's Birth Day Festival*. Leiden: EJ Brill, 1993.

Mahfudz, Sahal. "Tradisi Pendidikan Politik di Pesantren: Tinjauan Historis". Dalam Ismail SM dan Abdul Mukti (eds.), *Pendidikan Islam: Demokratisasi dan Masyarakat Madani*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.

Basyir, Ahmad Azhar. "Ulama, Majlis Tarjih dan Kaderisasi dalam Muhammadiyah". *Pembaharuan*, 1. Desember, 1985.

Bantânî (al), Muḥammad b. 'Umar al-Nawawî. *Madârij al-Su'ûd ilâ Iktisâ' al-Burûd*. Semarang: Matba'at Taha Putra, t.th.

Federspiel, Howard M. *The Persatuan Islam: Islamic Reform in Twentieth Century Indonesia*. Ithaca, New York: Cornell University Modern Indonesia Project, 1970.

Chalil, Moenawar. "Fatwa Oelama Yang Haq Tentang Bid'ah Mauloedan". *Pembela Islam*. No. 65.

Royster, James Edgar. "The Meaning of Muhammad for Muslims: A Phenomenological Study of Recurrent Images of the Prophet". Disertasi—Hartford, 1970.

Fiegenbaum, JW. "The Ta'ziyah: A Popular Expression of Shi'i Thought". Tesis—McGill University, 1965.

Tirmidhî (al), Muḥammad b. 'Isâ b. Ṣaurah b. Mûsa b. al-Ḍaḥḥâk. *Sunan al-Tirmidhî*, Vol. 2. Beirut: Dâr al-Fikr, 1983.

Wensinck, AJ. "Shafa'a". Dalam M.Th. Houtsma et. Al (ed.), *Encyclopaedia of Islam*, Vol. 7. Leiden: EJ Brill, 1987.

Muslim, Abû al-Ḥusayn b. al-Ḥajjâj b. *Ṣaḥîḥ Muslim*. Vol. 1. Beirut: Mu'assasat 'Izz al-Dîn, 1987.

'Asqalânî (al), Ibn Ḥajar. *Fatḥ al-Bârî*, Vol. 13. Beirut: Dâr al-Ma'rifah, t.th.

Bajurî (al), Ibrâhîm. *Hashîyat al-Bajûrî 'alâ Matn Qaṣîdat al-Burdah*. Kairo: Dâr al-Kutub al-'Arabîyah, 1947.

Mubârak, Zakî. *Al-Madâ'ih al-Nabawîyah*. Beirut: Dâr al-Jili, t.th.

Ḥajj (al). Ibn. *al-Madkhal*. Vol. 2. Beirut: Dâr al-Fikr, 1967.

Memon, Muhammad Umar. *Ibn Taymiyah's Struggle against Popular Religion with an Annotated Translation of His Kitab Iqtida' al-Sirat al-Mustaqim Mukhalafat Ashab al-Jahim*. The Hague: Mouton, 1976.

Abbas, Siradjuddin. *40 Masalah Agama*. Jakarta: Pustaka Tarbiyah, 1992.

Chalil, Moenawar. "Hadist-hadist Mauludan". Dalam *Abadi*. 29 Pebruari, 1953.

Chalil, Moenawar. "Ratjoen yang Berbahaya Bagi Oemat". Dalam *Pembela Islam*, No. 54.

Sha'rânî (al), 'Abd al-Wahhâb. *Al-Minah al-Sanîyah 'alâ al-Waṣîyah al-Maṭbûlîyah*. Indonesia: Dâr Ihyâ' al-Kutub al-'Arabîyah, t.th.

'Adî, Abû 'Abd Allâh b. *Al-Kâmil fî Ḍu'afâ' al-Rijâl*. Baghdad: Matba'at Salmân al-A'ẓâmî, t.th.

Mâlikî (al), Muḥammad b. ‘Alawî. *Baqah ‘Aṭîrah min Ṣiyâgh al-Mawâlid wa al-Madâ’ih al-Nabawîyah al-Karîmah*. t.tp.: t.p., 1983.

Ibn Kathîr, Abû al-Fidâ’ Ismâ‘îl b. ‘Umar. *Al-Bidâyah wa al-Nihâyah*, Vol. 2. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmîyah, 1988.

Ibn Rajab. *Kitâb Laṭâ’if al-Ma‘ârif limâ li al-Mawâsim al-‘Am min al-Waẓâ’if*. Beirut: Dâr al-Jill, 1975.

‘Abduh, Muḥammad. “Al-Ittibâ’ wa al-Taqlîd”. Dalam Adunis dan Khalidah Sa’id (eds.), *Al-Imâm Muḥammad ‘Abduh*. Kairo: Dâr al-‘Ilm li al-Malâyin, 1983.

Judaningrat. “Sambutan”. Dalam *Risalah Sekaten*, 1. November, 1954.

Tirtokoesoemo, Soedjono. *The Gerebegs in the Sultanaat Jogjakarta*, terj. F.D. Hansen Raae. t.tp.: Nadruk Verboden, t.th.