



BUNGA RAMPAI

*Dinamika Kajian*

ILMU-ILMU ADAB DAN BUDAYA



BUNGA RAMPAI

*Dinamika Kajian*

# ILMU-ILMU ADAB DAN BUDAYA

PENGHORMATAN PURNA TUGAS

**Ustadz Drs. HM Syakir Ali, M.Si.**

ISBN 997-602-1048-06-1



9 786021 048061



FAKULTAS ADAB DAN ILMU BUDAYA  
UIN SUNAN KALIJAGA YOGYAKARTA

**Bunga Rampai**

*Dinamika Kajian*

**ILMU-ILMU ADAB DAN BUDAYA**

**Penghormatan Purna Tugas**

**Ustadz Drs. HM Syakir Ali, M.Si.**



Fakultas Adab dan Ilmu Budaya  
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Judul:

**BUNGA RAMPAI**

**DINAMIKA KAJIAN ILMU-ILMU ADAB DAN BUDAYA**

*Penghormatan Purna Tugas Ustadz Drs. HM Syakir Ali, M.Si.*

Penulis

**Taufiq A Dardiri dkk.**

Editor

**Ubaidillah dkk.**

ISBN

**978-602-1048-06-1**

Cetakan pertama

**Februari 2015**

Diterbitkan oleh

**Fakultas Adab dan Ilmu Budaya**

**UIN Sunan Kalijaga**

Jl. Laksda Adisutjipto Yogyakarta Indonesia

Telp. +62274513949

**Bekerja sama dengan**

**Azzagrafika Printing**

Jl. Seturan 2, no. 128 Caturtunggal

Depok, Sleman, Yogyakarta

Telp/Fax. +62747882864

PHOTO

USTAŻ DRS. HM SYAKIR ALI, M.SI. DAN KELUARGA





**Ustaż Drs. HM Syakir Ali, M.Si. dalam Acara Ramah Tamah Di PP Diponegoro Maguwoharjo Sleman DIY**

## KATA PENGANTAR



Segala puji bagi Allah atas segala karunia-Nya sehingga buku bunga rampai *Dinamika Kajian Ilmu-Ilmu Adab dan Budaya* sebagai penghormatan purna tugas Ustadz Drs. HM. Syakir Ali, M.Si. Ini dapat terselesaikan dan diluncurkan bersamaan dengan pisah-sambut yang diselenggarakan oleh Fakultas Adab dan Ilmu Budaya UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Dalam kesempatan ini, Jurusan Bahasa dan Sastra Arab (BSA) Fakultas Adab dan Ilmu Budaya UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta mengucapkan terima kasih yang setinggi-tingginya kepada berbagai pihak yang telah mendukung sehingga buku bunga rampai ini dapat terbit. Kepada pihak Fakultas, terima kasih kami sampaikan karena telah menyetujui dan mengcover semua pembiayaan untuk penerbitan buku ini sekaligus acara *launching* buku dan acara pisah-sambut. Terima kasih kami sampaikan kepada para dosen di lingkungan Fakultas Adab dan Ilmu Budaya yang telah berkenan dan meluangkan waktunya untuk memberikan kontribusi dalam buku ini, baik berupa kata sambutan, kajian ilmiah, ulasan, maupun kesan-pesan. Untuk teman-teman di tenaga kependidikan, terima kasih atas catatan-catatannya. Tidak lupa, untuk teman-teman dari jurnal Adabiyat ataupun dari Jurusan BSA yang telah diminta untuk membantu dalam proses penerbitan buku ini, kami mengucapkan terima kasih atas partisipasi dan komitmennya. Kepada keluarga Ustadz Drs. HM. Syakir Ali, M.Si, khususnya ibu Hj. Mardiyah, S.Ag., ucapan terimakasih kami sampaikan atas segala informasi dan beberapa data yang disediakan untuk penulisan selintas tentang biografi.

Sebagaimana lazimnya buku bunga rampai untuk sebuah penghormatan purna tugas, buku yang berada di tangan pembaca ini tersusun dalam tiga klasifikasi. Pengklasifikasian ini disesuaikan dengan wujud penghormatan yang telah didedikasikan oleh para dosen, kolega dan tenaga kependidikan untuk purna tugas Ustadz Drs. HM. Syakir Ali, M.Si. Klasifikasi pertama adalah kata sambutan dari para dosen dalam kapasitas yang beragam sesuai posisi yang ada, yaitu: Dekan, mantan dekan, kajur, dan kolega. Dalam sambutan inilah terekam dan terbaca tentang berbagai jejak yang telah dirintis dan dilakukan oleh Ustadz Syakir untuk kemajuan Fakultas Adab, sebagai bahan refleksi untuk masa-masa ke depan. Klasifikasi kedua adalah kumpulan kajian ilmiah dan ulasan. 15 kajian ilmiah dan 1 ulasan yang ditulis oleh para dosen di lingkungan Fakultas Adab dan Ilmu Budaya dalam buku ini didedikasikan untuk

## Kata Pengantar

penghormatan purna tugas Ustadz Syakir. Sebagaimana nama fakultas ini yang mencirikan corak kajian keilmuannya, yaitu Adab dan Ilmu Budaya, maka berbagai tulisan yang dimuat dalam buku ini mencerminkan warna keilmuan yang konsisten dengan payung yang menaunginya, jadi terlepas dari problem ontologis keilmuan tentang ranah klasifikasi ilmu terkait dengan penamaan fakultas dan jurusan-jurusan yang ada. Dalam buku ini, keragaman kajian ilmu-ilmu Adab dan Budaya tersebut terperinci dalam empat tema, yaitu: bahasa, sastra, sejarah dan perpustakaan. Tulisan-tulisan yang ada telah memberikan warna dinamika bagi sebuah kajian. Hal ini tercermin dalam keragaman objek materia yang diambil dengan menerapkan keragaman objek forma yang dipilih penulis, sebagai kaca mata analisis atau pisau untuk membedah, sehingga dapat membongkar atau mengurai berbagai makna yang produktif.

Mengakhiri kata pengantar ini, atas nama jurusan, kami mohon maaf yang sebesar-besarnya bila di sana-sini banyak kekurangan dalam buku ini. Kami menyadari berbagai keterbatasan yang ada terkait dengan proses penerbitan buku ini. Di antara kendala teknis yang kami temukan adalah karena penyelenggaraan kegiatan ini tidak ada panitianya, tidak cukup transparan seperti lazimnya proses penerbitan buku yang disiapkan dengan rapi jauh-jauh hari sebelumnya, jadi bersifat *umpet-umpetan*. Hal ini terjadi karena beliau memang tidak berkenan dan menolak keras terhadap penerbitan buku ini. Akan tetapi, mohon maaf, jurusan tidak dapat mengindahkan kemauan beliau, dikarenakan keinginan kuat dari berbagai pihak untuk tetap memberikan penghormatan purna tugas berupa penerbitan sebuah buku, sebagaimana lazim dilakukan oleh fakultas ini. Akhirnya buku ini pun terbit (meskipun tanpa restu beliau).

Tidak ada gading yang tak retak. Selamat membaca dan menikmati tulisan yang ada. Segala kekurangan yang ada semoga tidak akan mengurangi indahny sebuah *i'tibar*, membaca seorang sosok, yang diekspresikan dengan berbagai cara oleh para teman dan koleganya, yang darinya kita mendapatkan banyak inspirasi untuk sebuah kemajuan dan kebersamaan.

Yogyakarta, 03 Februari 2015

Yulia Nasrul Latifi

## DAFTAR ISI



Halaman Depan.....	i
Identitas Buku.....	ii
Photo Drs. HM. Syakir Ali, M.Si. ....	iii
Kata Pengantar.....	v
Daftar Isi .....	vii

### I. KATA SAMBUTAN

1. Sambutan Dekan Fakultas Adab dan Ilmu Budaya..... 1
2. Sambutan Mantan Dekan ke-9 Fakultas Adab ..... 4
3. Sambutan Ketua Jurusan Bahasa dan Sastra Arab..... 7
4. Sambutan Dosen Jurusan Sejarah dan Kebudayaan Islam 11
5. Sambutan Ketua Program Studi Ilmu Perpustakaan..... 14
6. Sambutan Ketua Program Studi Sastra Inggris ..... 17

### II. DINAMIKA KAJIAN ILMU-ILMU ADAB DAN BUDAYA

MENGENAL SOSOK USTADZ DR. HM SYAKIR ALI, M.SI ❧❧ 1

#### A. KAJIAN BAHASA DAN SASTRA

ANTARA BALAGAH DAN HERMENEUTIKA:  
STUDI KOMPARASI DAN KOMBINASI

**Taufiq Ahmad Dardiri** ❧❧ 25 – 44

SEMANTIC TRIANGLE (*AL-MUSALLAS AD-DALALI*):

Sebuah Proses Melahirkan Makna

**Sugeng Sugiyono** ❧❧ 45 – 55

MAJÂZ MURSAL DALAM STILISTIKA AL-QURÂN

**Mardjoko Idris** ❧❧ 56 – 81



PESAN-PESAN QASHIDAH “BANAT SU’AD”  
KARYA KA’AB BIN ZUHAIR:  
PUJIAN YANG DIUNGKAPKAN DI DEPAN NABI SAW  
**Bachrum Bunyamin** ❧❧ 82 – 123

DIALEKTIKA PUISI ARAB JAHILI DALAM AL-QUR’AN  
**Akhmad Patah** ❧❧ 124 – 140

بعض المشكلات في ترجمة البناء للمعلوم والمجهول والأفعال ذات المعنى  
المثبت والمنفي في اللغتين: العربية والإندونيسية (دراسة تقابلية)  
**Sukamta** ❧❧ 141 – 153

ADONIS DAN BAHASA PUISI ARAB MODERN  
**Moh. Kanif Anwari** ❧❧ 154 – 168

PADANAN FRASA NOMINAL  
DALAM BAHASA ARAB DAN BAHASA INDONESIA  
**Ubaidillah** ❧❧ 169 – 182

TANDA “WALI” DAN “GILA” DALAM CERPEN  
“JAMAAH LIK BUSTAN” KARYA ACHMAD MUNIF  
(Analisis Penanda-Petanda Ferdinand de Saussure)  
**Ening Herniti** ❧❧ 183 – 201

CERPEN *KOPIAH* KARYA MUSTHOFA W. HASYIM  
(Analisis Semiotika Pierce)  
**Aning Ayu Kusumawati** ❧❧ 202 – 214

CAMPUR KODE BAHASA INGGRIS  
DALAM MAJALAH DETIK  
**Arif Budiman** ❧❧ 215 – 226

## **B. KAJIAN SEJARAH**

BELAJAR MENATA CARA PANDANG TENTANG  
ARAB MENJELANG ISLAM  
DAN SEJARAH AWAL PENYEBARAN ISLAM  
**Ibnu Burdah** ❧❧ 227 – 240

HUBUNGAN ANTAR BUDAYA DI MAJAPAHIT  
Analisis Terhadap Naskah *Kakawin Sotasoma*  
**Maharsi** ❧❧ 241 – 252

## **C. KAJIAN ILMU PERPUSTAKAAN**

REKAYASA BUDAYA DI TAMAN BACAAN MASYARAKAT  
DALAM MENUMBUHKAN NILAI-NILAI BUDAYA LOKAL  
MASYARAKAT MUSLIM DI YOGYAKARTA SEBAGAI  
SALAH SATU BENTUK KEISTIMEWAAN YOGYAKARTA  
**Sri Rohyanti Zulaikha** ❧❧ 253 – 292

PERPUSTAKAAN SEBAGAI PRODUK BUDAYA DINAMIS:  
Kajian Kritis terhadap Fenomena Konstruktivisme  
Kepustakawanan dalam Upaya Reinkarnasi Kapital  
**Nurdin Laugu** ❧❧ 293 – 318

## **III. KESAN DAN PESAN REKAN SEJAWAT**

**DAN KARYAWAN** ❧❧ 319



I

## KATA SAMBUTAN

*Penghormatan Purna Tugas  
Ustaz Drs. HM Syakir Ali, M.Si.*



## **SAMBUTAN**

### **DEKAN FAKULTAS ADAB DAN ILMU BUDAYA**



Puji dan syukur kepada Allah swt. yang telah mengizinkan salah satu hamba-Nya untuk menyelesaikan salah satu tugas kekhalfahannya. Tugas pengajaran dan pendidikan merupakan tugas kekhalfahan yang sangat penting dalam kehidupan manusia. Manusia mampu mengasah potensi kemanusiaannya melalui proses pendidikan. Oleh karena itu, tugas menjadi pengajar dan pendidik perlu mendapatkan apresiasi yang memadai.

Karena adanya peraturan yang mengatur batas usia Pegawai Negeri Sipil (PNS), maka seseorang mesti mengakhiri tugas formalnya pada usia tertentu. Purna tugas sebagai dosen merupakan proses alami yang mesti dilalui oleh seseorang yang menjalani profesi dosen sebagai sebuah terminal untuk kemudian bisa melanjutkan perjalanan kehidupan dengan arah yang dituju. Purna tugas sebagai dosen tidak berarti habis sudah tugas kekhalfahan seseorang sebagai pendidik dan pengajar.

Mengantarkan dosen memasuki masa purna tugasnya menjadi salah satu bentuk penghargaan atas jasa yang selama ini telah ditanamkan, atas dedikasi dan loyalitas yang telah diabdikan, dan atas perhatian, pikiran dan upaya yang telah dilakukannya. Adalah Bapak Drs. KH. M. Syakir Ali, MSi., yang kali ini menjalani giliran memasuki masa purna tugas tersebut. Beliau telah menghabiskan waktu hampir selama tiga puluh delapan tahun untuk mengabdikan diri di Fakultas Adab dan Ilmu Budaya (dulu Fakultas Adab). Dapat dikatakan bahwa beliau diberi kesempatan mengemban amanat di fakultas ini secara lengkap. Mulai dari jabatan Sekretaris Jurusan hingga Dekan pernah beliau pegang. Antara tahun 1998-2000 beliau diberi amanat menjadi Pembantu Dekan bidang Akademik (2 tahun PJS, 9 bulan definitif), sekitar tahun 1999 beliau ditunjuk sebagai PLH Dekan, tiga tahun kemudian menjadi Pembantu Dekan bidang Administrasi Umum dan empat tahun berikutnya menjadi Dekan. Telah banyak kontribusi yang beliau berikan untuk pengembangan Fakultas Adab

dan Ilmu Budaya. Dua kali beliau menjabat sebagai PD 1, dua kali pula beliau menjabat Dekan, sekali Pjs/Plh dan sekali definitive.

Pak Syakir (demikian panggilan akrabnya) telah mengukir sejumlah jejak dan kenangan positif di Fakultas Adab. Beliau membangun komunikasi yang lancar dengan semua pihak, sehingga pergaulan bisa berjalan hangat dan harmonis. Tidak ada jarak antara dirinya dengan kolega, meskipun sebagian besar koleganya adalah “bekas” muridnya. Bahasa komunikasinya sangat cair dan lugas, meskipun kadang-kadang, karena lugasnya, dirasakan agak menyinggung perasaan pihak lain. Tidak jarang dengan ringan beliau menyambangi rumah kolega untuk menyambung komunikasi dan silaturahmi.

Sewaktu menjabat sebagai Dekan, beliau termasuk pemimpin yang memiliki komitmen yang tinggi dan ketegasan yang kuat dalam memperjuangkan “nasib” koleganya. Beliau telah memperjuangkan diselenggarakannya kelas khusus bagi sejumlah dosen Fakultas Adab untuk mengikuti program S-3 (doktor). Sebagian besar di antara mereka kini telah berhasil lulus menjadi doktor, bahkan ada yang sudah berhasil meraih jabatan akademik tertinggi yakni Guru Besar. Hal ini telah memberikan kontribusi yang sangat signifikan bagi kemajuan Fakultas Adab dan Ilmu Budaya, bukan hanya untuk kepentingan penjaminan mutu jurusan dan institusi, tapi juga sekaligus “penjaminan mutu” nasib pribadi.

Semangat yang tinggi juga telah ditunjukkan oleh Pak Syakir dalam pengembangan kelembagaan Fakultas Adab. Karena nyawa Fakultas ada di jurusan dan program studi, maka untuk membangun Fakultas langkah yang ditempuh adalah membangun kekokohan jurusan dan program studi. Demi memperkokoh jurusan dan program studi beliau telah memelopori gerakan jemput bola ke sejumlah Madrasah Aliyah dan pondok pesantren di Jawa Tengah, Jawa Barat dan Jawa Timur guna merekrut calon mahasiswa yang berkualitas.

Di samping itu, tampaknya jiwa keterbukaan yang dimilikinya ingin diwujudkan juga melalui penataan ruang dan bangunan di lingkungan Fakultas Adab dan Ilmu Budaya. Pada masa kepemimpinannya kebetulan sedang dilaksanakan proses pembangunan gedung kampus dan banyak gagasan beliau yang diterapkan untuk mewarnai tata ruang di lingkungan Fakultas Adab.

Ruang-ruang pimpinan dan staf didesain sedemikian rupa sehingga mudah diakses oleh berbagai pihak yang memerlukan pelayanan di Fakultas Adab. Sejumlah pihak mengapresiasi keadaan tata ruang seperti itu karena nuansa keterbukaan sangat menonjol.

Ada banyak jejak yang telah ditorehkan oleh Pak Syakir sehingga kami sebagai penerus merasa malu karena tidak atau belum mampu untuk memberikan penghargaan yang sesuai dengan apa yang telah dilakukannya untuk Fakultas Adab dan Ilmu Budaya. Semoga kebaikan yang telah Bapak lakukan bisa dilanjutkan oleh generasi penerus dengan tetap menjaga kesinambungan dan keseimbangan. Terima kasih Pak Syakir atas semua yang telah Bapak lakukan untuk kemajuan Fakultas Adab, semoga semua itu menjadi amal jariyah Bapak yang akan terus mengalir sepanjang masa. Jika kondisinya masih memungkinkan ingin rasanya kami memohon Bapak untuk terus berpartisipasi dalam kegiatan belajar mengajar di Fakultas Adab dan Ilmu Budaya. Keberadaan Bapak masih sangat kami perlukan untuk bersama-sama membangun Fakultas ini ke depan sekaligus menjadi semacam “jimat” bagi kehidupan akademik di kampus ini.

Selamat jalan Pak Syakir, selamat menempuh “hidup baru”, semoga kebahagiaan dan keberkahan melingkupi kehidupan Bapak dan keluarga. Bahagialah, Bapak telah terlepas dari urusan dan tugas-tugas administrasi dosen, mulai dari pembuatan Satuan Acara Perkuliahan (SAP), penilaian dan evaluasi pembelajaran sampai dengan persoalan Beban Kinerja Dosen (BKD) dan Sasaran Kinerja Pegawai (SKP) dan masih banyak lagi yang lainnya. Selamat melanjutkan pengabdian di lembaga pendidikan Pondok Pesantren Diponegoro yang selama ini telah Bapak jalani, semoga Allah menambah kekuatan untuk terus berpartisipasi dalam proses pencerdasan bangsa dan syiar agama. Amin.

Yogyakarta, 09 Februari 2015

Dekan Fakultas Adab dan Ilmu Budaya,  
  
Hj. Siti Maryam, M.Ag.  
NIP. 19580117 198303 2 001



# SAMBUTAN

## MANTAN DEKAN KE-9 FAKULTAS ADAB DAN ILMU BUDAYA



### SELAMAT JALAN

#### DEKAN KE-10 FAKULTAS ADAB DAN ILMU BUDAYA UIN SUNAN KALIJAGA YOGYAKARTA

Kalau tahun lalu saya menulis untuk melepas purna tugas Pak Muhammad Muqoddas, dosen balagah yang menggantikan saya, kalau ini saya diminta untuk melepas Pak Muhammad Syakir Ali, dosen balagah yang dulu saya gantikan. Akan tetapi kali ini saya tidak akan berbicara tentang mata kuliah yang sulit tapi menyenangkan ini, melainkan tentang bagaimana Pak Syakir memimpin Fakultas Adab (dan Ilmu Budaya) UIN Sunan Kalijaga. Di sini dia menggantikan saya pada akhir tahun 2003— kalau saya tidak salah. Jadi, skor kami 1-1, alias tidak ada yang menang dan tidak ada yang kalah. Skor yang lain adalah bahwa ketika saya menjadi Dekan dia menjadi Pembantu Dekan Bidang Keuangan dan Administrasi Umum (PD II), dan ketika dia menjadi Dekan, isteri saya dijadikannya PD II. Kalau ini dihitung, skor menjadi 2-2.

Memimpin fakultas kecil dengan tetangga fakultas besar memerlukan kiat-kiat untuk dapat *survive*. Ketika jumlah mahasiswa menjadi pertimbangan sangat penting— kalau bukan terpenting— dalam menentukan tunjangan jabatan yang tidak diperoleh dari APBN (waktu itu masih ada istilah anggaran DPP-SPP), pimpinan fakultas kecil sering mesti bertarung dengan fakultas besar di dalam Rapat Kerja Pimpinan Universitas (Institut). Betapa tidak, fakultas dengan jumlah mahasiswa besar selalu “kelebihan dana”, sementara kami selalu “kekurangan dana”. Di sinilah ke-*ngotot*-an Pak Syakir cukup memberikan arti dalam memenangkan angka yang dapat diterima pihak-pihak yang berjuang: fakultas besar dan fakultas kecil.

Kebersamaan di dalam ruang kerja juga mendapat perhatian yang cukup besar dari Pak Syakir. Kalau di banyak instansi, termasuk unit-unit kerja Perguruan Tinggi, pimpinan bekerja di ruang kerja tertutup dengan pintu jarang terbuka— mungkin untuk

menunjukkan kewibawaan—, ruang kerja Pak Syakir sebagai Dekan justru ada di depan pintu yang selalu terbuka. Akan kelihatan dengan jelas, kapan dekan ada dan kapan tidak ada di kantor. Dia dapat terlihat dan melihat semua pegawai yang bekerja di dalam ruang besar yang sama.

Kebiasaan ini masih dipertahankan oleh dua Dekan yang menjabat setelah Pak Syakir dan tidak jarang mendapat pujian dari tamu yang berkunjung.

\*~\*~\*

Meningkatkan kualitas dosen merupakan salah satu tugas penting yang mesti dilakukan pimpinan Fakultas. Waktu saya menduduki jabatan dekan, PD II mendapat kenyataan bahwa ada beberapa dosen yang belum menyelesaikan program S2 di UGM dan UNY. Jumlahnya mencapai 7-10 orang, kalau saya tidak salah, termasuk Pak Syakir sendiri. Ketika saya tanyakan hal ini, jawaban PD II— sambil sedikit tersipu— adalah besarnya uang SPP yang sudah beberapa semester tidak dibayar karena dana dari Institut sudah berhenti. Bagaimana menyelesaikan masalah ini?

Bolehkah kami pinjam uang Fakultas? PD II bertanya. Baiklah, jawab saya, tawarkan kepada mereka. Ternyata hampir semua dari mereka setuju dan berhasil menyelesaikan program. Ada yang mesti dibujuk-bujuk karena tergoda untuk pindah program, tetapi akhirnya dapat menyelesaikan program dengan “dana talangan” yang diusulkan PD II. Pak Syakir sendiri walaupun termehek-mehek akhirnya berhasil juga dan karenanya bisa memenuhi syarat dalam pemilihan dekan.

Ada satu atau dua yang sampai sekarang konon belum juga menyelesaikan program magister. Entah bagaimana nasib jabatan dosen mereka, saya tidak lagi mengikutinya.

Ketika mulai menjabat, Pak Syakir mengambil pelajaran dari kenyataan itu dengan menginisiasi program “penyekolahan” dosen dengan anggaran fakultas— sesuai dengan sistem pelaksanaan anggaran pada saat itu yang barangkali berbeda dengan yang berlaku kemudian— pada program S3. Dengan program ini banyak dosen yang berhasil dan beberapa di antara mereka sekarang menjadi Guru Besar di Jurusan BSA dan SKI. Inilah jasa besar Pak Syakir yang patut ditulis dengan tinta emas untuk Fakultas Adab dan Ilmu Budaya UIN Sunan Kalijaga. Sayangnya, pembuat jasanya sendiri justru tertinggal di belakang. Ibarat pendorong mobil, ketika mesin



mobil hidup dan mobil melaju, ia tidak ikut terbawa. Bisa juga itu karena bait Abu Tamam kepada kekasihnya yang merasa aneh bahwa seseorang yang mulia tidak memiliki kekayaan— dalam kasus Pak Syakir: dekan yang tidak berhasil mendapatkan gelar doktor:

لا تتكري عطل الكريم من الغنى # فالسيل حرب للمكان العالي

*Usab kau pandang aneh, si mulia itu kosong dari kekayaan; karna air bah selalu memusubi tempat tinggi*

Jadi, gelar doktor itu kiranya seperti air bah yang selalu menjauh dari Pak Syakir yang terlalu tinggi untuk dilekatinya. Atau seperti kekayaan di mata Imam Syafi'i

غنيّ بلا مالٍ عن النَّاسِ كلِّهم وليس الغنى إلا عن الشيء لابه

*aku kaya dari orang lain—semuanya; karena kekayaan itu artinya lepas dari sesuatu, bukan dengan sesuatu*

Dengan memiliki gelar doktor, orang mesti melakukan banyak formalitas sesuai dengan kelaziman gelar itu. Ini merepotkan, ini lebih banyak mengikat kaki untuk melangkah. Tanpa gelar, orang bisa berbuat lebih banyak. Pembalikan logika? Terserah anda.

Tentu ini tidak berarti bahwa formalitas itu tidak penting. Formalitas tetap penting, tetapi ketika harus memilih memenuhi formalitas untuk diri sendiri dengan terpaksa meninggalkan pemberian bimbingan dan bantuan kepada sesama dosen, Pak Syakir memilih untuk meninggalkan formalitas.

\*~\*~\*

Selamat Jalan, Pak Syakir. Tugasmu di sini telah kau selesaikan dengan sangat cemerlang. Tugas di luar sana masih menunggu untuk diselesaikan. *Inna lil-muttaqīna mafāzā.*

Jakarta, 3-2-2015

*Akbūka,*

Machasin

## **SAMBUTAN**

### **KETUA JURUSAN BAHASA DAN SASTRA ARAB**



Dalam gerak laju Perguruan Tinggi, jurusan mengemban tugas dan tanggungjawab terhadap pengembangan keilmuan dan peningkatan sumberdaya manusia (dosen dan mahasiswa) jurusan. Sebagai pelaku, penggerak, dan sasaran pendidikan, dosen dan mahasiswa perlu mendapatkan perhatian dan titik tekanan bagi upaya-upaya pengembangannya agar dapat terus berpacu dan bersaing dengan pihak-pihak dari Perguruan Tinggi atau jurusan lain di era yang semakin kompetitif dengan dinamika yang berkembang dengan cepat.

Sebagai jurusan yang sudah relatif tua, Jurusan Bahasa dan Sastra Arab (BSA) Fakultas Adab dan Ilmu Budaya UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta telah berhasil menelurkan ratusan sarjana di bidang bahasa dan sastra Arab. Mereka telah menyebar di berbagai penjuru tanah air dengan kompetensi keilmuan ke-jurusan-an yang berhasil mereka kembangkan di lembaga/komunitas di mana mereka bekerja dan beraktualisasi diri. Persebaran alumni jurusan BSA berada di Jawa, luar Jawa, bahkan luar negeri (Malaysia). Kemampuan jurusan menghasilkan para sarjana yang berkualitas di bidang bahasa dan sastra Arab tersebut, tidak dapat dilepaskan dari kualitas pada dosen Jurusan BSA, sosialisasi Jurusan, fasilitas dan sarana serta prasarana pembelajaran yang mendukung kegiatan perkuliahan.

Berbicara tentang kualitas dan pengembangan sumber daya dosen jurusan beserta sarana dan prasarana pendidikannya, dan juga sosialisasi, jurusan tidak pernah dapat menafikan jasa dan kontribusi yang telah diberikan oleh Ustadz Drs. H. M. Syakir Ali, M. Si. Ketika beliau diberi kepercayaan sebagai dekan Fakultas Adab pada tahun 2004-2008. Di tangan beliau, fakultas dan Jurusan BSA (khususnya) mengalami banyak perombakan baik secara struktural atau kultural.

Terkait dengan jasa yang telah diberikan oleh Ustadz Syakir tersebut, Jurusan BSA telah berhasil memiliki 5 profesor dan 15 doktor. 10 doktor dari jumlah tersebut tidak dapat dilepaskan dari

jasa Ustadz Syakir yang telah memberikan kebijakan berupa pemberian dana bantuan dari fakultas untuk program doktor. Di sinilah salah satu indikator pencapaian visi-misi Jurusan BSA didapatkan karena kompetensi para dosen yang telah berhasil diperkokoh. Dengan keberadaan para dosen Jurusan BSA yang jenjang pendidikannya semakin dimantapkan tersebut, tidak dapat dielakkan lagi, telah membawa konsekuensi pada penguatan jurusan yang semakin meningkat, baik untuk pemenuhan ketentuan administratif formil seperti: akreditasi jurusan, audit mutu internal, audit mutu eksternal, dan lain-lain, maupun untuk pemenuhan substantif materiil yang berkaitan sisi normatif faktuilnya pada peningkatan kualitas pembelajaran.

Dari segi sarana dan prasarana pembelajaran, jurusan juga sangat dibantu oleh kebijakan beliau dan kelihaiannya dalam hal *lobi* dan *kijak-kijuk* ketika menjabat sebagai dekan pada saat itu, dengan terwujudnya sebuah laboratorium bahasa dan laboratorium komputer. Dua laboratorium ini sangat vital, sehingga keberadaannya sangat mendukung pencapaian pembelajaran dengan kompetensi yang dicapai jurusan. Terkait dengan prasarana pendidikan, fakultas ini juga memiliki sebuah taman yang asri dan indah yang juga didesain dan diprogram oleh Ustadz Syakir. Jurusan BSA sangat terbantu dikarenakan *Learning is fun* mendapatkan tempat di sini dikarenakan keberadaan taman ini telah mendatangkan banyak fungsi, yang di antaranya adalah fungsi rekreatif dan fungsi edukatif. Berbagai kegiatan akademik dan kemahasiswaan sangat sering memanfaatkan taman ini, di antaranya adalah untuk perkuliahan *outdoor*, kajian-kajian ilmiah, rapat/pertemuan-pertemuan kepanitiaan, pentas seni, area perlombaan, area mimbar bebas mahasiswa untuk berorasi dan berekspresi, dan lain-lain.

Jasa-jasa beliau yang lain adalah, upaya yang telah beliau lakukan untuk mempromosikan Fakultas Adab ke pondok-pondok pesantren dan Madrasah Aliyah dengan berbagai cara, yang di antaranya adalah melalui kunjungan langsung untuk promosi dan sosialisasi. Hal ini dimaksudkan untuk mendapatkan calon mahasiswa yang berkualitas dan memiliki kompetensi tinggi sehingga dapat meningkatkan kualitas Fakultas Adab. Rekrutmen mahasiswa baru ini sangat besar pengaruhnya bagi Jurusan BSA sehingga popularitas Jurusan BSA semakin dikenal di masyarakat,

khususnya di pondok-pondok pesantren dan Madrasah-madrasah Aliyah yang memiliki basis murid/santri yang berpotensi. Lahirnya Prodi Sastra Inggris juga tidak dapat dilepaskan dari Ustadz Syakir. Prodi ini kian tahun kian mengalami peningkatan minat, animo masyarakat kian tahun menunjukkan grafik yang kian meningkat pesat.

Inilah beberapa catatan penting yang tergores dalam perjalanan Jurusan BSA (khususnya) dan Fakultas Adab (umumnya), yang dinamikanya tidak dapat dilepaskan dari sosok Ustadz Syakir Ali dengan segala jasa yang telah diberikan untuk kemajuan Jurusan BSA dan Fakultas Adab dan Ilmu Budaya.

Atas segala jasa dan kontribusi yang telah diberikan, Jurusan BSA mengucapkan terimakasih yang sedalam-dalamnya. *Jazakumullah absanal jazaa*. Jejak-jejak tersebut sangat pantas bagi kami semua, sebagai generasi penerus, untuk memelihara dan meneruskannya, sehingga kami dapat belajar banyak dari yang telah ada, untuk selanjutnya mengembangkan ukiran yang telah Ustadz lukis dengan ukiran yang lebih indah lagi demi kemajuan Jurusan BSA (khususnya) dan Fakultas yang sama-sama kita cintai (umumnya). Amin..

Jurusan BSA juga memohon maaf yang sebesar-besarnya, bila dalam proses kebersamaan yang ada di jurusan dan selama proses berinteraksi yang telah terjalin, baik untuk kepentingan akademik maupun non-akademik, kami memiliki banyak kesalahan dan kekurangan. Semoga menjadi catatan untuk kebaikan jurusan ke depan.

Atas nama jurusan, kami juga mohon maaf yang sebesar-besarnya kepada Ustadz Syakir, karena dengan amat terpaksa kami tidak mengindahkan pesan yang beliau amanatkan. Beliau sebenarnya telah berpesan dan *wanti-wanti* agar acara penghormatan purna tugas ini tidak diadakan dan beliau menolak keras dengan kegiatan-kegiatan yang serupa, khususnya usaha penerbitan buku bunga rampai. Akan tetapi, bagaimanapun, pada realitasnya jurusan tidak bisa menutup telinga dan menutup mata. Alasan Jurusan mengusulkan penyelenggaraan ini kepada fakultas adalah: 1) karena penghormatan purna tugas dosen adalah salah satu hal yang telah menjadi tradisi di fakultas ini, sebagai wujud terimakasih atas segala jasa dan dedikasi yang telah diberikan kepada jurusan atau fakultas;

2) Banyak pihak menyuarakan dan banyak mata telah memandang, bahwa Ustadz Syakir telah menggores banyak jejak dan langkah yang patut kembali dibaca secara bersama-sama, yang untuk selanjutnya membuahkan sebuah refleksi.

Selamat jalan ustadz..

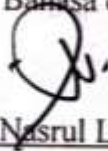
Selamat jalan bapak..

Tidak ada istilah purna dalam hidup ini, hingga Sang Waktu menjemput kita. Kami sangat yakin itu. Purna tugas yang ustadz jalani hanyalah bagian kecil dalam fase kehidupan yang memang harus terjadi. Dalam fase-fase yang lain, di depan sana, semoga Ustadz Syakir semakin menemukan penyempurnaan.

Terimakasih kami yang teramat dalam akan selalu mengiringi keberadaan ustadz dengan doa dan doa. Salam *ta'dzim*.

Yogyakarta, 02 Februari 2015

Kajur Bahasa dan Sastra Arab



Yulia Nasrul Latifi, M. Hum

19720706 199803 2 001

# **SAMBUTAN**

## **DOSEN JURUSAN SEJARAH DAN KEBUDAYAAN ISLAM**



### **PAK SYAKIR**

#### **Sahabat dan Guruku**

Aku tidak ingat kapan pertama kali bertemu dengan Pak Syakir, panggilan akrab untuk Drs. H. M. Syakir Ali, M.Si. Pada tahun 1971 ketika aku diterima sebagai mahasiswa baru di Fakultas Adab Jurusan Bahasa dan Sastra Arab, Pak Syakir waktu itu duduk pada tingkat kandidat, sebutan untuk tingkat dua, pada jurusan yang sama. Fakultas Adab untuk Program Sarjana Muda sampai saat itu tidak memiliki jurusan lain, selain Jurusan Bahasa dan Sastra Arab. Jurusan Sejarah dan Kebudayaan Islam baru dibuka tahun itu pada tingkat doctoral, yaitu mulai doctoral satu atau tingkat empat, bagi mereka yang ingin menyelesaikan studi sampai jenjang sarjana lengkap.

Selama menjadi mahasiswa hingga aku lulus program sarjana lengkap, tidak banyak yang aku tahu mengenai sosok Syakir Ali yang sesungguhnya. Aku memang bukan aktivis kampus; aku tidak pernah terlibat dalam organisasi intra, sementara dalam organisasi ekstra aku hanya ikut-ikutan karena diajak teman. Aku datang ke kampus pun seringkali hanya ketika ada jadwal kuliah dan ketika ujian. Sesekali aku bertemu Pak Syakir di luar kampus karena seorang temanku satu kelas yang tinggal di rumah kontrakan bersama Pak Syakir, di sebelah timur pasar lama Demangan, sering mengajakku ke rumah kontrakan tersebut.

Pada tahun 1980 aku diangkat sebagai Calon Pegawai Negeri Sipil pada Fakultas Adab IAIN Sunan Kalijaga. Ketika itu Pak Syakir sudah berstatus sebagai Dosen Tetap. Bulan Agustus pada tahun itu pula aku sudah mulai melaksanakan tugas, sehingga mulai sering bertemu dengan para dosen dan pegawai Fakultas Adab di kampus. Aku pun mulai mengenal lebih banyak tentang Pak Syakir, di samping para pegawai dan dosen-dosen Fakultas Adab lainnya.

Bergaul dengan Pak Syakir selama hampir 34 tahun terhitung sejak aku mulai bertugas sebagai pegawai pada Fakultas Adab IAIN Sunan Kalijaga, banyak kesan tentang Pak Syakir yang sulit bagiku untuk melukiskannya dengan untaian kata-kata. Yang jelas, Pak Syakir bagiku bukan hanya sekedar sahabat, tetapi juga guru. Banyak hal yang ia ajarkan kepadaku melalui tutur kata dan sikap serta tindakannya.

Berbincang dengan Pak Syakir aku tak pernah merasa jenuh. Apabila ia bicara, ungkapannya lugas, terlukis sebuah sikap yang teguh memegang prinsip, namun tersirat sebuah ketulusan yang mendalam. Ketika ia bicara hampir selalu terselip ungkapan-ungkapan bernuansa humor yang ringan segar, namun padat dan sarat dengan pesan tentang kehidupan.

Ketika dipercaya memimpin Fakultas Adab, Pak Syakir tak ubahnya ibarat seorang komandan yang penuh perhatian terhadap kesejahteraan dan karir pasukannya. Pada periode Pak Syakir, pegawai dari tenaga kependidikan didorong untuk mahir mengoperasikan komputer, bahkan beberapa orang di antaranya diberi kesempatan mengikuti kursus dan dibiayai. Adapun terhadap para dosen, Pak Syakir mendorong mereka untuk menempuh studi lanjut bagi yang belum, dan mereka yang sedang menempuhnya didorong untuk segera menyelesaikan studinya. Dorongan tersebut tidak ia cukupkan hanya dengan retorika, tetapi diwujudkan pula dengan pemberian bantuan dana sesuai dengan kemampuan keuangan Fakultas Adab. Dalam hal inilah aku menangkap kesan kepemimpinan Pak Syakir dibuktikan dalam menyiasati pengelolaan anggaran untuk kepentingan yang lebih besar. Kendati bantuan yang diberikan kepada mereka yang menempuh studi lanjut tidak besar, namun cukup untuk sekedar memberikan motivasi. Oleh karena itu, banyak dosen Fakultas Adab yang meraih gelar Doktor, tidak lepas dari peran dan andil Pak Syakir melalui kebijakan kepemimpinannya. Bagaimana dengan Pak Syakir sendiri? Ia pun pernah terdaftar sebagai mahasiswa S3 setelah berhenti sebagai Dekan Fakultas Adab. Apakah hal ini merupakan implementasi dari ajaran Rasulullah saw bahwa: orang terbaik adalah orang yang paling bermanfaat bagi orang lain. *Wallabua'lam.*





## SAMBUTAN KETUA PROGRAM STUDI ILMU PERPUSTAKAAN



Melihat sosok ustad Syakir Ali, sebagai dosen, sebagai kolega, sebagai pimpinan dan sebagai bapak, beliau memiliki kharisma yang luar biasa. Kalau meminjam dari istilah anak-anak kita di kampus, beliau sosok dosen yang “medheni”, namun kebabakan, ‘tidak neko-neko’. Sifat baik hati dan arifnya muncul ketika kita dekat dengan beliau.

Sebagai Jurusan yang bisa dikatakan ”anak baru”, Jurusan Ilmu Perpustakaan sangat bangga terhadap apa yang sudah dilakukan beliau selaku Dekan pada masa itu, untuk konsen pada peningkatan kompetensi para dosen di jurusan. Beberapa dosen ‘dipaksa dan didorong” untuk sekolah kembali di tingkat program doktor, dengan ‘nyangoni’ awal biaya SPP perkuliahan. Sungguh sebuah kebijakan yang sangat penting bagi perjalanan Jurusan Ilmu Perpustakaan untuk segera bisa menghasilkan Doktor-doktor baru, dan Alhamdulillah, usaha beliau waktu itu, sekarang sudah membuahkan hasil. Semoga beliau juga bangga dengan hasil yang ada. Subhanallah...

Kalau kita melihat sejarah, beliau juga sangat konsen dengan pengembangan Jurusan Ilmu Perpustakaan di Fakultas Adab dan Ilmu Budaya. Pada masa program *Indonesia-Canada Higher Education Project/ICIHEP*, beliau sebagai Dekan waktu itu, sangat ‘komit’ dengan Jurusan. Momen-momen yang terkait dengan perkembangan jurusan di kegiatan ICIHEP tersebut, tidak pernah beliau lewatkan. Kesibukan beliau sebagai pimpinan pondok pesantren, sebagai dekan dan sebagai dosen, tidak mengendorkan semangat untuk terus mendampingi Jurusan Ilmu Perpustakaan dalam pengembangan keilmuan perpustakaan.

Jurusan juga mencatat bagaimana perjuangan beliau manakala ada perdebatan sengit tentang Jurusan Ilmu Perpustakaan yang akan

'dipindah' ke fakultas yang lain. Dengan lantang beliau maju ke depan, dan tegas mengatakan 'tidak bisa'. 'Kalau mau dipindah, langkahi dulu mayat saya'...begitu kira-kira pernyataan yang beliau sampaikan di forum pada saat itu. Dan kami sangat terharu mendengarkannya. Semua ini kami catat dengan 'tinta emas' di jurusan, dan menjadikan jurusan 'mongkok, mantap' dan merasa mempunyai orangtua yang benar-benar peduli dan memiliki jurusan Ilmu Perpustakaan.

Dalam rangka mengiringi masa purna tugas beliau pada tahun ini, Jurusan Ilmu Perpustakaan baik D3 maupun S1 menyampaikan terimakasih yang sedalam-dalamnya terhadap apa yang sudah beliau lakukan selama menjadi dosen dan pimpinan di Fakultas Adab dan Ilmu Budaya UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Dasar-dasar pengembangan yang sudah beliau letakkan di bidang pengembangan sumber daya manusia, pengembangan akademik, sampai kepada sarana dan prasarana, menjadi modal Jurusan untuk melangkah ke depan, melanjutkan cita-cita dan harapan beliau bahwa Jurusan Ilmu Perpustakaan harus terus berkembang.

Hari ini, kita kembali akan berpisah dari kebersamaan mengabdikan diri di Kampus tercinta ini, rumah kedua kita ini. Guru kita, sahabat kita dan mitra kita, ustad Syakir Ali hari ini akan mengakhiri tugasnya sebagai dosen di Fakultas Adab dan Ilmu Budaya. Rasa kehilangan yang sangat mendalam Jurusan rasakan, mengingat sosok beliau yang selalu mengabdikan dengan ikhlas dan menjalankan tugasnya dengan penuh tanggung jawab. Hari ini, sejarah emas itu terungkap lagi, mengisi derap langkah jurusan untuk terus maju, dengan semangat yang sudah beliau rintis selama ini. Terima kasih bapak yang arif. Selamat jalan ustadz...

Secara kedinasan memang kami tak lagi bersama, namun kami yakin bahwa hubungan silaturahmi akan senantiasa terus terjaga sampai kapan pun. Selamat menjalankan tugas-tugas lain yang mulia, memimpin pondok pesantren, membangun umat dan peradaban, serta menebarkan manfaat bagi sesama.

Sambutan Para Ketua Jurusan di Fakultas Adab dan Ilmu Budaya

Semoga Allah Yang Maha Kasih selalu melimpahkan karunia kesehatan dan kekuatan kepada beliau dalam menapaki kehidupan ini. Aamiin...

Yogyakarta, 20 Januari 2015  
Ketua Jurusan Ilmu Perpustakaan S1



**Dr. Hj. Sri Rohyanti Zulaikha, S.Ag., SIP., M.SI**  
**19680701 199803 2 001**

# SAMBUTAN

## KETUA PROGRAM STUDI SAstra INGGRIS



### Kyai Syakir bagi Prodi Sastra Inggris

Bagi kami Jurusan Sastra Inggris UIN Sunan Kalijaga (SI), sebuah “keluarga kecil dan bahagia” di FADIB, Drs. H.M. Syakir Ali, M.Si. memiliki jasa dan kontribusi yang sangat besar dalam berbagai hal: sejak tahap awal perintisan, pendirian, hingga perkembangan dan pengembangannya saat ini. Jasa-jasa tersebut diberikan secara ikhlas baik ketika beliau menduduki jabatan Dekan Fakultas Adab dan Ilmu Budaya (saat itu Fakultas Adab) maupun sebagai dosen. Peran terpenting Kyai Syakir bagi SI dimulai saat beliau menginisiasi, merintis, dan memperjuangkan pendirian SI pada sekitar tahun 2006-2007an.

Saat masih menjadi Dekan, Kyai Syakir menyiapkan pendirian SI melalui kajian dan penyusunan naskah akademik yang dilakukan oleh tim yang beliau bentuk, yang beranggotakan orang-orang “tangguh” di fakultas seperti Pak Khoiron, Pak Mustofa, Pak Kanif, Pak Margo, Bu Ulyati dan lain-lain, dengan dibantu beberapa orang dari luar fakultas seperti Pak Arif Rohman (UGM), Bu Witriani (masih di Syariah), Pak Roma (Ushuluddin), Tom Randolph (konsultan dari Amerika) dan beberapa orang lain. Kyai Syakir lah yang bersikukuh (bahasa lain dari “nekat”) agar pendirian SI disetujui di sidang senat universitas, dengan dibantu presentasi oleh Bu Ulyati sebagai perwakilan tim, termasuk berargumentasi dengan Prof. Dr. H.M. Amin Abdullah (Rektor merangkap Ketua Senat) dan beberapa anggota senat lainnya yang mempertanyakan urgensi dan *feasibility* pendirian SI.

Setelah melalui perdebatan yang cukup alot, akhirnya senat universitas menyetujui proposal pendirian SI (dan beberapa prodi lain) sehingga proposal dapat diteruskan ke Kementerian Agama RI di Jakarta. Namun demikian, proposal pendirian tersebut “mandek” di Kemenag dengan alasan yang tidak diketahui. Perjuangan pendirian SI dilanjutkan oleh Prof. Dr. H. Syihabuddin Qalyubi, Lc.,

M.Ag. (Dekan FADIB setelah Kyai Syakir) dan Prof. Dr. Alwan Khoiri, MA. (Wakil Dekan 1, saat itu) dengan dukungan penuh dari Prof. Dr. H. Machasin, MA. yang menjabat sebagai Direktur Diktis di Kemenag. Akhirnya, proposal pendirian SI disetujui Kemenag. Pada tahun 2009 itulah secara resmi Jurusan Sastra Inggris pertama kali didirikan dengan nama “Prodi Bahasa Inggris” (berdasarkan SK Dirjen Pendis Kemenag RI No. Dj.I/108/2009 tertanggal 18 Februari 2009). Karena nomenklatur bidang ilmu Kemendikbud menyatakan bahwa Prodi Bahasa Inggris adalah bidang ilmu level diploma (D3), pada tahun 2010 FADIB mengusulkan perubahan nama menjadi “Prodi Sastra Inggris” (yang disetujui berdasarkan SK Izin Operasional dari Dirjen Pendis Kemenag RI No. Dj.I/390/2010 tertanggal 21 Juni 2010).

Tahun 2009 itulah pertama kali SI menerima 100 mahasiswa pertama yang dibagi ke dalam 3 kelas dengan dosen asli SI hanya 3 orang (Pak Dwi Margo Yuwono, Bu Ulyati Retno Sari, dan Bu Sri Isnani) yang direkrut pada masa Kyai Syakir menjadi Dekan Fakultas Adab.<sup>1</sup> Mulai saat itu, Kyai Syakir turut serta membangun SI dengan selalu menjadi pengampu matakuliah Fiqh/Ushul Fiqh bagi mahasiswa SI, sebagai wujud dedikasi beliau untuk “anak terkecil”-nya SI sebagai dosen senior. Beliau berkeyakinan bahwa mahasiswa SI, tidak hanya mahasiswa BSA, harus dapat membaca huruf Arab tanpa *harakat* (Arab “gundul”) terutama ketika mengkaji Fiqh/Ushul Fiqh.

Pada praktiknya, banyak mahasiswa SI sangat ketakutan dengan Kyai Syakir yang “agak otoritatif” menerapkan sistem pembelajaran ala pesantren tersebut dan melaporkannya ke Kaprodi. Selaku Kaprodi, di satu sisi saya percaya dengan keyakinan Kyai Syakir dan berupaya menjelaskannya kepada mahasiswa, tetapi di sisi lain juga berkewajiban menyampaikan keluhan mahasiswa itu

---

<sup>1</sup> Di awal tahun 2009, SI memperoleh tambahan 2 dosen baru: Pak Danial Hidayatullah dan Pak Ubaidillah dan sudah langsung mengajar mahasiswa angkatan pertama. Sedangkan di akhir tahun 2009 (aktif tahun 2010), SI mendapat 3 dosen baru lagi: Bu Febriyanti DL, Bu Jiah Fauziah, dan Pak Bambang Hariyanto. Tahun 2011, ada tambahan Pak Arif Budiman. Tahun 2012, Bu Witriani dan saya dimutasi dari Fakultas Syariah dan Hukum ke SI. Tahun 2014, SI mendapat 2 dosen lagi: Bu Aninda dan Bu Harsiwi.

kepada beliau sebagai bentuk tanggung jawab Kaprodi: menyampaikan keluhan mahasiswa kepada dosen. Hebatnya, meski sangat senior, Kyai Syakir tidak tersinggung menerima laporan keluhan mahasiswa tersebut, dan selalu menanggapinya dengan senang hati dan penuh canda. *Salut* kepada beliau.

Secara institusional sebagai salah satu bentuk upaya pengembangan jurusan, mulai tahun 2014 jurusan SI juga telah menjalin kerjasama dengan Pondok Pesantren Pangeran Diponegoro pimpinan Kyai Syakir dalam bentuk “Program Peningkatan Bahasa Inggris bagi Santri”. Program ini diharapkan menjadi sarana dosen dan mahasiswa SI melakukan salah satu Tridharma Perguruan Tinggi yaitu Pengabdian Kepada Masyarakat, sekaligus terus menjaga silaturahmi dengan *Kyai, Guru, dan Bapak* yang telah melahirkan jurusan SI. Kami berharap semoga program ini dapat berlangsung selamanya dan bermanfaat untuk kita semua. Program awal yang dijalankan dititikberatkan pada peningkatan ketrampilan *conversation/speaking* dan semangat belajar bahasa Inggris di kalangan santri. Nantinya, tentu dengan evaluasi program yang telah dijalankan, program ini akan terus ditingkatkan, dengan tujuan besar “santri Diponegoro bisa *go international* dengan penguasaan kitab kuning/klasik dan bahasa Inggris”, begitu pesan Kyai Syakir saat kami *sowan* ke kediaman beliau membahas program kerjasama ini.

Kami berkomitmen akan terus menjaga, menyiangi, memupuk, dan menyirami tanaman (berupa Jurusan SI) yang Kyai Syakir telah rintis dengan upaya terus-menerus dan berkesinambungan untuk mengembangkan Jurusan SI. Bimbingan, arahan, dan *pangestu* dari Kyai Syakir tetap kami perlukan demi pengembangan SI di masa yang akan datang. *Insyallah* kebaikan dan jasa Kyai Syakir dicatat sebagai ibadah dan akan diganti dengan pahala berlimpah oleh Allah SWT. Kesahajaan pribadi Kyai Syakir bagi kami sejalan dengan apa yang ditulis Ludwig Wittgenstein (1889-1951), seorang filsuf Austria, “*Aim at being loved without being admired*”, beliau lebih senang dicintai, tanpa harus dipuja-puja.

Saat bercakap-cakap dengan beliau, kami merasakan kehangatan, keceriaan, ketulusan, dan kesederhanaan namun penuh dengan kejutan dan pelajaran hidup. Nasehat-nasehat beliau

Sambutan Para Ketua Jurusan di Fakultas Adab dan Ilmu Budaya

dibungkus dengan bahasa yang sangat dipahami oleh orang muda, seperti kami. Kesan ‘ke-kyai-an’ segera akan hilang ketika beliau mulai berbicara. Kami yakin Kyai Syakir akan terus menikmati hidup dengan kesibukan lain di luar kampus, seperti yang selama ini beliau tunjukkan di kehidupan keseharian beliau di kampus. Seorang sastrawan Rusia, Alexander Solzhenitsyn, menulis “*A man is happy so long as he chooses to be happy and nothing can stop him*” (seseorang akan terus bahagia selama dia mau dan tak satupun dapat menghentikannya), begitulah gambaran Kyai Syakir di mata kami.

*Thank you so much for everything, Kyai*

*Take care... Our beloved Kyai Syakir*

Yogyakarta, 05 Februari 2015  
Kaprod Sastra Inggris

**Fuad Arif Fudiyartanto, M.Hum., M.Ed.**



II

DINAMIKA KAJIAN ILMU-ILMU ADAB  
DAN BUDAYA

TEMA:

BAHASA & SAstra

SEJARAH

ILMU PERPUSTAKAAN

*Penghormatan Purna Tugas  
Ustaz Drs. HM Syakir Ali, M.Si.*





# SYAKIR ALI DALAM NAFAS PENGABDIAN DAN PENGHAMBAAN<sup>1</sup>

Oleh:  
Ening Herniti, Aning Ayu K, dan Nurain

## A. PENDAHULUAN

Zaman Siti Nurbaya tampaknya tak lekang oleh waktu. Syakir Ali (selanjutnya disebut Syakir) mempersunting Mardliyah seperti kisah dalam telenovela. Syakir yang lahir pada tanggal 3 Januari 1950 di Blitar mengarungi kisah cinta tidak seperti pemuda pada umumnya. "*Love at first sight*" atau cinta pada pandangan pertama rupanya dialami oleh Syakir. Kisah cintanya dimulai ketika Kakaknya Mardliyah, Marzuki, membawa foto Mardliyah ke kampus. Pada saat itu, Syakir melihat foto Mardliyah. Hatinya terpana dan ingin segera bertaaruf. Marzuki tidak memperkenalkan Syakir kepada Mardliyah sebagai dosen, tetapi sebagai teman. Beberapa waktu kemudian Syakir berniat mempersunting Mardliyah. Lebih dramatis lagi, Mardliyah tidak tahu kalau dilamar oleh Syakir. Karena *birrul walidain*, Mardliyah menerima pinangan Syakir. Mereka mengikat janji suci pada tanggal 19 Februari 1983. Dari cinta inilah lahir empat permata hati, yakni Abdul Robbi Maghzaya, Rahmia Ali, Ahmad Hammas Jidda, dan Hilma Amalina.

## B. HARMONISASI "INSPIRATIF" DENGAN "ADMINISTRATIF"

Mengarungi bahtera rumah tangga dengan selisih usia cukup tajam tidaklah mudah. Namun, Syakir yang lebih matang 16 tahun membimbing Mardliyah dengan penuh cinta dan *ngayomi*. Ketika menikah, Mardliyah masih berusia 16 tahun. Menurut penuturan Mardliyah, Syakir meski kelihatan galak, tetapi ia tidak pernah sekali pun berkata kasar apalagi melukai hatinya. Jika Mardliyah kurang berkenan di hati, Syakir selalu meminta maaf terlebih dahulu walaupun belum tentu ia yang salah. Syakir bukanlah tipe suami romantis-picisan yang membawakan sekuntum bunga dan membacakan puisi cinta, melainkan sosok suami yang dengan segenap hati membimbing Mardliyah dengan penuh cinta kasih. Dari hari ke

---

<sup>1</sup> Disarikan dari "Profil Hj. Mardliyah, S.Ag. Keluarga Sakinah Teladan Kabupaten Sleman 2013" dan wawancara dengan Mardliyah pada tanggal 27 Januari 2015.

hari cinta mereka kian mekar sehingga terjalin komunikasi dan kerja sama yang sangat apik. Syakir menyebutnya sebagai “inspirasi”, sedangkan sang istri, Mardliyah sebagai “administrasi”. Syakir merupakan pemberi ide, pandangan, dan arahan, sedangkan Mardliyah pelaksana secara teknis. Hal ini terlihat pada saat kami bertandang, Mardliyah masih sangat sibuk mempersiapkan segala yang berkaitan dengan syarat-syarat pensiun. Bahkan, Syakir kurang tahu-menahu perihal surat keputusan (SK) kenaikan pangkat dan pengangkatan dekan. Mardliyah menyiapkan segalanya untuk belahan jiwanya. Terkadang ia pun harus mengingatkan apakah Syakir membawa dompet ketika akan bepergian.

Kehormanan keluarganya dari waktu ke waktu kian terjaga sehingga tidak mengherankan jika keluarga ini dianugerahi predikat Keluarga Sakinah Teladan I Kabupaten Sleman dan Keluarga Sakinah Teladan II Tingkat Provinsi DIY pada tahun 2013.

### C. MANDIRI DAN WIRID

Nasihat Syakir untuk putra dan putrinya adalah “apa yang bisa dilakukan, lakukanlah sendiri; sisihkan hasil untuk kaum duafa meskipun caranya tidak seperti Bapak (Syakir red.)”. Syakir tidak memanjakan putra-putrinya, malah ia cenderung memandirikannya. Menurut penuturan Mardliyah, putra pertamanya, Abdul Robbi Maghza, mendaftar ke SMP 5 tanpa diantarkan oleh kedua orang tuanya. Karena sejak dini diajari mandiri, putra pertamanya menjuarai II lomba inovasi teknologi tingkat Provinsi DIY dan putra keempatnya, Hilma Amalia, menjadi juara II cerdas cermat tingkat kabupaten.

Wirid merupakan senjata tersembunyi yang dimiliki Syakir. Ia yang lahir dari keluarga NU dengan ayah bernama H. Ali Ahmad dan ibu bernama Hj. Siti Anjar, sesuai tradisi *nahdliyyin*, wirid bukanlah hal baru. Masih menurut penuturan Mardliyah, Syakir termasuk tipikal orang yang kuat wiridan. Syakir dapat wiridan sampai sehari penuh terutama bila putra-putrinya ujian. Syakir memberikan pola asuh mandiri dan perisai wirid (doa) untuk putra-putrinya. Wiridan merupakan salah satu bentuk penghambaan pada Sang Khalik.

### D. ANTARA ORGANISASI, PESANTREN, DAN PEKERJAAN

Antara “luar” dan “dalam” tampaknya tidaklah sama. Syakir yang dari luar kelihatannya galak, tetapi penuh kasih dan penuh pengabdian. Ia bukanlah tipikal yang menurut istilah anak muda jaim

(jaga *image*). Ia lebih pada apa adanya. Menurut Sukamta, salah satu kolega dosen pada Jurusan Bahasa dan Sastra Arab UIN Sunan Kalijaga, harus diakui bahwa Syakir adalah sosok yang memiliki dedikasi tinggi terhadap Fakultas, bersikap apa adanya, rendah hati, dan banyak kebaikan yang Syakir upayakan untuk kepentingan bersama.<sup>2</sup>

Syakir aktif berorganisasi sosial keagamaan dimulai pada tahun 1985. Ketika itu ia menjabat sebagai rois syuriah MWC NU Depok dengan masa bakti tahun 1985–1997. Sumbangan pemikiran pada organisasi tersebut adalah konsep tata kerja dan pembedangan organisasi NU sesuai dengan *khitoh*. Syakir menjadi wakil ketua LDNU Wilayah DIY dan menjadi utusan Musyawarah Besar LDNU di Jakarta pada tahun 1986. Dalam rangka dakwahnya, ia pernah mengislamkan beberapa orang. Ia juga pernah menjadi utusan Mu'tamar NU di Makasar pada tahun 2010 dan Munas NU di Cirebon pada tahun 2012. Ia kemudian menjabat wakil rois syuriah NU Kabupaten Sleman pada tahun 1998–2005. Pada tahun 2006–2013 menjabat sebagai wakil rois syuriah NU Wilayah DIY. Di luar organisasi NU, pada tahun 2006–2009 menjadi ketua III pada Forum Komunikasi Pondok Pesantren se-DIY. Lalu pada tahun 2013–2017, ia menjadi wakil ketua pada MUI Kabupaten. Di samping itu, Ia adalah pendiri sekaligus pengasuh Yayasan Pondok Pesantren Pangeran Diponegoro.

Sebagai pendiri dan pengasuh Yayasan Pondok Pesantren Pangeran Diponegoro, banyak hal yang telah ia lakukan. Di antaranya, mendirikan lembaga formal yang meliputi *roudhutul athfal*, madrasah ibtidaiyah, SMP, SMK, madrasah diniyah, dan PKBM. Di samping itu, ia juga menjadi pengasuh pengajian Ahad Pagi, mendirikan panti asuhan dan duafa, rumah singgah anak jalanan, serta menjadi pengelola khusus Pesantren Mahasiswa Tafsir Hadis.

Syakir yang lulusan S2 Sosiologi pada Universitas Gajah Mada, di samping menjadi dosen tetap di Fakultas Adab dan Ilmu Budaya UIN Sunan Kalijaga, ia juga pernah menduduki beberapa jabatan. Di antaranya, ia pernah menjabat Sekretaris Jurusan Bahasa dan Sastra Arab, Pembantu Dekan I, Pembantu Dekan II, dan pada tahun 2003–2007 menjadi Dekan Fakultas Adab dan Ilmu Budaya UIN Sunan Kalijaga.

---

<sup>2</sup> Hasil wawancara dengan Sukamta pada tanggal 27 Januari 2015.

Ening Herniti, dkk.

#### **D. PENUTUP**

Syakir adalah sosok yang bersahaja, apa adanya, dan cenderung blak-blakan. Namun di balik semua itu, ia memiliki sisi yang hangat, penuh kasih, *ngayomi*, dan ketegasan dalam bertindak dan berpikir. Pada akhir masa baktinya di UIN Sunan Kalijaga, ia tampak begitu lega karena ia akan lebih berkonsentrasi untuk mengabdikan diri pada masyarakat, pada umumnya, dan Pondok Pesantren Pangeran Diponegoro, khususnya.

# ANTARA BALAGAH DAN HERMENEUTIKA: STUDI KOMPARASI DAN KOMBINASI

Taufiq Ahmad Dardiri

Fakultas Adab dan Ilmu Budaya UIN Sunan Kalijaga  
Jl. Marsda Adisutjipto Yogyakarta 55281

## A. PENDAHULUAN

Semua agama yang memiliki kitab suci, terutama kelompok agama yang disebut *Abrahamic Religions* (Islam, Kristen, Yahudi), menjadikan teks kitab suci sebagai rujukan utama dalam beragama. Bahkan teks kitab suci juga diyakini telah memuat garis-garis besar semua aspek kehidupan manusia. Tak terkecuali al-Qur'an sebagai teks kitab suci umat Islam dipercaya sebagai petunjuk (*guidance book*) bagi muslim dalam menjalani kehidupan di dunia. Karenanya, tidak salah mengatakan bahwa tradisi agama adalah tradisi teks.

Persoalannya, teks kitab suci sudah final, tidak bisa ditambah, diubah, apalagi dikurangi. Sementara kehidupan manusia berjalan terus secara dinamis, makin kompleks, dan beraneka ragam. Oleh karena itu, agar teks tetap relevan dan selaras dengan dinamika zaman, waktu, dan tempat, maka diperlukan reproduksi makna teks yang terus-menerus, termasuk pemaknaan al-Qur'an. Dengan berkembangnya ilmu pengetahuan, penggalian makna al-Qur'an mestinya terus berkembang seiring dengan perkembangan ilmu pengetahaun.

Pembacaan teks agama dalam Islam telah memunculkan teori pemaknaan al-Qur'an yang disebut '*ilm al-balagah*' yang termasuk dalam rumpun ilmu sastra Arab. Jauh sebelum tradisi Islam, pembacaan teks agama juga sudah terdapat dalam tradisi Yunani yang melahirkan teori pemaknaan teks "hermeneutika." Hermeneutika selanjutnya banyak dikembangkan oleh umat Kristen untuk memaknai teks Bibel. Dari tradisi Kristen inilah hermeneutika kemudian diperkenalkan oleh beberapa sarjana Islam untuk memaknai al-Qur'an. Sayangnya, usaha ini banyak mendapatkan penolakan dari beberapa kalangan umat Islam, dari

yang *phobia* sampai yang ilmiah. Di antara alasan yang paling mendasar adalah karena hermeneutika lahir dari tradisi agama lain.

Padahal, ilmu Balagah, sejak awal kemunculannya, merupakan sebuah pendekatan sastra. Dari asumsi bahwa Balagah adalah ilmu sastra, maka pengkajian al-Qur'an dengan ilmu Balagah berarti memposisikan al-Qur'an sebagai "teks sastra". Dengan status al-Qur'an sebagai kitab suci yang bernuansa sastrawi, maka pengkajian al-Qur'an dengan analisa sastra modern pun sebenarnya mungkin untuk dilakukan, tidak terkecuali hermeneutika.

Oleh karena itu, tulisan ini ingin mengkaji secara kritis upaya mempertemukan kajian balagah dan hermeneutika dalam mengungkap makna-makna al-Qur'an. Penyandingan balagah dan hermeneutika dimaksudkan untuk melihat komparasi orientasi keduanya dalam pembacaan al-Qur'an.<sup>1</sup> Dari upaya ini diharapkan lahir kombinasi balagah dan hermeneutika yang dapat semakin mengungkap kekayaan kandungan makna-makna al-Qur'an.

## B. BALAGAH DAN PEMAKNAAN AL-QUR'AN

Berbicara Balagah selalu terkait dengan *fasahah*. *Balagah* secara harfiah berarti sampai dan berakhir (*al-balig wa al-wushul*). Artinya, perkataan dapat dikatakan *balig* apabila maksud dari kalimat yang dikehendaki oleh penutur sampai kepada lawan tutur. Adapun *fasahah* berarti jelas dan gamblang (*al-bayan wa al-zuhur*), *al-kalam al-fasih* berarti kalimat yang gamblang dan jelas, bisa dipahami serta digunakan pada konteks yang tepat oleh seorang penulis ataupun sastrawan.<sup>2</sup> *Balagah* dan *fasahah* sama-sama membahas status kalimat yang baik dan benar. Perbedaannya terletak pada cakupan pemaknaan. *Balagah* merasuk sampai ke dalam jiwa pemakai bahasa (penutur dan

---

<sup>1</sup> Penggunaan ilmu balagah yang dikombinasi dengan hermeneutika antara lain pernah dilakukan oleh Ibnu Samsul Huda untuk mengkaji ayat-ayat yang berbicara tentang Yahudi dan Nasrani dalam al-Qur'an. Lihat, Ibnu Samsul Huda, "Balagah dan Studi Hermeneutika al-Qur'an: Kajian atas Ayat-Ayat Yahudi dan Nasrani dalam al-Qur'an", *Tesis*, Sekolah Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta 2008.

<sup>2</sup> Lihat, Ahmad al-Hasyimi, *Jawahir al-Balagah*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1994 M/1414H), hlm. 7-35.

lawan tutur), sedangkan *fasahah* hanya sampai pada kepiawaian lisan. Kalimat yang *balig* mesti *fasih*, tetapi kalimat yang *fasih* belum tentu *balig*.<sup>3</sup>

Ilmu Balaghah muncul karena dorongan dan keinginan untuk mengungkapkan kemukjizatan kandungan al-Qur'an (*I'jaz Qur'ani*). Dengan demikian dapat dikatakan bahwa al-Qur'an dalam tradisi keilmuan Arab menjadi pemicu munculnya teori bahasa dan teori sastra. Dalam perkembangannya, ilmu Balaghah juga mendapat pengaruh dari tradisi di luar sastra. Apabila mencermari istilah-istilah dan argumentasi ilmu Balaghah, tampak ilmu ini banyak dipengaruhi oleh logika ahli kalam terutama dari kalangan muktazilah. Bahkan sejumlah kritikus berpandangan bahwa pencetus dasar-dasar ilmu Balaghah adalah ahli kalam dari aliran muktazilah, yaitu Bisyr Ibn Mu'tamir (w. 210-226 H) dan al-Jahiz (w. 225 H).

Pandangan-pandangan para ahli Kalam dari kalangan Muktazilah sangat dipengaruhi filsafat dan logika Yunani. Mereka menggabungkan *sarfah* dalam budaya mereka dengan filsafat yang merupakan tradisi Yunani dalam menemukan teori-teori Ilmu Balaghah. Konsep *sarfah* memberikan inspirasi kepada pemikir muktazilah untuk menganalisa al-Qur'an dengan mengasumsikan bahwa semua ayat al-Qur'an bisa dicerna oleh nalar manusia. Konsep berpikir yang filosofis dan rasional membantu penalaran kalangan muktazilah dalam menemukan premis-premis pengetahuan yang universal untuk kemudian disatukan dalam rumusan-rumusan teori.

Kalangan Muktazilah berupaya melakukan penalaran makna-makna al-Qur'an untuk menghindarkan diri dari pemahaman yang literal. Mereka memberikan analogi pada ayat-ayat yang memiliki arti samar dan membutuhkan kekhasan interpretasi. Ayat-ayat yang secara literal memiliki makna ambigu dianalogikan dan dijelaskan dengan cara mengkiaskannya kepada makna yang lebih realistis dan mudah dicerna. Proses elaborasi makna "samar" menjadi "jelas" inilah yang kemudian dalam tradisi ilmu Balaghah disebut *majaz* dan *haqiqah*. Meskipun metode tafsir muktazilah banyak dikritik, namun aliran ini secara

---

<sup>3</sup> Abdul Qahir al-Jurjani, *Dalail al-I'jaz* (Lebanon: Dar al-Ma'rifah, 1982 M/1402M), hlm.35.

historis terbukti telah memberikan kontribusi yang besar kepada perkembangan khazanah keilmuan Islam.

Selain mendapat pengaruh dari studi linguistik dan ahli kalam, ilmu Balagah juga mendapat pengaruh dari kerja kritik sastra. Hal ini karena Balagah lahir dari kebutuhan panduan teori dalam kerja kritik sastra. Karena itu dalam tradisi ilmu sastra Arab Balagah sering disandingkan dengan *naqd al-adab* (kritik sastra).<sup>4</sup> *Naqd adab* merupakan penghayatan atas teks sastra yang sifatnya operasional, sedangkan Balagah adalah dasar teoritisnya. Perbedaan antara Balagah dan kritik sastra terletak pada orientasi pembelajarannya. Balagah merupakan ilmu sastra untuk pengajaran dan pembelajaran, sedangkan *naqd al-adab* (kritik sastra) merupakan perangkat ilmu deskriptif yang berusaha mengkualifikasikan dan membedakan antara karya yang baik dan karya yang buruk.

Ilmu Balagah juga mendapat pengaruh dari para ulama tafsir. Balagah berkembang seiring dengan perkembangan penafsiran al-Qur'an. Tujuan para penafsir al-Qur'an adalah memahami makna dan mengetahui maksud dan kiasan dari ayat-ayat al-Qur'an. Untuk sampai pada tujuan tersebut, penafsir harus menguasai dan piawai dalam ilmu bahasa secara umum dan ilmu Balagah secara khusus. Mayoritas ilmuwan Balagah klasik memiliki predikat ganda. Selain sebagai ahli Balagah mereka juga memiliki predikat sebagai ahli tafsir, seperti Abu 'Ubaidah (w. 209 H), al-Jahiz (w. 255 H), dan al-Rummani (w. 384 H).

Ulama usul fiqh juga memberikan kontribusi bagi perkembangan ilmu Balagah. Sebagaimana dimaklumi, ulama usul fiqh melakukan istimbat hukum dengan mendasarkan pada hukum-hukum yang telah ada dalam al-Qur'an dan Hadits Nabi. Untuk bisa mengerti hukum yang terdapat dalam al-Qur'an, mereka harus memahami uslub al-Qur'an, mengerti analogi-analogi yang ada di dalamnya, dan bisa membedakan antara makna *haqiqi* dan makna *majazi*. Dalam usaha memahami hukum dalam al-Qur'an tersebut, ulama usul fiqh memiliki perangkat

---

<sup>4</sup>Lihat, Muhammad Hasan Abdullah, *Muqaddimah fi al-Naqd al-Adabi* (Kuwait: Dar al-Buhuts al-'Ilmiyyah, 1975 M/1395 H), cet. ke-1, hlm. 65



teoritis dan prosedural untuk memaknai teks.<sup>5</sup> Upaya inilah yang nantinya juga turut mempengaruhi ilmu Balaghah.

Yang tak kalah penting bagi terbentuknya ilmu Balaghah adalah pengaruh dari *'ilm al-mantiq* atau logika. Ilmu logika dan filsafat banyak mempengaruhi sistematisasi ilmu Balaghah, menentukan pembagian-pembagian yang ada dalam ilmu Balaghah, dan memberikan terminologi dari beberapa istilah yang terdapat di dalamnya. Dengan pengaruh logika dan filsafat, Balaghah beralih dari yang awalnya merupakan pengetahuan dan cara kerja prosedural menjadi ilmu yang memiliki teori yang pasti dan baku.<sup>6</sup>

Mulanya, Balaghah hanya sebuah kerangka apresiasi karya sastra secara umum tanpa aturan-aturan dan teori. Dalam khazanah ilmu-ilmu bahasa Arab, kita sering menemukan istilah *ma'rifah* dan *sina'ah*. *Ma'rifah* memiliki pengertian yang luas, mencakup keseluruhan pengetahuan yang tidak harus berlandaskan pada sebuah teori yang pasti, sedangkan *sina'ah* adalah ilmu, dihasilkan dengan latihan-latihan atau kajian yang memiliki panduan dan argumentasi ilmiah.<sup>7</sup> Secara sederhana, *ma'rifah* merupakan terjemahan dari pengetahuan (*knowledge*) dan *sina'ah* merupakan terjemahan dari ilmu (*science*). Balaghah dalam arti *ma'rifah* adalah orientasi *balagi* dalam kritik sastra Arab sebelum ia dibakukan, sedangkan Balaghah dalam arti *sina'ah* adalah fase Balaghah ketika telah disusun menjadi seperangkat ilmu dengan teori-teori tertentu.

Pada fase *shina'ah* ini, kajian Balaghah yang berorientasi pada kajian teks secara menyeluruh dan mendalam seakan telah berhenti total. Kajian-kajian yang dilakukan lebih bersifat ensiklopedis pada karya-karya terdahulu. Rumusan-rumusan teori baru dalam menganalisa teks juga berhenti, yang ada hanya aplikasi teori secara parsial. Pada periode ini, para peneliti Balaghah banyak berangkat dari teori yang telah dibakukan untuk

---

<sup>5</sup> Kaitan antara *usul fiqh* dan *Balaghah* terlihat sangat erat sekali, objek kajian *usul fiqh* hampir seluruhnya masuk dalam kajian *'ilm al-ma'ani*. Lihat 'Abdul Qadir Husain, *Atsar al-Nuhat fi al-Bahits al-Balagi* (Qatar: Dar al-Qathri Ibn al-Faj'at, 1986), cet. II, hlm. 53-54.

<sup>6</sup> Lebih jelasnya lihat Syauqi Dhaif, *al-Balaghah: Tataw wur wa Tarikh* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1965), cet. ke-4.

<sup>7</sup> Tamam Hasan, *al-Ushul* (Kairo: 'Alam al-Kutub, 2000), hlm. 57.

menemukan pembuktiannya dalam teks tanpa berusaha menemukan teori baru.

Ilmuwan yang dianggap telah membakukan ilmu Balagah adalah Fakhr al-Razi dengan bukunya *Nihayat al-Ijaz fi Dirayat al-I'jaz* dan Sakkaki dengan bukunya *Miftahul-'Ulum*. Fakhruddin Muhammad Ibn Umar al-Razi lahir pada tahun 544 H dan meninggal pada tahun 606 H. Ia memiliki beberapa karya seputar tafsir al-Qur'an, fiqh, ilmu kalam, ilmu pengobatan, dan kimia. Fakhr al-Razi banyak melakukan diskusi mengenai pendapat-pendapat muktazilah, dan belakangan diketahui ia lebih dekat dengan aliran Asy'ariyah.<sup>8</sup> *Al-I'jaz* merupakan pensistematisasian kitab Abdul Qahir al-Jurjani, *Dala'il al-I'jaz* dan *Asrar al-Balaghah*.<sup>9</sup>

Selain Fakhr al-Razi, Sakkaki dianggap sebagai tokoh yang memelopori dibakukannya Balagah menjadi seperangkat ilmu secara teoritis. As-Sakkaki (w. 626 H/1229 M) memiliki nama lengkap Sirajuddin Abi Ya'kub Yusuf ibn Abi Bakr Muhammad ibn 'Ali al-Sakkaki. Menurut beberapa sarjana Arab, ia sebenarnya bukan ahli sastra dan tidak memiliki rasa sastra yang tinggi.<sup>10</sup> Jasa terbesarnya adalah membakukan ilmu Balagah secara teoritis dan mudah dipelajari. *Masterpiece* al-Sakkaki dalam bidang sastra—baca: Balagah—adalah bukunya yang berjudul "*Miftah al-'Ulum*."<sup>11</sup>

Pasca masa Sakkaki ilmu Balagah mengalami stagnasi, tidak ada penelitian yang berorientasi pada rekonstruksi teorisasi Balagah. Buku-buku Balagah yang bermunculan hanya mengomentari buku sebelumnya atau berbentuk ringkasan-ringkasan teori untuk bisa dimengerti dan dihafalkan oleh pelajar Balagah. Peneliti-peneliti berikutnya sudah merasa puas dengan capaian para sarjana Balagah klasik dan merasa tidak perlu menambah atau pun mengurangnya. Dari materi-materi yang ada, usaha yang dilakukan adalah menemukan metodologi yang paling mudah untuk pengajaran. Buku-buku Balagah tersebut, misalnya, *al-Balaghah al-Wadihah* karangan 'Ali Jarim dan Musthafa Amin dan *Jawahir al-Balaghah* karya Ahmad Hasyimi. Buku-buku

---

<sup>8</sup> Syaumi Dhaif, *Balaghah: Tatawuwur...*, hlm. 274.

<sup>9</sup> Lihat, Fakhruddin al-Razi, *Nihayat al-Ijaz fi Dirayat al-I'jaz* (Kairo: al-Maktab al-Tsaqafi, 1989), cet. ke-1, hlm. 50-51

<sup>10</sup> Tamam Hasan, *al-Ushul...* hlm. 278.

<sup>11</sup> Lihat, Yusuf ibn Abi Bakar Ya'kub ibn 'Ali al-Sakkaki, *Miftahul 'Ulum* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. 1987), cet. II.

Balaghah yang ada sekarang ini biasanya telah ditulis berdasarkan tiga tema besar, *'ilm al-ma'ani*, *'ilm al-bayan*, dan *ilmu badi'*.

Setelah melihat perjalanan ringkas ilmu Balaghah di atas, maka saatnya menentukan di mana posisi Balaghah dalam pemaknaan al-Qur'an. Untuk mengetahui posisi ini, penulis akan menggunakan kerangka klasifikasi sistem pengetahuan Arab menurut 'Abid al-Jabiri. Al-Jabiri mengklasifikasikan sistem pengetahuan (*nizam ma'rifi*) Arab-Islam menjadi tiga kelompok, 1) *Nizam ma'rifi bayani*, 2) *Nizam ma'rifi irfani*, dan 3) *Nizam ma'rifi burhani*. *Nizam ma'rifi bayani* sebagai aktivitas intelektual membahas kejelasan dan penjelasan, kepahaman dan pemahaman. *Nizam ma'rifi bayani* merujuk pada segala jenis pengetahuan yang murni dihasilkan oleh kebudayaan Arab Islam, termasuk di dalamnya ilmu bahasa dan ilmu agama (*nahw, fikih, 'ilmu al-kalam* dan *Balaghah*).

*Nizam ma'rifi 'irfani* sebagai aktivitas intelektual merupakan proses "*kasyf*" yang merupakan perpaduan antara bisikan, akidah, dan mitos yang dibingkai dengan agama pada posisi sekunder untuk menggugulkan kepercayaan bahwa pengetahuan mereka merupakan hakikat yang tersembunyi dibalik apa yang tampak dari teks. Epistemologi *'irfani* merupakan dasar pengetahuan bagi para sufi. Sedangkan *nizam ma'rifi burhani* secara prosedural merupakan aktivitas pengambilan kesimpulan secara deduktif. Sebagai bidang pengetahuan epistemologi burhani adalah pengetahuan tentang filsafat ilmiah yang masuk pada tradisi Arab-Islam melalui penerjemahan, khususnya buku-buku Aristoteles.<sup>12</sup>

*Nizam ma'rifi bayani* menurut al-Jabiri sejak awal kemunculannya terbagi menjadi dua bagian, pertama, *Qawanin Tafsir al-Khitab* (aturan memahami wacana), kedua, *Syurut Intaj al-Khithab* (prosedur memproduksi wacana).<sup>13</sup> Balaghah sebagai epistemologi bayani al-Qur'an masuk dalam kedua kategori ini. Balaghah bisa digunakan sebagai panduan pemaknaan terhadap teks yang mengusung wacana. Pemaknaan al-Qur'an dengan analisis Balaghah memosisikan Balaghah sebagai aturan-aturan pemaknaan teks. Balaghah selain memiliki fungsi sebagai aturan

---

<sup>12</sup> Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi* (Beirut: Dar al-Bayda', 2000) cet. ke-7, hlm. 9 dan 534-535.

<sup>13</sup> Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi*, hlm. 16-19.

eksegegis juga berfungsi sebagai panduan untuk membuat kalimat yang balig (*Syurut Intaj al-Khitab*). Dengan begitu Balagh menempati dua kutub komunikasi, penutur dan mitra tutur. Balagh memberikan panduan kepada penutur untuk memproduksi makna yang bisa memahamkan lawan tutur dan memberikan aturan-aturan kepada mitra tutur untuk memahami tuturan penutur .

Dari sisi pengirim, Balagh berusaha menemukan kalimat yang tepat agar maksud yang disampaikan kepada penerima bisa dimengerti. Untuk bisa membuat pesan dengan baik pengirim pesan harus melihat konteks ketika berbicara (melakukan kontak) dengan penerima pesan. Selain itu pengirim harus memilih kode yang bisa diterima oleh penerima pesan, berupa sistem bahasa yang melambangkan makna pesan. Dari sisi penerima, Balagh berperan menganalisa dan mengartikan kode yang dikirimkan oleh pengirim agar bisa dimengerti dengan benar.

Ada tiga cabang ilmu Balagh yang mempunyai objek kajian masing-masing namun saling melengkapi. Pertama, *'Ilm al-Ma'ani* bertujuan menghindarkan lawan tutur dari kesalahan pemahaman makna yang dikehendaki oleh penutur.<sup>14</sup> Objek kajian *'ilm al-ma'ani* berkisar pada pola-pola kalimat berbahasa arab dilihat dari pernyataan makna dasar yang dikehendaki oleh penutur agar selaras dengan pengertian lawan tutur. Dengan begitu orientasi pembacaan *Ma'ani* adalah memberikan pemahaman yang benar kepada pendengar terhadap tuturan penutur. Meskipun demikian orientasinya tidak hanya pada tuturan itu secara otonom, melainkan menyangkut kesesuaian makna tuturan tersebut dengan konteksnya.

Kedua, *'Ilm al-Bayan* menjelaskan keinginan tercapainya satu makna dengan bermacam-macam gaya bahasa, tujuannya adalah menjelaskan rasionalitas semantis dari makna tersebut.<sup>15</sup> Dalam menyampaikan satu gagasan manusia dapat menggunakan *style* yang bermacam-macam. Misalnya penggunaan *Majaz lugawi* untuk menunjuk sesuatu di luar makna tekstual karena adanya korelasi antara makna tekstual dengan

---

<sup>14</sup> Ahmad al-Hasyimi, *Jawahir al-Balaghah*, hlm. 39-40.

<sup>15</sup> *Ibid.*, hlm. 212.

makna kontekstual dan adanya indikasi yang melarang pemaknaan asli (tekstual).<sup>16</sup> Ketiga, *'Ilm al-Badi'* diorientasikan pada analisa keindahan stilistika, keindahan stilistika bisa diperoleh dari struktur ujaran atau struktur maknanya.<sup>17</sup> Struktur ujaran disebut indah ketika memiliki rima yang teratur, sehingga enak untuk di dengar.

Dari ketiga cabang ilmu Balaghah di atas jelas bahwa ilmu ini berfokus pada aspek luar teks yaitu ekspresi atau *stile*, sedangkan aspek dalam teks yaitu isi atau gagasannya tidak mendapat perhatian.<sup>18</sup> Dalam konteks al-Qur'an, Balaghah mengkaji al-Qur'an lebih pada *stile* bahasanya dibandingkan isi teksnya. Tiga cabang ilmu balaghah melihat kemujizatan al-Qur'an dari aspek bahasanya (ekspresi/*stile*): Ilmu Ma'ani melihat kesesuaian teks dengan konteks (*muqtada al-hal*); Ilmu Bayan menganalisa keragaman *style* dalam menyampaikan gagasan; dan Ilmu Badi' melihat keindahan kalimat dari aspek strukturnya, keindahan *style* dan keindahan makna.

### C. HERMENEUTIKA DAN PEMAKNAAN AL-QUR'AN

Al-Qur'an diwahyukan secara bertahap dan berangsur-angsur. Selain membahas masalah-masalah teologi dan metafisis, turunnya ayat-ayat al-Qur'an banyak merespons permasalahan-permasalahan yang dihadapi masyarakat Arab pada masa Rasulullah Saw. Oleh sebab itu, konteks turunnya ayat-ayat al-Qur'an merupakan hal yang niscaya dalam penafsiran al-Qur'an. Latar belakang dan konteks turunnya ayat al-Qur'an dalam khazanah ilmu tafsir al-Qur'an disebut sebagai *asbab al-nuzul*, sebuah pengetahuan mengenai sejarah teks yang menuntun orientasi pemaknaan al-Qur'an. *Asbab al-nuzul* dijadikan landasan dasar dalam menentukan orientasi makna yang terkandung dalam al-Qur'an dengan jalan menghilangkan ambiguitas bahasa tulis. Karena bahasa tulis telah mendistorsi emosi dan luapan ekspresi al-Qur'an (baca: Nabi Muhammad) saat bertutur dalam merespons keadaan tertentu, maka *asbab al-nuzul* menjadi penting

---

<sup>16</sup> Ahmad al-Hasyimi, *Jawahir al-Balaghah*, hlm. 235

<sup>17</sup> Ahmad al-Hasyimi, *Jawahir al-Balaghah*, hlm. 308

<sup>18</sup> Burhan Nurgiantoro, *Teori Pengkajian Fiksi* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 2002), cet. ke-4, hlm.281.

kaitannya dengan sumber narasi konteks mengenai teks yang ingin dimaknai.

Al-Qur'an tidak berbicara dalam kehampaan konteks. Keseluruhan ayat-ayat al-Qur'an adalah respons dari permasalahan manusia, yang bersumber dari masalah-masalah sosial, psikologi, biologi, dan intuisi manusia. Ajaran al-Qur'an adalah kebenaran universal bagi seluruh umat manusia. Tuhan mewahyukan al-Qur'an dalam keragaman naluri dan kecenderungan manusia. Relativitas kebenaran dalam pandangan manusia memunculkan perbedaan dalam menafsirkan al-Qur'an. Hal ini disebabkan oleh pluralitas cara pandang dan orientasi penafsiran manusia. Perbedaan adalah kodrat bagi kehidupan manusia. Oleh sebab itu tidak ada yang salah dari perbedaan.

Karena perbedaan bisa mengakibatkan "*truth claim*" dan skeptisme kelompok, maka harus ada usaha saling memahami di antara kebenaran-kebenaran relatif tersebut. Usaha memahami pandangan yang berbeda akan menghantarkan manusia pada pemahaman seseorang di luar diri dan kelompoknya serta koreksi atas pemahamannya sendiri. Meski kebenaran manusia bersifat relatif, akan tetapi selalu ada titik temu dari relativitas kebenaran manusia. Kebenaran tersebut adalah nilai-nilai yang menghantarkan manusia pada keseimbangan hidup dalam keadilan antar sesama yang harmonis. Kebenaran universal seperti inilah yang ditawarkan al-Qur'an bagi pluralitas kehidupan manusia.

M. Quraish Shihab menjelaskan bahwasannya ayat-ayat al-Qur'an disesuaikan dengan keadaan masyarakat pada saat itu. Sejarah yang diungkapkan adalah sejarah bangsa-bangsa yang hidup di sekitar jazirah Arab. Peristiwa-peristiwa yang dibawakan adalah peristiwa-peristiwa mereka. Adat istiadat dan ciri-ciri masyarakat yang dikecam adalah yang timbul dan yang terdapat dalam masyarakat tersebut. Namun ini bukan berarti bahwa ajaran-ajaran al-Qur'an hanya dapat diterapkan dalam masyarakat yang ditemuinya atau pada waktu itu saja.<sup>19</sup>

Karena al-Qur'an memiliki muatan konteks, maka pemaknaan al-Qur'an tidak bisa dilandaskan hanya pada teks

---

<sup>19</sup> M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an* (Bandung: Mizan. 2002), cet. ke-23. hlm. 39

semata. Al-Qur'an harus didekati dengan melihat asal dan sumber teks, menyangkut pengarang dan situasi di mana tersebut diwahyukan. Karena teks al-Qur'an adalah teks suci yang diwahyukan oleh Tuhan, maka pembahasan mengenai asal teks hanya dibatasi pada sejarah konteks turunnya ayat, tidak mencakup konteks eksistensi Tuhan yang berada di luar jangkauan manusia.

Sejarah yang mengitari teks dan konteks sosial secara umum saat al-Qur'an diwahyukan akan menjadi dasar bagi kontekstualisasi makna. Model pemaknaan yang menekankan prosedur pemaknaan dengan melibatkan tiga variabel teks, konteks, dan kontekstualisasi belakangan ini disebut dengan pendekatan hermeneutika.<sup>20</sup> Menurut Farid Esack dalam *Qur'an: Liberation and Pluralism*, praktik hermeneutik sebenarnya telah dilakukan umat Islam sejak lama, khususnya ketika menghadapi al-Qur'an. Di antara bukti dari kenyataan itu adalah: *pertama*, problematika hermeneutik—dalam tradisi pemaknaan al-Qur'an—senantiasa dialami dan diselesaikan secara aktif meski tidak ditampilkan secara definitif dan tematis. Hal ini dibuktikan dengan adanya kajian *asbab al-nuzul* dan *naskh-mansukh*. *Kedua*, perbedaan aturan, teori, dan metode penafsiran telah ada semenjak munculnya literatur tafsir dan disistematisasikan dalam prinsip-prinsip ilmu tafsir. *Ketiga*, pengkategorian tafsir (*mu'tazilah*, *asy'ariyah*, *syari'at*) mengindikasikan adanya afiliasi kelompok-kelompok tertentu, ideologi-ideologi tertentu, periode-periode tertentu, maupun horison-horison tertentu dari tafsir.<sup>21</sup>

Dari kenyataan yang demikian, maka sesungguhnya praktik kajian hermeneutika telah lama digunakan dalam menganalisa al-Qur'an. Hampir keseluruhan penafsir pada masa klasik mengawali penafsiran dengan menjelaskan konteks sejarah

---

<sup>20</sup> Hermeneutika adalah proses penguraian yang bertolak dari isi dan makna yang tampak kepada makna yang tersembunyi. Ini sama halnya dengan *ta'wil* dan *maja'z* dalam tradisi ilmu balaghah. Semuanya memiliki objek interpretasi yang sama yaitu teks dalam pengertian luas, yang mencakup simbol-simbol mimpi, mitos, dan simbol masyarakat atau literatur. Kesemuanya memiliki tujuan yang sama yaitu mengurai yang tak "tampak" dari yang "tampak". Lihat, Ahmala, et. al., *Hermeneutika Transendental* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2003), cet. ke-1, hlm. 21.

<sup>21</sup> Farid Esack, *Al-Qur'an, Liberalisme and Pluralisme* (Oxford: One Word, 1997), hlm. 61-62.

turunnya ayat (*asbab al-nuzul*), penafsir kemudian menganalisa gaya bahasa dan makna yang terdapat dalam teks. Karena tujuan tafsir adalah menjadikan teks sebagai "subjek" yang berbicara, maka penafsir tidak menjelaskan signifikansi teks sesuai konteks di masa hidup penafsir. Inilah yang membedakan antara tafsir pada masa klasik dengan kajian hermeneutika al-Qur'an. Hermeneutika al-Qur'an berusaha mengembalikan permasalahan yang muncul di masa kini untuk dikembalikan pada teks beserta konteks *asbab al-nuzul*-nya. Dari situ al-Qur'an diposisikan sebagai "objek" yang dituju. Secara singkat metodologi penafsiran terkait dengan teks, konteks dan makna, sedangkan hermeneutika berkaitan dengan teks, konteks, makna, dan kontekstualisasi (signifikansi).

Dewasa ini banyak pemerhati al-Qur'an yang melakukan kritik historis dan linguistik yang merupakan ciri khas hermeneutik, baik dari kalangan orientalis maupun dari umat Islam sendiri. Di antara tulisan-tulisan mereka adalah, *Qur'anic Hermeneutic; The Views of al-Thabari and Ibn Katsir* karya Jane Mc. Auliffe; tulisan Azim Nandji yang membahas tentang teori *ta'wil* dalam tradisi keilmuan Isma'ili yang banyak membantu dalam kritik sastra; Nashr Hamid Abu Zayd yang dengan intensif menggeluti kajian hermeneutik dalam tafsir klasik; dan dua sarjana Muslim kontemporer, Fazlurrahman dengan penafsiran *double movement*-nya dan Mohammed Arkoun dengan lingkaran *bahasa-pemikiran-sejarah-nya*.<sup>22</sup>

Perihal ditolaknya hermeneutika sebagai pisau analisa dalam memaknai al-Qur'an memiliki sejarah yang patut ditampilkan. Secara historis, hermeneutika tidak lahir dari tradisi Arab-Islam (*nizam ma'rifi bayani*). Hermeneutika berasal dari Yunani dan banyak dikembangkan oleh filsafat. Dalam kategori epistemologi keilmuan islam, al-Jabiri memasukkan filsafat sebagai kelompok epistemologi burhani (*nizam ma'rifi burhani*). Usaha Ghazali untuk menyatukan seluruh tradisi keilmuan pada payung epistemologi bayani telah membawa dampak panjang bagi perkembangan keilmuan islam. Dengan menyebut filsafat dan tasawuf sebagai keilmuan yang bisa mengantarkan manusia

---

<sup>22</sup> Lihat, Fakhruddin Faiz, *Hermeneutika Qur'ani: Antara Teks, Konteks, dan Kontekstualisasi* (Yogyakarta: Qalam, 2003), cet. ke-3, hlm. 44.



pada kekufuran, epistemologi *burhani* dan *'irfani* berusaha disingkirkan secara "alamiyah".

Oleh karena itu, geliat beberapa sarjana Islam kontemporer untuk menerapkan epistemologi *burhani* dalam keilmuan Islam mengundang reaksi yang cukup keras dari tradisi yang telah lama dianggap benar oleh sebagian besar umat Islam.<sup>23</sup> Di antara tokoh yang belakangan ini banyak melakukan kritik terhadap hermeneutika adalah Adian Husaini. Menurutnya, tidak bisa dipakainya hermeneutika dalam tafsir al-Qur'an memiliki beberapa alasan, *pertama*, karena penganut hermeneutika menganut paham relativisme tafsir, tidak ada tafsir yang tetap dan semua tafsir adalah produk akal manusia yang relatif, kontekstual, temporal, dan personal. Menurut Adian, relativisme tafsir ini sangat berbahaya karena: (1) menghilangkan keyakinan akan kebenaran dan finalitas Islam; (2) menghancurkan bangunan ilmu pengetahuan Islam yang lahir dari al-Qur'an dan sunah Rasul; dan (3) menempatkan Islam sebagai agama sejarah yang selalu berubah mengikuti zaman. *Kedua*, curiga dan mencerca ulama Islam. *Ketiga*, dekonstruksi konsep wahyu, penggunaan hermeneutika dalam penafsiran al-Qur'an cenderung memandang teks sebagai produk budaya (manusia), dan abai terhadap hal-hal yang sifatnya transenden (*ilahiyyah*).<sup>24</sup>

Islam sebagai agama yang abadi hingga akhir zaman sudah semestinya mengambil sikap yang terbuka terhadap segala macam peradaban manusia, agar konsep Islam yang *salih likulli zaman wa makan* tidak hanya menjadi slogan semata. Keberagaman teori yang ada dalam Islam sebenarnya kalau disikapi secara positif akan menambah khazanah keilmuan Islam. Teori apapun bisa disalahgunakan ketika dipakai oleh seseorang yang salah. Umat Islam seharusnya memiliki posisi *tawazu*, tidak *tasyaddud* dan tidak *tasahul* terhadap warna baru dalam kehidupannya. Seharusnya tidak antipati terhadap budaya baru yang masuk dan juga tidak menerima setiap budaya luar tanpa disaring dan didiskusikan terlebih dahulu.

---

<sup>23</sup> Fakhruddin Faiz, *Hermeneutika Qur'ani...*, hlm. 46.

<sup>24</sup> Lihat, Adian Husaini dan Abdul al-Rahman al-Baghdadi, *Hermeneutika dan Tafsir al-Qur'an*, (Jakarta: Gema Insani, 2007), cet. ke-1, hlm. 17-44.

#### D. KOMBINASI BALAGAH DAN HERMENEUTIKA

Dengan melihat cara kerja dan metodologi pemaknaan antara balagah dan hermeneutika, sebenarnya keduanya memiliki beberapa kesamaan dalam hal pemaknaan al-Qur'an. Hermeneutika juga tidak bisa dibilang sebagai ilmu yang benar-benar baru dalam pemaknaan al-Qur'an, tidak juga bisa dikatakan kalau hermeneutika merupakan barang lama yang memakai nama baru. Kalau hermeneutika dilihat dari sisi pemaknaan yang mendasarkan pada teks, konteks dan kontekstualisasi maka model pemaknaan hermeneutis sebenarnya telah lama ada dalam keilmuan Islam. Tafsir-tafsir rasional (*ta'wil*) merupakan buah kerja hermeneutis monumental dalam peradaban Islam. Namun ketika hermeneutika dilihat sisi sejarah metodologi pemaknaan yang diasumsikan kepada Hermes, maka hermeneutika adalah ilmu baru dalam keilmuan Islam. Hermeneutika dari perspektif ini banyak dikembangkan oleh umat Kristen dalam memaknai kitab sucinya dan baru-baru ini beberapa sarjana Muslim menawarkan hermeneutika untuk menafsirkan al-Qur'an.

Analisa balagah dan hermeneutika sebenarnya bisa saling membantu, bahkan ketika dikompromikan akan menjadi saling melengkapi antara yang satu dengan yang lain. Jika selama ini kajian hermeneutika cenderung mengesampingkan aspek keindahan stilistika dan kajian balagah kurang memperhatikan kontekstualisasi makna, maka perpaduan antara kajian balagah dan hermeneutika al-Qur'an diharapkan bisa mengungkap sisi keindahan kalimat dan kontekstualisasi makna. Hermeneutika sebagai teori pemaknaan memiliki prosedur yang sama dengan teori bahasa maupun sastra pada umumnya.

Penyandingan pembahasan balagah dan hermeneutika ini selain karena kesamaan keduanya sebagai teori pemaknaan, juga didasari atas historisitas kemunculan dan perkembangan keduanya yang sama-sama "dipengaruhi" oleh tradisi keilmuan Yunani. Balagah secara konseptual sebenarnya telah ada dalam tradisi kritik sastra Arab sebelum ia dipengaruhi tradisi manapun (*nizam ma'rifi bayâni*). Hal itu bisa dilihat dari penerapan konkretisasi sastra yang terjadi pada pasar-pasar sastra, seperti pentas-pentas syair di pasar *ukaz*. Pengaruh logika Yunani dan

retorika Aristotelian terjadi pada sistematika dan teorisasi pemaknaan.

Sejarah hermeneutika al-Qur'an dari aspek ini sebenarnya bisa saja disamakan dengan *tafsir* dan *ta'wil* yang bernuansa hermeneutis yang telah ada dalam tradisi Islam klasik. Hal baru yang diadopsi dari hermeneutika Yunani terletak pada pembebasan penafsiran dari prosedural tafsir klasik yang ketat. Selain itu, hermeneutika memberi ruang yang lebih dominan kepada pembaca untuk mengapresiasi teks sesuai dengan konteks yang dihadapi dan dirasakan pembaca. Hal ini tentu berbeda dengan tafsir klasik yang memfokuskan apresiasi teks suci kepada teks itu sendiri sebagai otoritas yang berbicara. Meski dalam praktiknya, campur tangan penafsir juga tidak bisa terhindarkan sama sekali.

Pada masa awal diturunkannya al-Qur'an, metodologi tafsir belum diperlukan. Nabi Muhammad Saw. memiliki pengetahuan akan kandungan al-Qur'an paling sempurna dari siapa pun karena beliau adalah mediator turunnya wahyu sebagaimana Hermes bagi orang Yunani. Setelah beliau wafat, para sahabatlah yang memiliki mewarisi 'kompetensi' dalam menentukan makna dan signifikansi al-Qur'an. Karena antara masa Nabi, sahabat, dan tabi'in jaraknya terpaut tidak begitu jauh, maka pemaknaan dan signifikansi al-Qur'an pada masa Nabi Muhammad hingga masa tabi'in masih relatif sama. Pada masa ini pemaknaan al-Qur'an banyak didasarkan pada riwayat sebab turunnya ayat dan penjelasan Rasulullah mengenai apa yang tidak dipahami para sahabat (*tafsîr bi al-ma'sur*).

Penyebaran Islam ke daerah-daerah di luar Arab meniscayakan Islam (baca: al-Qur'an) untuk berinteraksi dengan budaya yang berbeda dengan ketika ia diwahyukan. Berbagai permasalahan yang dihadapi kaum muslimin tidak lagi sama persis dengan apa yang dihadapi masyarakat di masa Rasulullah dan sahabat. Dari situ kebutuhan akan metodologi penafsiran mulai diperlukan untuk menghindari kesalahan pengkiasan dalam pemaknaan al-Qur'an. Karena al-Qur'an adalah dasar hukum dan sumber inspirasi orang Islam dalam kehidupan beragamanya, maka segala permasalahan baru yang muncul selalu dicarikan justifikasi hukumnya dalam al-Qur'an. Elaborasi ayat-ayat al-Qur'an dituntut selalu selaras dengan masalah-

masalah yang terjadi pada zamannya, setiap zaman memiliki problematika yang harus diselesaikan. Latar belakang seperti inilah yang membuat sebagian kalangan umat Islam merasa perlu untuk merekonstruksi penafsiran al-Qur'an untuk menjawab permasalahan yang muncul di zamannya.

Metodologi pemaknaan teks terus berkembang sesuai dengan perkembangan metodologi keilmuan umat Islam. Teks al-Qur'an yang telah turun lima belas abad silam akan selalu memiliki relevansi dengan segala permasalahan umat Islam jika dikontekstualisasikan dengan problematika umat. Untuk itu diperlukan metodologi yang tepat untuk kontekstualisasi makna. Kondisi sosial dan permasalahan yang melingkupi teks ketika diturunkan, akan membantu membimbing umat Islam dalam mengarahkan pemaknaan al-Qur'an, agar tidak "melenceng" dari makna awal dan mampu menjawab pluralitas permasalahan yang dihadapi umat Islam, konsep inilah yang mendasari pendekatan hermeneutika al-Qur'an.

Secara prosedural antara tafsir maupun ta'wil dengan hermeneutika tidak jauh berbeda, bahkan dari aspek tertentu tidak ada perbedaan. Keduanya berangkat dari teks, konteks, makna (*ma'na*) dan signifikansi (*magza*). Menurut Fahrudin Faiz, asumsi paling mendasar dari hermeneutika ini sebenarnya telah jelas, yaitu adanya pluralitas dalam proses pemahaman manusia yang bersumber dari keragaman konteks hidup manusia. Pluralitas yang dimaksud sifatnya niscaya, karena pluralitas tersebut bersumber dari keragaman konteks hidup manusia.<sup>25</sup>

Sebelum teori hermeneutika diperkenalkan untuk mendekati al-Qur'an, *tafsir* dan *ta'wil* telah lama digunakan untuk mengungkap makna al-Qur'an. Karena kesamaan karakter dari kalam ilahi, maka model prosedural antara *ta'wil* atau *tafsir* al-Qur'an dengan hermeneutika memiliki kemiripan metodologis. Tafsir dan ta'wil adalah kerja eksegegis dalam memaknai teks, sedangkan hermeneutika adalah teori eksegegis pemaknaan teks sebagaimana ilmu tafsir. Ilmu tafsir yang telah melahirkan

---

<sup>25</sup> Lebih jauh Fahrudin faiz menerangkan bahwa sebenarnya pluralitas pemahaman yang disebabkan oleh perbedaan konteks ini telah banyak muncul sejak lama dalam tradisi intelektual-filosofis, misalnya konsep nomena-fenomena Immanuel Kant. Fahrudin Faiz, *Hermeneutika al-Qur'an: Tema-Tema Kontroversial* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005), cet. ke-1. hlm.5

banyak kitab-kitab tafsir merupakan metodologi yang handal dan berhasil dalam pemaknaan al-Qur'an. Namun apakah dengan begitu hanya ilmu tafsir klasik saja yang boleh digunakan untuk memaknai al-Qur'an. Ilmu tafsir tidak benar secara absolut karena merupakan gubahan manusia, sakralitas wahyu hanya terletak pada al-Qur'an bukan pada keseluruhan ilmu yang melingkupi al-Qur'an.

Kalau hermeneutika mengkaji aspek makna teks berdasarkan konteks turunnya ayat untuk tujuan kontekstualisasi makna, maka di sisi lain balaghah mengkaji al-Qur'an dari aspek rasionalitas makna dan keindahan stilistika, tujuannya untuk mengungkap sisi kemujizatan al-Qur'an. Mu'jizat hanya akan bisa dirasakan ketika akal dan jiwa mengakui bahwa sesuatu itu sangat hebat dan luar biasa bagi manusia. Oleh sebab itu balaghah kemudian memiliki kaitan erat dengan logika (*'ilmu al-mantiq*). Bahasa mana pun memiliki karakter *fasih* dan *balig*, namun bahasa al-Qur'an diyakini memiliki ke-*fasih*-an dan ke-*balig*-an di atas bahasa Arab pada umumnya. Hal inilah yang dibuktikan oleh ulama balaghah dengan menyandingkan al-Qur'an dengan kalam Arab dan syair-syair pada masa Jahiliah.

Secara singkat, hermeneutika berusaha mengungkap makna teks yang berkesinambungan dengan ruang dan waktu, sedangkan balaghah berusaha menemukan rasionalitas makna dan estetika seni yang terkandung dalam ayat-ayat al-Qur'an. Balaghah menganalisa ketepatan stile dengan isi pesan untuk kemudian disesuaikan dengan konteks. Ada beberapa variabel dalam penelitian balaghah terhadap al-Qur'an, yaitu: 1) Tuhan (pengirim pesan), 2) al-Qur'an (kontak dan simbol), 3) Stile, 4) Makna, 5) Konteks, 6) Kode (Bahasa Arab), dan 7) Manusia (penerima I). Teori pemaknaan balaghah berusaha melihat bagaimana pesan yang dikirim oleh Tuhan (pengirim pesan) mampu diterima oleh manusia (penerima I).

Dengan demikian orientasi penelitian balaghah diarahkan untuk menentukan sejauh mana pemilihan *style* mempengaruhi pembentukan dan kekuatan makna. Balaghah menyandarkan penelitian pada kode bahasa Arab sebagai media komunikasi Tuhan yang dipahami oleh penerima pesan, yaitu masyarakat Arab. Penentuan karakter makna disandarkan pada *style* yang biasa digunakan masyarakat Arab saat al-Qur'an diwahyukan,

seperti syair dan kalam Arab pada umumnya. Setelah menemukan karakter makna penelitian dilanjutkan dengan melihat kesesuaian antara teks dan konteks penerima pesan. Kesesuaian teks (*style* dan makna) dan konteks inilah yang dijadikan dasar membuktikan *i'jaz al-Qur'an*. Bagaimana sesungguhnya al-Qur'an memiliki *style* yang indah dan tepat serta makna yang mendalam dalam menyampaikan gagasan.

Penelitian balagh terbukti telah berhasil mengungkap kemukjizatan al-Qur'an dari aspek makna dan stile. Namun balagh memiliki kekurangan yang harus dilengkapi oleh teori lain. Ketika masyarakat Islam berkembang luas di luar Arab, mereka membutuhkan teori pemaknaan yang mampu memberikan jawaban atas segala permasalahan yang dihadapinya berdasarkan al-Qur'an. Untuk itulah teori hermeneutika ditawarkan dalam rangka kontekstualisasi makna agar sesuai dengan kebutuhan umat Islam. Metodologi hermeneutika tidak memberikan cara kerja yang baku menurut prosedur dan urutan tertentu. Penafsir bebas melakukan penafsiran dengan menggunakan tiga elemen penting pemaknaan hermeneutis, yaitu: teks, konteks, dan kontekstualisasi.

Salah satu contoh hasil penelitian yang mengkombinasikan Balagh dan hermeneutika dilakukan oleh Ibnu Samsul Huda. Dalam studinya untuk menyelesaikan Program Magister Konsentarasasi Bahasa dan Sastra Arab Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta tahun 2008, Huda menulis riset bertajuk, "Balagh dan Studi Hermeneutika al-Qur'an: Kajian atas Ayat-Ayat Yahudi dan Nasrani dalam al-Qur'an". Alumni S1 Bahasa dan Sastra Arab UIN Sunan Kalijaga ini berhasil mengungkap kandungan ayat-ayat al-Qur'an tentang Yahudi dan Nasrani dari aspek makna dan stilanya. Cara kerja yang dilakukannya diawali dengan memilah ayat-ayat yang ingin diteliti berdasarkan tema yang dipilih. Selanjutnya, ayat-ayat tersebut dianalisa sebagai kesatuan yang saling menjelaskan. Karena yang dianalisa adalah bahasa al-Qur'an yang berupa "teks susastra", ia memulainya dengan kajian balagh. Setelah itu ia menggunakan perangkat hermeneutis untuk menafsirkan ayat-ayat tersebut.

Perbedaan hermeneutika dengan balagh terdapat pada penekanan orientasi penelitian, hermeneutika mengambil makna

berdasarkan perpaduan antara makna dasar dengan konteks turunnya ayat (*asbab al-nuzul*), bukan didasarkan pada karakter stile kalimat yang disesuaikan dengan konteks. Dari makna-makna dalam tema tertentu, hermeneutika berusaha menemukan—menggunakan istilah Fazlur Rahman—konteks makro (ideal moral). Dari konteks makro inilah kontekstualisasi dilakukan, masalah-masalah pembaca dalam kehidupan keseharian (konteks mikro) dikaitkan dengan konteks makro untuk bisa disandarkan kepada al-Qur'an.

## E. PENUTUP

Dari uraian di atas tampak bahwa tugas balaghah adalah membuktikan kemujizatan al-Qur'an dari aspek stile dan makna, sedangkan hermeneutika menemukan makna baru sesuai dengan masalah yang dihadapi umat Islam. Teori balaghah dalam literatur-literatur klasik telah terbukti mampu membuktikan kemujizatan al-Qur'an. Tugas balaghah bisa dibilang berhasil, untuk tidak mengatakan telah selesai, karena setiap teori bisa dikembangkan sesuai dengan kebutuhan penggunanya. Dengan begitu ada dua pilihan bagi sarjana Islam, yaitu melakukan rekonstruksi dan restrukturasi ilmu-ilmu pengetahuan Islam atau menerima teori baru dari mana pun sumbernya untuk memenuhi kebutuhan keilmuan dalam Islam. Hemat penulis, pilihan memadukan balaghah dan hermeneutika lebih tepat. Perpaduan keduanya akan mampu mengungkap dimensi kandungan al-Qur'an yang lebih luas baik dari aspek stile maupun maknanya yang relevan dengan persoalan kekinian.

## DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Muhammad Hasan, *Muqaddimah fi al-Naqd al-Adabi* (Kuwait: Dar al-Buhuts al-'Ilmiyyah, 1975 M/1395 H), cet. ke-1.
- Ahmala, et. al., *Hermeneutika Transendental* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2003).
- Dhaif, Syauqi, *al-Balaghah: Tatawwur wa Tarikh* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1965).

Taufiq A. Dardiri

Esack, Farid, *Al-Qur'an, Liberalisme and Pluralisme* (Oxford: One Word, 1997).

Faiz, Fahrudin, *Hermeneutika al-Qur'an: Tema-Tema Kontroversial* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2005).

Faiz, Fakhruddin, *Hermeneutika Qur'ani: Antara Teks, Konteks, dan Kontekstualisasi* (Yogyakarta: Qalam, 2003).

Hasan, Tamam, *al-Ushul* (Kairo: 'Alam al-Kutub, 2000).

al-Hasyimi, Ahmad, *Jawahir al-Balagah*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1994 M/1414H).

Husain, 'Abdul Qadir, *Atsar al-Nuhat fi al-Bahts al-Balagi* (Qatar: Dar al-Qathri Ibn al-Faj'at, 1986).

Husaini, Adian dan Abdul al-Rahman al-Baghdadi, *Hermeneutika dan Tafsir al-Qur'an*, (Jakarta: Gema Insani, 2007).

al-Jabiri, Muhammad 'Abid, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi* (Beirut: Dar al-Bayda', 2000).

al-Jurjani, Abdul Qahir, *Dalail al-I'jaz* (Lebanon: Dar al-Ma'rifah, 1982 M/1402M).

Nurgiantoro, Burhan, *Teori Pengkajian Fiksi* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 2002).

al-Razi, Fakhruddin, *Nihayat al-Ijaz fi Dirayat al-I'jaz* (Kairo: al-Maktab al-Tsaqafi, 1989).

al-Sakkaki, Yusuf ibn Abi Bakar Ya'kub ibn 'Ali, *Miftahul 'Ulum* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. 1987).

Shihab, M. Quraish, *Membumikan al-Qur'an* (Bandung: Mizan. 2002).



**SEMANTIC TRIANGLE (AL-MUSALLAS AD-DALALI):  
Sebuah Proses Melahirkan Makna**

**Prof. Dr. Sugeng Sugiyono, MA**

**Fakultas Adab dan Ilmu Budaya UIN Sunan Kalijaga  
Jl. Marsda Adisutjipto Yogyakarta 55281**

**A. RUMITNYA MAKNA SEBUAH TANDA KATA**

Ketika orang membuka sebuah kamus untuk mendapatkan makna dari sebuah kata, kemungkinan ia tidak merasa puas atau malah kecewa sebab makna yang dicari tidak sesuai dengan apa yang diinginkannya. Orang beranggapan bahwa arti atau makna itu terkandung dalam kata yang tertulis maupun yang diucapkan. Kenyataannya tidak demikian, sebab kita sendirilah yang sebenarnya yang memberi makna kata atau tanda bahasa tersebut. Sementara itu, makna yang dipahami orang dari sebuah kata kemungkinan masing-masing tidak sama karena terkait dengan aspek aspek-aspek psikologis, sosiologis, emosi, perasaan, atau konteks ruang dan waktu. Sebelum menanyakan makna kata, orang sering terlebih dulu dihadapkan pada pertanyaan, "Apakah makna dari makna?". Pertanyaan semacam ini merupakan sebuah problem besar dalam filsafat. R Brown mendefinisikan makna sebagai kecenderungan atau disposisi total untuk menggunakan atau bereaksi terhadap suatu bentuk bahasa. Terdapat banyak komponen dalam makna yang ditimbulkan oleh suatu kata, frasa, atau kalimat. Seseorang, menurut Brown, bisa menghabiskan waktu produktifnya bertahun-tahun untuk menguraikan makna suatu kalimat tunggal dan akhirnya tidak bisa menyelesaikan tugas itu. Konsep makna itu sendiri memiliki berbagai makna tanpa ada makna satu pun yang "paling benar" dari makna-makna lainnya. Apa arti dan makna kata *taqwa* itu, meskipun orang sudah mengenalnya sejak bertahun-tahun, tetapi tak seorang pun yang mampu memberikan makna yang sesungguhnya. Dalam pergaulan sering kita mendengar kata *insya Allah* untuk menjanjikan sesuatu entah itu dalam bentuk keinginan untuk memenuhi janji, atau sekedar

memberikan jawaban sebagai alasan untuk sekedar tidak mengecewakan seseorang atau untuk maksud atau tujuan lain.

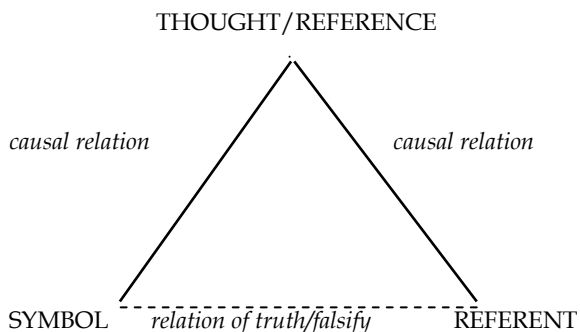
Makna terlahir dari hubungan antara kata sebagai simbol atau tanda bahasa dan manusia. Makna sendiri tidak melekat pada tanda (kata), tetapi tanda-tanda bahasa tersebut membangkitkan pikiran orang. Jadi, tidak terdapat hubungan langsung antara suatu objek dengan simbol yang mempresentasikannya. Orang mengatakan, "Saya sedang sakit kepala", misalnya, orang lain sulit memahami sejauh mana kadar, jenis, kualitas sakit tersebut sampai kepada dokter yang menangani sekalipun, meskipun peristiwa sakit tersebut merupakan satu pengalaman yang nyata. Dengan kata lain, tidak salah bila pencarian makna kata bukan sekedar dimulai dan berakhir dengan melihat pada kamus. Makna dalam kamus lebih bersifat kebahasaan yang cenderung kepada polisemi, dan simbol merujuk kepada objek di dunia nyata; pemahaman adalah perasaan subjektif orang mengenai simbol tersebut; referen adalah objek yang sebenarnya eksis di alam nyata. Di samping hal itu masih ada pula makna kata yang bersifat filosofis, psikologis, dan logis.

Seorang anak belajar bahasa ibu pada mulanya mempelajari kata-kata yang kemudian diasosiasikan dengan item-item, benda-benda, situasi dan kondisi sekitar yang diamati. Fakta sederhana ini selanjutnya dapat merangsang, menumbuhkan, atau meningkatkan ide sederhana tentang apa itu makna. Berdasar fakta ini, kita berkomunikasi dengan orang lain melalui bahasa dan sudah barang tentu kita semua memiliki "ide" atau "konsep" yang diasosiasikan dengan tiap kata yang diucapkan. Kerumitan teori semacam ini dikenalkan oleh Ogden dan Richard tahun 1923 yang telah berhasil mengembangkan sebuah teori mental (*a mentalistis theory*) tentang makna, sebuah teori yang menjelaskan makna tentang apa yang ada dalam pikiran orang. Ogden dan Richard menjuluki kaitan antara kata dengan konsep sebagai sebuah "asosiasi", pertalian atau hubungan antara konsep dengan objek (*reference*) dan hubungan antara objek dengan makna kata (*word meaning*). Saat kita mendengar atau membaca sebuah kata, kita sering kali membentuk atau menentukan sebuah gambaran mental atas apa yang dipresentasikan atau digambarkan oleh kata tersebut,

selanjutnya kita dengan tepat menyamakan konsep dengan sebuah gambaran atau ide dalam mental. Untuk meyakinkan, begitu mudahnya seseorang menangkap sebuah gambar atau ide untuk beberapa kata semisal *pintu* atau *kucing* berdasar asal atau keaslian, problem atau anggapan. Akan tetapi ide dari gambaran mental terkadang menyesatkan (*mislead*) seperti *pintu kayu*, *pintu depan*, *pintu garasi*, *pintu lipat*, di mana dan bagaimana kondisinya dan sebagainya. Jelasnya arti *pintu* atau *kucing* adalah lebih dari yang ada dalam gambaran ide tunggal, sedang pengetahuan seseorang atas kata-kata di atas lebih banyak dan luas dari sekedar kemampuan untuk mengaitkan kata-kata tersebut dengan objek-objek tunggal. Seseorang dapat menggunakan kata-kata tersebut dengan berhasil dalam sejumlah situasi sebab seseorang memiliki pengetahuan yang memungkinkan untuk melakukan hal tersebut. Seseorang mengatakan, "Saya sakit kepala", adalah sebuah tanda dari pengalaman yang nyata, namun tidak seorang pun yang bisa merasakan kadar, jenis atau kualitas sakit tersebut, sekalipun dokter yang mendiagnosanya.

## **B. PERSOALAN DALAM MENTALISTIC THEORY OF MEANING**

Dalam berbagai bahasa, Jerman, Inggris dan Arab telah dikembangkan teori mengenai pentingnya hubungan antara pemaknaan bahasa dengan proses kesadaran manusia yang berkaitan dengan kehendak, keinginan, rasa, terutama kaitan antara makna bahasa dengan sesuatu yang ada di alam nyata. Hubungan-hubungan ini dianggap penting karena merupakan sebuah proses dalam memaknai bahasa yang menyangkut tiga unsur atau tiga prinsip pokok; yaitu bahasa, dunia, dan mental pikiran manusia. Tiga aspek yang menyangkut fenomena makna ini sering disimbolkan sebagai *semiotic triangle* 'segitiga makna' yang sekaligus merefleksikan mental pikiran manusia (*thought*) sebagai sumber lahirnya bahasa. Inilah yang disebut sebagai *mentalistic theory of meaning*. C.K. Ogden I.A. Richard mengilustrasikan hubungan-hubungan diagramatik sebagai berikut.



Persoalan yang kemungkinan bisa timbul dari *mentalistic theory of meaning* ini kurang lebih sebagai berikut .

1. Tidak semua kata-kata dapat diasosiasikan dengan gambaran mental selain terdapat beberapa kata yang memang memiliki jarak (medan) lebih besar dari sekedar satu buah asosiasi. Jadi, jika semantik itu sebuah ilmu, ia tidak dapat dioperasionalkan secara saintis dengan dimulai dari benda (hal-hal) yang tidak teramati dan tidak bisa diperbandingkan.
2. Kata-kata bukan sekedar merupakan unit-unit semantik. Makna dapat diekspresikan lewat unit-unit bahasa yang lebih kecil dari sekedar kata (semisal morfem). Sebaliknya makna juga dapat diekspresikan lewat unit-unit kalimat yang lebih luas dari kata-kata.
3. Makna adalah lebih dari sekedar denotasi. Orang tidak hanya berbicara atau menulis untuk mendeskripsikan sesuatu, kejadian atau peristiwa khusus sebab mereka juga mengekspresikan gagasan mereka, disukai atau tidak.

Di samping itu, *thought* 'pikiran' manusia tidak jarang menyesatkan dalam proses signifikasi makna oleh karena dua alasan. Salah satu alasan adalah bahwa keberadaan proses mental ini berada di luar kesadaran dan barangkali orang sadar bahwa apa yang diucapkan tersebut sebagai bentuk bahasa spontan yang keluar bukan dari proses mental yang telah dipersiapkan sebelumnya. Oleh karena akal pikiran diyakini sebagai yang memproduksi bahasa, maka tahap awal dalam berpikir ini mesti diikutsertakan dalam proses ini. Namun, oleh karena *thought* ini juga tidak jarang berujud di luar kesadaran, maka terkadang penggunaan *thought* ini tidak bisa tepat sama

sekali. Alasan kedua, bahwa penggunaan *thought* yang harus melewati proses mental dalam sebuah tindak berbahasa menafikan sesuatu yang bersifat tidak rasional, emosional dalam diri seseorang. Dalam proses pengungkapan bahasa ini sepertinya tidak harus dibatasi oleh model “cara berpikir”, melainkan juga melibatkan emosi, perasaan dan keinginan seseorang. Ini akan tampak sekali ketika seseorang harus mengungkapkan bahasa sedih, senang, gembira yang sering tidak merefleksikan pikiran tetapi lebih merefleksikan emosi seseorang.

Tanda atau lambang merupakan sesuatu yang mewakili sesuatu yang lain, yaitu berdasarkan konvensi sekelompok orang. Oleh sebab itu, makna ada dalam pikiran seseorang dan bukan pada lambang. Namun, orang sering menganggap atau merespon suatu kata seakan-akan kata adalah objek yang diwakili oleh kata tersebut. Sebagai contohnya orang tiba-tiba bulu kuduknya merinding melihat benda aneh dalam kegelapan, atau ketika mendengar sebutan hantu, ular, ulat atau makhluk lain yang menyeramkan. Gelar “haji” atau titel akademik semacam Dr, HC, Ph.D yang mudah didapatkan bagi orang-orang yang berduit, atau mode jilbab yang saat ini marak, ibaratnya orang mencampuradukkan antara simbol dengan apa yang disimbolkan (kualitas akademik, ketakwaan, dan aurat). Kebingungan dalam membedakan antara dua hal (*dāl* dan *madlūl*) ini menunjukkan bahwa mereka memang tidak atau belum layak menyandang gelar agama atau akademis tersebut.

Kata-kata memang berpengaruh dan kita memang seharusnya bereaksi terhadap kata-kata. Kata-kata adalah lambang, dan manusia selayaknya melakukan signifikasi terhadap lambang, sebab jika tidak demikian maka tidak akan artinya lambang-lambang tersebut diciptakan. Alam (*kaun*) adalah tanda, ayat-ayat al-Qur`an juga tanda, maka membaca tanda yang sebenarnya adalah melakukan signifikansi terhadap tanda tersebut untuk memperoleh makna. Membaca tanda berarti melakukan komunikasi, dan kita harus realistik dan memperhatikan bagaimana tanda, simbol (*ayah*) mempengaruhi perilaku alih-alih membuang waktu bagaimana menjinakkan kekuatan kata-kata. Betapapun, tanda-tanda bahasa tidak membawa makna kepada kita, dan jika kita tidak bereaksi terhadap tanda-tanda bahasa tersebut, tanda-tanda bahasa

tersebut tidak banyak membawa banyak manfaat, dan tanda memiliki *impact* emotif sebab tanda selalu dipasangkan dengan referen.

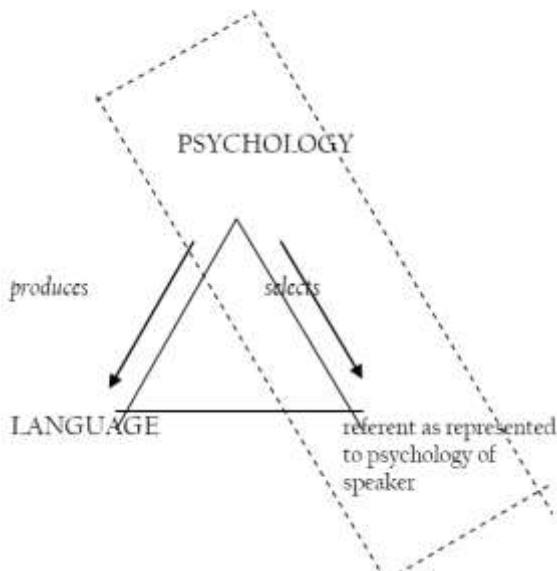
Oleh karena tanda bahasa merupakan satu proses hubungan antara bentuk yang menandakan dengan konsep yang ditandakan, maka pemikiran linguistik modern menegaskan bahwa satu tanda tidak mampu mendatangkan makna kecuali dikaitkan dengan tanda-tanda yang lain. Kata-kata dengan sendirinya tidak memiliki makna kecuali orang itu sendiri yang memaknainya. Kata-kata bukanlah objek yang diwakilinya, demikian pula peta bukan wilayah yang dipetakannya. Kata-kata *bhazzighoor*, *carreddox*, *croovooc*, dan *whazzeeth* tidak berarti apa pun kecuali bila seseorang mengetahui apa yang diwakili kata-kata tersebut. Jika seseorang berbicara dengan orang lain, seseorang hanya menyampaikan kata-kata, bukan makna. Kata-kata tersebut merangsang makna yang sesuai dengan apa yang dipahami atau dianut oleh orang lain. Komunikasi diharapkan lancar apabila makna yang diberikan oleh seseorang terhadap kata-kata mirip dengan makna yang diberikan orang lain terhadap kata-kata yang sama. Namun, kenyataannya tidak selalu demikian. Boleh jadi satu kata yang sama merujuk pada objek yang berbeda, atau kata-kata yang berbeda merujuk pada objek yang sama.

Dalam kehidupan sehari-hari ada kata yang mudah dihubungkan dengan bendanya, ada pula yang sulit dan tidak mengacu kepada benda nyata, tetapi lebih mengacu kepada pengertian atau ide.

Demi menghindari implikasi yang tidak diharapkan dari proses mental dalam teori segitiga semantik Ogden dan Richard dan agar tidak terjebak pada fenomena alam bawah sadar untuk menghasilkan bahasa murni yang lepas dari unsur-unsur emosional yang tidak rasional, maka sebagian ahli meletakkan proses ini sebagai sebuah fenomena psikologi. Ada beberapa aspek psikologi yang relevan dengan proses menghasilkan bahasa yang bermakna dan bisa dipahami. Karena menyangkut bahasa sebagai alat komunikasi, maka teori ini dapat disimplifikasikan dari pengertian simbol yang begitu luas ke dalam ranah bahasa yang lebih sederhana.

### C. Hubungan *Psychology-Symbol* dengan *Psychology-Referent*

Puncak dari proses segitiga semantik adalah mengenai apa yang disebut sebagai *referent* “dunia luar” yang bisa berbentuk sesuatu, peristiwa, atau keadaan yang berkaitan dengan cara mem bahasakannya. Hal demikian membawa seseorang pada satu hal penting bahwa seseorang tidak selamanya mampu memasuki dunia sebagaimana kenyataannya secara objektif. Semua tergantung kepada *referent* yang telah dipersepsikan di dalam pikiran, gagasan atau gambaran dalam diri seseorang. Dengan perkataan lain, setiap individu memiliki persepsi mentalnya masing-masing. Kata *referent* dengan demikian tidak mesti dipahami sebagai *a world of real external entities* ‘sebuah entitas eksternal nyata’, melainkan sebuah dunia representasi yang direkayasa atau dirancang oleh pikiran manusia. Dengan demikian sebenarnya apa yang dinamakan dunia *referent* adalah berkaitan erat dengan ranah psikologi. Manusia bersama pembawaan mental dan pikirannya tidak mampu mengakses dunia sebagai sebuah postulasi dari *referent* yang tetap, tepat, dan mapan (*pe-establish referents*). Seluruh fenomena yang relevan dengan pemahaman seseorang tentang bahasa adalah dunia yang direpresentasikan oleh pikiran melalui pengamatan, ingatan, gambaran, atau oleh pengalaman yang pernah ditemukan. Dalam hal ini, setiap individu mestinya berbeda dalam cara-cara menangkap sebuah *referent*.



Pertimbangan psikologis yang dipakai untuk melihat hubungan tiga aspek dalam segitiga semantik dapat dijabarkan sebagai berikut. Pertama, psikologi memiliki kaitan kausalitas, baik terhadap *symbol* maupun referent. Dari sisi *symbol*, hubungan kausalitas terhadap psikologi dijelaskan oleh fakta yang telah diamati yang seterusnya pikiran seseorang memproduksi bahasa melalui cara memilih atau mengonstruksi ekspresi bahasa tertentu sesuai yang ia digunakan. Dalam proses psikologi, sebuah keputusan bahasa ditetapkan dan beberapa kata dipilih.<sup>1</sup>

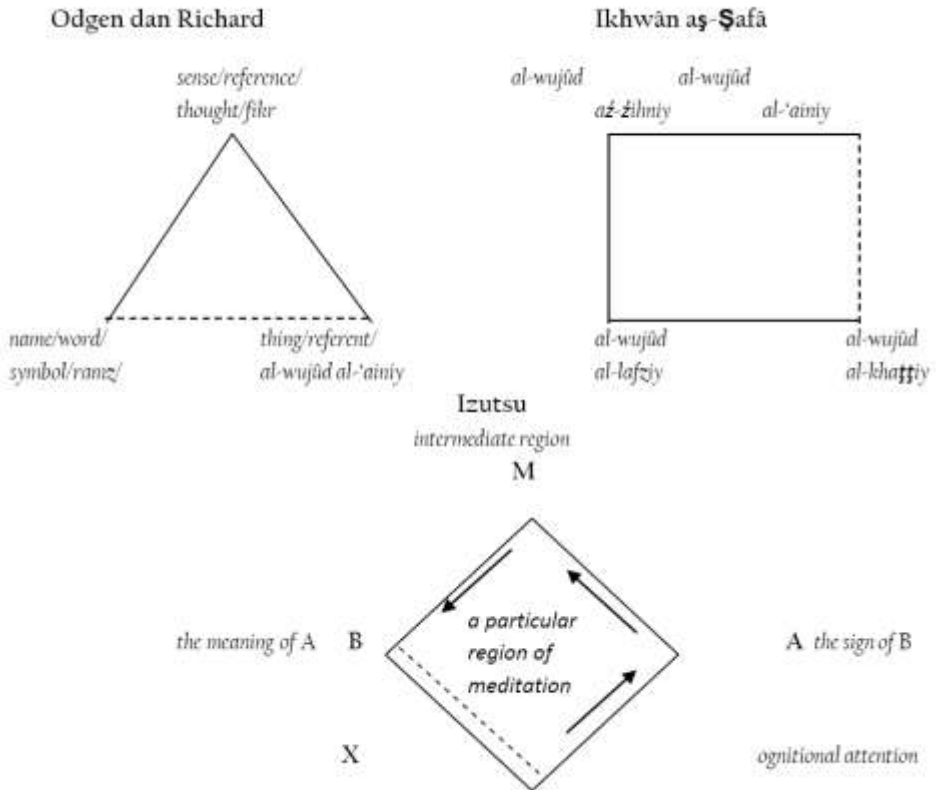
Sebaliknya, hubungan kausalitas antara *psychology-symbol* dengan *psychology-referent* dalam segitiga semantik tidak mengandalkan terdapatnya hubungan kausal antara *symbol* dan *referent*. Kata-kata tidak memiliki hubungan kausal langsung dengan benda-benda yang telah ada dan dipersiapkan. Tidak terdapatnya hubungan inheren antara sebuah rangkaian bunyi dengan sebuah *referent* tertentu dijadikan alasan mengenai terdapatnya perbedaan penggunaan bahasa atau perbedaan keseluruhan kata-kata yang digunakan untuk benda atau sesuatu objek yang sama. Contohnya, dalam membentuk *onomatopoeic*<sup>2</sup>, kata-kata yang disuarakan menjadi berbeda antara bahasa yang satu dengan bahasa yang lain semacam *meong* (Indonesia), *muwa'* (Arab), dan *mew* (Inggris), suara *dor, der* (Indonesia) dan *pang* (Belanda), suara *mbek* (Jawa) dan *ba`* (Arab). Namun, adakalanya terdapat kemiripan atau kesamaan bunyi antara *onomatopoeic* dengan *referent*-nya berdasar mediasi psikologi yang dilakukan antara dua penutur yang berbeda bahasanya. Berikut disampaikan komparasi pemikiran dalam segitiga semantik.

---

<sup>1</sup>*Referent* dalam hal ini telah dipertimbangkan sebagai bagian dari ranah psikologi yang mana hubungan kausalitas terjadi berdasar fakta dalam penggunaan bahasa dan dalam memberlakukan kata-kata untuk satu *referent* tertentu.

<sup>2</sup>Pembentukan kata untuk menirukan bunyi atau suara.





Segi tiga linguistik dengan tiga unsur ini disepakati oleh para linguis klasik, ahli *uṣūl*, dan filosof meskipun berbeda dalam menentukan apakah lafal itu objek terhadap gambar konsep atau terhadap sesuatu yang di luar. Terdapat dua pendapat. *Pertama*, makna diperoleh dari dunia luar dan mazhab ini diikuti mayoritas ahli *uṣūl*, seperti pendapat al-Gazālī bahwa “sesuatu itu memiliki wujud nyata, wujud pada lisan, dan wujud pada ide, sedangkan wujud nyata adalah wujud asli, sementara wujud ide adalah wujud ilmiah (*image*)”. *Kedua*, wujud ide disebut Ikhwān al-Ṣafā` sebagai huruf-huruf ide atau *al-hurūf al-fikriyyah* -- Ikhwān al-Ṣafā` membagi huruf menjadi ide (*fikriyyah*), lafal (*lafziyyah*) dan tulis (*khaffiyyah*)--sedangkan huruf ide adalah huruf asli. Pendapat ini didukung oleh Fakhr al-Dīn al-Rāzī. Perbedaan nama menurut al-Razi disebabkan perbedaan gambaran ide sehingga makna lafal adalah gambar ide dan bukan kenyataan

yang ada di luar. Menurut Ikhwân al-Şafâ` yang berubah itu adalah penilaian kita, sedangkan apa yang ada di dunia luar itu bersifat tetap. Ikhwân al-Şafâ` tidak bermaksud menafikan adanya wujud nyata yang bersifat “tetap” dan “asli” oleh karena keberadaannya dalam segi tiga wujud (*al-muśallaś al-wujûdîy*) mendahului makna, lafal, ataupun tulisan. Dalam pendapat Ikhwân al-Şafâ` terdapat perbedaan mengenai hubungan antara wujud nyata dengan wujud ide, satu berbentuk hubungan keserasian dan refleksi timbal balik (*taṭâbuq wa in’ikâz kulliy li ah adihimâ ‘alâ al-âkhar*), dan lainnya berupa hubungan diskriminatif (*ikhṭilâf wa tamâyuz*) karena menyangkut bentuk dan kuantitas. Ikhwân al-Şafâ` agaknya cenderung kepada pendapat yang kedua. Para ulama klasik dan ulama modern sering mendiskusikan wujud tulisan untuk membentuk “segi empat makna”, dan bukan segi tiga makna, berdasar pendapat misalnya dari Ibn Khaldûn dalam *Muqaddimah* bahwa tulisan itu “bentuk perpindahan darinya kepada makna yang ditunjuk” (*intiqâl minhâ ila mâ tusyîru ilaihi min ma’ânin*). Segi tiga makna Ogden dan Richard secara konseptual tidak jauh berbeda dari segi empat makna Ikhwân al-Şafâ` jika didasarkan pada pendapat bahwa keberadaan tulisan (*khatt*) tersebut bersifat sekunder di samping keberadaan *lafz*. Huruf-huruf tulis tersebut menjadi tanda bagi huruf *lafz* dan huruf *lafz* menjadi simbol dari huruf ide (huruf asli). Hubungan *khatt*, *lafz*, dan ide akan lebih jelas digambarkan dalam bentuk segi tiga tanda (*al-muśallaś al-isyârîy*). Segi tiga tanda ini dapat menjelaskan bahwa baik *khatt* maupun *lafz* memiliki nilai sama sebagai tanda yang menunjukkan gambaran ide. Ikhwân al-Şafâ` ingin menegaskan bahwa *lafz* mendahului *khatt*, dan *khatt* menjadi tanda dari segi makna rasional. Jadi, keberadaan berbagai macam naskah atau tulisan di goa-goa ribuan tahun yang lalu misalnya, menjadi bukti otentik akan keberadaan bahasa yang disampaikan secara lisan pada masa-masa sebelum naskah atau tulisan tersebut dibuat.

## REFERENSI

- Baker, Mona, *In Other Words*, New York: Routledge, 2001.
- Fayer, A Dayah, *‘Ilm ad-Dalalah al-‘Arabi: an-Nazariyah wa at-Tatbiq*, Damaskus: Dar al-Fih, 1403/1995.
- Jackson, Howard, *Words and Their Meanings*, New York: Longman, 1996.
- Ikhwan as-Safa`, *Rasa`il Ikhwan as-Safa` wa Khillani al-Wafa` Juz 1-4*, Beirut: Dar as-Sadr, 1957/1376.
- Izutsu, Toshihiko, *The Structure of the Ethical Term in the Koran*, Tokyo: Ke`io University, 1959.
- Riemer, Nick, *Introducing Semantics*, New York: Cambridge University Press, 2010.
- Yule, George, *The Study of Language, Third Edition*, Cambridge University Press, 2006.

# MAJÂZ MURSAL DALAM STILISTIKA AL-QURÂN

Dr. H. Mardjoko Idris, M.Ag

Fakultas Adab dan Ilmu Budaya UIN Sunan Kalijaga  
Jl. Marsda Adisutjipto Yogyakarta 55281

## A. PENGANTAR

Para ulama berselisih pendapat sekitar ada tidaknya majaz dalam al-Quran. Satu kelompok ulama berpendapat tidak ada majaz, kelompok lain berpendapat ada majaz dalam al-Quran. Bagi yang menolak majaz beralasan, bahwa majaz itu saudaranya kedustaan, dan al-Quran jauh dari hal tersebut, sementara bagi yang lain, mereka berpendapat bahwa majaz merupakan salah satu unsur style yang indah. Mereka mengatakan: “seandainya majaz itu hilang dari al-Quran, maka lenyaplah separuh dari keindahan al-Quran.<sup>1</sup> Makalah ini tidak akan membicarakan pernik-pernik perbedaan pandangan tersebut, melainkan akan lebih fokus pada kajian majaz dalam stilistika al-Quran.

## B. PENGERTIAN MAJAZ

Ulama Balaghah berpendapat bahwa asal dari uslub majaz adalah uslub tasybih. Untuk memberi persetujuan terhadap pendapat tersebut, berikut ini dikemukakan contohnya; رأيت محمدا كالبدر في المسجد (Saya melihat Muhammad, dan Muhammad bagaikan rembulan di dalam masjid). Uslub tersebut adalah uslub tasybih, mengapa? Karena di dalamnya terdapat طرفي التشبيه (musyabbah (محمد), dan musyabbah bih; البدر (al-badru). Sekarang kita lihat contoh selanjutnya; رأيت البدر في المسجد (Saya melihat rembulan di dalam masjid). Benarkah kita melihat rembulan di dalam masjid? Tidak, karena rembulan tidak akan berada di dalam masjid, yang berada di dalam masjid adalah seseorang yang memiliki sifat seperti yang dimiliki oleh rembulan. Siapa yang dimaksud? Mungkin Muhammad atau yang lainnya. Hingga dapat dikatakan, bahwa ungkapan رأيت البدر في المسجد asalnya

---

<sup>1</sup>Lihat Mardjoko Idris, *Majaz dalam al-Quran*, Keilmuan Integrasi-Interkoneksi, Lemlit, 2007, p.292

adalah رأيت محمدا كالبدر في المسجد (Saya melihat Muhammad, ia seperti rembulan di dalam masjid). Kalau begitu apa perbedaan antara uslub *tasybih* dengan *majaz*? Uslub *tasybih*, musyabbah dan musyabbah bihnya harus ada dalam kalimat, sedangkan Uslub *majâz* hanya ada salah satu di antara keduanya.

Untuk memahami *majaz* lebih jauh, amati contoh berikut ini ;

طلع البدر علينا من ثنيات الوداع

Artinya: Kaum Anshor berkata: “ telah datang kepada kita rembulan dari kampung *tsaniyatul-wada’*”.

#### Penjelasan

Pada contoh di atas, dikemukakan bahwa rembulan yang datangnya dari kampung *Tsaniyatul-Wada’* telah tiba di Madinah, benarkah yang dimaksud البدر (*al-badru*) oleh kaum Anshar itu rembulan dalam arti yang sebenarnya? Tentu tidak, karena rembulan yang sebenarnya tidak datang dari kampung *Tsaniyatul Wada’* melainkan dari arah timur ke barat. Kalau begitu siapa yang dimaksud dengan lafadz البدر (*al-badru*) dalam ungkapan tersebut? Yang dimaksud adalah seseorang yang mempunyai sifat seperti sifat yang dimiliki oleh rembulan dan lahirnya dari kampung *Tsaniyatul-Wada’*. Namun pada ungkapan tersebut, pembicara tidak menyebutkan nama Muhammad melainkan cukup dengan menyebutkan البدر (*al-badru*)nya saja. Dengan begitu dapat dikemukakan bahwa pada contoh pertama tersebut terjadi penggunaan lafadz (البدر) bukan pada makna yang sebenarnya, melainkan yang dikehendaki adalah makna majazi, yaitu Muhammad.

Ada contoh lain mengenai uslub majaz ini;

رأيت الزهرة تتحدث مع صاحبها حول البركة

Artinya:

Saya melihat setangkai bunga mawar sedang bercakap-cakap dengan temannya di sekitar kolam

#### Penjelasan:

Beberapa pertanyaan yang muncul antara lain; Apakah yang dimaksud dengan lafadz الزهرة (*az-zahratu*) itu dalam arti

yang sebenarnya? Siapa yang melarang kita untuk memahami lafadz الزهرة (az-zahratu) dalam arti yang sesungguhnya? Siapa yang dimaksud dengan lafadz الزهرة (az-zahratu) dalam ungkapan tersebut di atas? Dia adalah seorang perempuan yang mempunyai sifat seperti sifat yang dimiliki oleh bunga mawar tersebut. Mungkin yang dimaksud adalah Fathimah, atau yang lainnya. Dengan demikian dalam uslub tersebut terjadi penggunaan lafadz bukan pada makna yang sebenarnya, melainkan yang dimaksud adalah makna lain atau makna majazinya.

Dalam *Ilmu Bayân*, penggunaan lafadz bukan pada makna yang sebenarnya tersebut dinamakan *uslub majaz* (المجاز). Mari kita perhatikan sekali lagi, mengingat jika sudut pandang kita tertuju pada lafadz atau lughah (اللغة), maka uslub tersebut dinamakan *majaz lughawi* (مجاز لغوي).

وينزل لكم من السماء رزقا

Artinya :

Allah Swt berfirman: "Dan Kami menurunkan rizqi dari langit buat kamu sekalian".<sup>2</sup>

Penjelasan:

Pada contoh di atas, sudut pandang kita juga tertuju pada lafadz atau lughah, yaitu lafadz رزقا (*rizqan*). Benarkah yang dimaksud dengan rizqi tersebut adalah rizqi yang sebenarnya? Seperti buah-buahan? Bukan, yang dimaksud dengan lafadz rizqi adalah bukan makna hakiki, melainkan makna majazinya, yaitu air hujan. Dengan demikian pada contoh kedua terjadi penggunaan lafadz bukan pada makna yang sebenarnya, dan itu juga termasuk uslub *majaz lughawi*.

Sekarang apa perbedaan antara uslub majaz lughawi pada contoh nomor satu, dua dengan contoh nomor tiga? Jawabannya ada pada perbedaan hubungan (العلاقة) antara makna hakiki dan makna majazi. Pada lafadz البدر makna hakikinya adalah "rembulan", makna majazinya adalah "Muhammad SAW". Bagaimana hubungan antara keduanya? Hubungannya langsung;

---

<sup>2</sup>QS. Ghâfir: 12

محمد ينير أمته واليدر ينير العالم (Muhammad menyinari umatnya, dan rembulan juga menyinari bumi). Kedua-duanya mempunyai sifat sama-sama menyinari.

Dengan demikian, dapat dikemukakan bahwa hubungan antara makna hakiki dan makna majazi pada lafadh البدر adalah hubungan langsung (العلاقة المشابهة). Bila di dalam uslub majaz terdapat hubungan langsung antara makna hakiki dan makna majazi, maka uslub majaz itu dinamakan *isti'ârah* (استعارة).

Sedangkan pada lafadh رزقا dalam firman Allah tersebut di atas hubungan antara makna hakiki (rizki) dan majazi (hujan) adalah hubungan yang tidak langsung (علاقة غير مشابهة), disebutkan lafadz (*rizqi*) namun yang dikehendaki adalah (*hujan*), adalah hubungan musabbab (علاقة مسببية). Rizqi menjadi musabbab (akibat) datangnya air hujan, dan air hujan menjadi sebab adanya rizki Allah. Gaya bahasa majaz yang hubungan antara makna hakiki dengan majazi hubungan tidak langsung tersebut dinamakan *majaz mursal* (مجاز مرسل).

بنى رئيس الجامعة مسجدا كبيرا

Artinya :

*Rektor Institut itu membangun masjid yang besar.*

Penjelasan :

Pada contoh di atas, sudut pandang kita tertuju pada اسناد الفاعل (penyandaran *fi'il* pada *fâ'il*) yang tidak sebenarnya. Beberapa pertanyaan yang dapat dimunculkan terhadap ungkapan بنى رئيس الجامعة مسجدا antara lain; benarkah rektor institute membangun sendiri?, siapa yang membangun masjid sebenarnya? Yang membangun masjid adalah tukang batu, namun itu semua atas perintah rektor institut. Gaya bahasa majaz yang menyandarkan *fi'il* pada *fâ'il* yang tidak sebenarnya tersebut dinamakan *majaz aqly* (مجاز عقلي).

Bakry Syeh Amin mengemukakan definisi tentang *majaz* sebagai berikut: كلمة استعملت في غير معناه الحقيقي لعلاقة مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الاصلى (Kalimat yang digunakan bukan pada tempat yang semestinya, karena adanya hubungan serta Qarinah yang melarang untuk

dikehendaknya makna yang sebenarnya.)<sup>3</sup> Sedangkan definisi *isti'ârah* adalah : والمعنى المجازى الاستعارة وهى مجاز لغوى تكون العلاقة فيه بين المعنى الحقيقى : القائمة على المشابهة (*Isti'ârah adalah majaz lughowi yang hubungan antara makna hakiki dan majazi tersebut hubungan langsung*).<sup>4</sup> Definisi *majaz mursal* adalah : المجاز المرسل هو مجاز تكون العلاقة بين المعنى الحقيقى والمجازى قائمة غير المشابهة (*Majaz Mursal adalah majaz yang hubungan antara makna hakiki dan majazi hubungan yang tidak langsung*).<sup>5</sup> Basyuni Abdul Fattah memberikan definisi *Majâz Mursal* dengan : المجاز المرسل هو الكلمة المستعملة فى غير ما وضعت له لعلاقة غير المشابهة بين المعنيين (*Majaz Mursal adalah kalimat yang digunakan bukan pada makna yang sebenarnya, karena adanya hubungan yang tidak langsung antara ke dua maknanya*).<sup>6</sup> Sedangkan *Majaz 'Aqly* adalah يكون فى الاسناد أى فى (*Majaz aqly terjadi pada penyandaran fi'il pada fa'il yang tidak sebenarnya*).<sup>7</sup>

Dr. Ahmad Hindawy Hilal, Guru Besar Ilmu Balaghah dan Kritik Sastra, dalam bukunya berjudul *Majâz Mursal fî Lisân al-Arab li Ibnî Mandzûr: Dirâsâh Balâ-ghiyah Tahliliyah*, mengemukakan beberapa 'alâqât (hubungan) dalam majaz mursal antara lain (1) 'Alaqah Sabbabiyah, (2) Musabbabiyah, (3) al-Âliyah, (4) al-Mujâwirah, (5) I'tibâr Mâ Kâna, (6) I'tibâr Mâ yakûn, (7) al-Kuliyah, (8) al-Juziyyah, (9) al-Mahalliyah, (10) al-Hâliyah.<sup>8</sup>

### C. MAJAZ MURSAL DALAM STILISTIKA AL-QURAN

Beberapa ayat al-Quran yang menggunakan gaya bahasa *Majaz Mursal*, antara lain:

وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ ءَامَنُوا قَالُوا ءَامَنُوا وَإِذَا خَلَوْا بِشِيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسَهَّرُونَ ﴿١٤١﴾ اللَّهُ يَسْهَرِيْهُمْ وَيَمْدُهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ

Artinya:

---

<sup>3</sup>Lihat Bakry Syeh Amin, *al-Balâghatu al-Arabiyyatu fî Tsaubihâ al-Jadîd*, Beirut: Dâr ats-Tsaqâfah al-Islâmiyah, tth. p.76

<sup>4</sup>Ibid

<sup>5</sup>Ibid

<sup>6</sup>Lihat Abdul Fattah Fayyud, *Ilmu al-Bayân*, p. 121

<sup>7</sup>Lihat Bakry Syeh Amin, *al-Balâghatu al-Arabiyyatu fî Tsaubihâ al-Jadîd*, p.76

<sup>8</sup>Ahmad Hindawy Hilal, *Majâz Mursal fî Lisân al-Arab li Ibnî Mandzûr: Dirâsâh Balâghiyah Tahliliyah*, Cairo: Maktabah Wahbah, 1996M/1419H, p. 42-127



Dan bila mereka berjumpa dengan orang-orang yang beriman, mereka mengatakan: "Kami telah beriman". Dan bila mereka kembali kepada syaitan-syaitan mereka<sup>251</sup>, mereka mengatakan: "Sesungguhnya kami sependirian dengan kamu, kami hanyalah berolok-olok 15. Allah akan (membalas) olok-olokan mereka dan membiarkan mereka terombang-ambing dalam kesesatan mereka."<sup>9</sup>

*Asbâbu an-Nuzûl:*

Mengenai firman Allah وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا (S. 2: 14) diturunkan tentang Abdullah bin Ubay dan kawan-kawannya, dalam peristiwa sebagai berikut: Pada suatu hari di saat mereka bertemu dengan beberapa shahabat Nabi SAW, Abdullah bin Ubay berkata kepada teman-temannya: "Lihatlah, bagaimana caranya aku mempermainkan mereka yang bodoh-bodoh itu!" Ia pun mendekat dan menjabat tangan Abu Bakar sambil berkata. "Selamat penghulu Bani Taim dan Syaikhul Islam dan orang kedua beserta Rasulullah di gua (Tsa'ur) yang mengurbankan jiwa dan harta bendanya untuk Rasulullah." Kemudian ia menjabat tangan Umar sambil berkata: "Selamat penghulu Bani Adi bin Ka'b yang mendapat gelaran al-Faruq, yang kuat memegang Agama Allah, yang mengurbankan jiwa dan harta bendanya untuk Rasulullah." Kemudian ia menjabat tangan Ali bin Abi Thalib sambil berkata: "Selamat saudara sepupu Rasulullah, mantunya, dan penghulu bani Hasyim sesudah Rasulullah." Setelah itu mereka berpisah dan berkatalah Abdullah bin Ubay kepada kawan-kawannya. "Sebagaimana kamu lihat perbuatanku tadi, jika kamu bertemu dengan mereka, berbuatlah seperti apa yang telah kulakukan." Kawan-kawannya pun memuji-muji Abdullah bin Ubay. Setibanya Kaum Muslimin (Abu Bakar, Umar dan Ali) kepada nabi SAW mereka memberitahukan peristiwa tadi, maka turunlah ayat tersebut di atas (S. 2: 14). Ayat ini membukakan kepalsuan golongan munafik dalam menghadapi kaum Muslimin.

Diriwayatkan oleh al-Wahidi dan ats-Tsa'labi dari Muhammad bin Marwan dan as-Suddi as-Shaghbir dari al-Kalbi dari Abi Shaleh yang bersumber dari Ibnu Abbas. Sanad riwayat

---

<sup>9</sup>QS.al-Baqarah: 14-15

ini dla'if karena as-Suddi as-Shaghir pendusta, begitu juga al-kalbi dan Abi Shaleh menilai dla'if.

Penjelasan :

Kalimat majazi pada ayat tersebut adalah lafadz *يَسْتَهْزِئُ* (*yastahziu/* mengolok-olok mereka). Lafadz *يَسْتَهْزِئُ* (mengolok-olok) tersebut bukanlah dimaksudkan untuk makna yang sebenarnya, mengingat tidak pantas bagi Allah mengolok-olok hambanya. Lafadz *يَسْتَهْزِئُ* yang disandarkan kepada orang-orang kafir mempunyai arti yang sebenarnya, tapi *يَسْتَهْزِئُ* yang disandarkan kepada Allah tidak dimaksudkan untuk makna yang sebenarnya, melainkan bermakna majazi, yaitu *مكافأتهم على سوء عملهم* (sebagai balasan terhadap perbuatan yang mereka lakukan). Hubungan antara makna hakiki dan majazi adalah *اطلاق السبب على المسبب* (*Ithlâqu as-Sabab 'ala al-musabbab*).<sup>10</sup>

إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كُسَالَى يُرَاءُونَ  
النَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا

Artinya:

Sesungguhnya orang-orang munafik itu menipu Allah, dan Allah akan membalas tipuan mereka. Dan apabila mereka berdiri untuk shalat mereka berdiri dengan malas. Mereka bermaksud riya (dengan shalat) di hadapan manusia. Dan tidaklah mereka menyebut Allah kecuali sedikit sekali.<sup>11</sup>

Penjelasan :

Maksud lafadz *وَهُوَ خَادِعُهُمْ* adalah Allah membiarkan mereka dalam pengakuan beriman, sebab itu mereka dilayani sebagai melayani para mukmin. Dalam pada itu Allah telah menyediakan neraka buat mereka sebagai pembalasan tipuan mereka itu. *يُرَاءُونَ* ialah melakukan sesuatu amal tidak untuk keridhaan Allah tetapi untuk mencari pujian atau popularitas di masyarakat. Sedangkan

<sup>10</sup> Lihat Ahmad Hindawi Hilal, *al-Majâz al-Mursal*, p.42

<sup>11</sup>QS.an-Nisâ: 142

maksud قَدِيلًا adalah mereka sembahyang hanyalah sekali-sekali saja, yaitu bila mereka berada di hadapan orang

Kalimat majazi pada ayat tersebut adalah lafadz خَادِعُهُمْ (khâdi'uhum/ menipu mereka). Lafadz خَادِعُهُمْ (menipu) tersebut bukanlah dimaksudkan untuk makna yang sebenarnya, mengingat tidak pantas bagi Allah menipu hambanya. Lafadz يَجَادِعُ yang disandarkan kepada orang-orang munafiq mempunyai arti yang sebenarnya, tapi خَادِعُهُمْ yang disandarkan kepada Allah bukan dimaksudkan untuk makna yang sebenarnya, melainkan bermakna majazi, yaitu مَكَافَأْتُهُمْ عَلَى سَوْءِ عَمَلِهِمْ (sebagai balasan terhadap perbuatan yang mereka lakukan). Hubungan antara makna hakiki dan majazi adalah اِطْلَاقُ السَّبَبِ عَلَى الْمَسْبَبِ (Ithlâqu as-Sabab 'ala al-musabbab).<sup>12</sup>

الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ . فَمَنْ اَعْدَى عَلَيْكُمْ فَاعْدُوا عَلَيْهِ  
بِمِثْلِ مَا اَعْدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ

Artinya:

Bulan haram dengan bulan haram, dan pada sesuatu yang patut dihormati<sup>[119]</sup>, berlaku hukum qishaash. Oleh sebab itu barangsiapa yang menyerang kamu, maka seranglah ia, seimbang dengan serangannya terhadapmu. Bertakwalah kepada Allah dan ketahuilah, bahwa Allah beserta orang-orang yang bertakwa.<sup>[118]</sup>. Kalau umat Islam diserang di bulan haram, yang sebenarnya di bulan itu tidak boleh berperang, maka diperbolehkan membalas serangan itu di bulan itu juga.<sup>13</sup>

Penjelasan :

Maksud الشَّهْرِ الْحَرَامِ antara lain ialah bulan haram (bulan Zulkaidah, Zulhijjah, Muharram dan Rajab), tanah haram (Mekah) dan Ihram.

Dalam suatu riwayat dikemukakan peristiwa sebagai berikut: Pada bulan Dzulqaidah Nabi SAW dengan para shahabatnya berangkat ke Mekah untuk menunaikan umrah

<sup>12</sup>Ibid

<sup>13</sup>QS. al-Baqarah: 194

dengan membawa kurban. Setibanya di Hudaibiah, dicegat oleh kaum Musyrikin, dan dibuatlah perjanjian yang isinya antara lain agar kaum Muslimin menunaikan umrahnya pada tahun berikutnya. Pada bulan Dzulqaidah tahun berikutnya berangkatlah Nabi SAW beserta sahabatnya ke Mekah, dan tinggal di sana selama tiga malam. Kaum musyrikin merasa bangga dapat menggagalkan maksud Nabi SAW untuk umrah pada tahun yang lalu. Allah SWT membalasnya dengan meluluskan maksud umrah pada bulan yang sama pada tahun berikutnya. Turunnya ayat tersebut di atas (S. 2: 194) berkenaan dengan peristiwa tersebut (*Diriwayatkan oleh Ibnu Jarir yang bersumber dari Qatadah*).

Kalimat majazi pada ayat tersebut adalah lafadz *فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ* (*ta'tadau/* maka seranglah mereka). Lafadz *اعْتَدَاء* (*i'tidâ'/* serangan) tersebut bukanlah dimaksudkan untuk makna yang sebenarnya, megingat tidak pantas bagi Allah menyerang hambanya. Lafadz *اعْتَدَاء* (*i'tidâ'/* serangan) yang disandarkan kepada orang-orang musyrikin mempunyai arti yang sebenarnya, tapi *اعْتَدَاء* yang disandarkan kepada Allah bukan dimaksudkan untuk makna yang sebenarnya, melainkan bermakna majazi, yaitu balasan seimbang terhadap perbuatan yang mereka lakukan). Hubungan antara makna hakiki dan majazi adalah *اطلاق السبب على المسبب* (*Ithlâqu as-Sabab 'ala al-musabbab*).<sup>14</sup>

وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةً مِّثْلَهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ

Artinya:

*Dan balasan suatu kejahatan adalah kejahatan yang serupa, maka barang siapa memaafkan dan berbuat baik maka pahalanya atas (tanggungan) Allah. Sesungguhnya Dia tidak menyukai orang-orang yang zalim.*<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> *Ibid*, p. 44

<sup>15</sup> QS. as-Syûrà: 40

Penjelasan :

Maksud وَأَصْحَحَ di sini ialah berbuat baik kepada orang yang berbuat jahat kepadanya.

Kalimat majazi pada ayat tersebut adalah lafadz سَيِّئَةٌ (sayyiatun/kejahatan). Lafadz سَيِّئَةٌ (sayyiatun/kejahatan) tersebut bukanlah dimaksudkan untuk makna yang sebenarnya, mengingat tidak pantas bagi Allah berbuat jahat kepada hambanya. Lafadz سَيِّئَةٌ yang disandarkan kepada orang-orang musyrikin mempunyai arti yang sebenarnya, tapi سَيِّئَةٌ (sayyiatun/kejahatan) yang disandarkan kepada Allah bukan dimaksudkan untuk makna yang sebenarnya, melainkan bermakna majazi, yaitu balasan seimbang terhadap perbuatan yang mereka lakukan). Hubungan antara makna hakiki dan majazi adalah اطلاق السبب على المسبب (Ithlâqu as-Sabab 'ala al-musabbab).<sup>16</sup>

وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُفَاؤُلُوكُمْ وَلَا تَعْدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعَدِّينَ

Artinya:

*Dan perangilah di jalan Allah orang-orang yang memerangi kamu, (tetapi) janganlah kamu melampaui batas, karena sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas.*<sup>17</sup>

Penjelasan :

Dalam suatu riwayat dikemukakan bahwa ayat ini turun berkenaan dengan "perdamaian di Hudaibiah", yaitu ketika Rasulullah SAW dicegat oleh kaum Quraisy untuk memasuki Baitullah. Adapun isi perdamaian tersebut antara lain agar kaum Muslimin menunaikan umrahnya pada tahun berikutnya. Ketika Rasulullah SAW beserta shahabatnya memepersiapkan diri untuk melaksanakan umrah tersebut sesuai dengan perjanjian, para shahabat khawatir kalau-kalau orang-orang Quraisy tidak menepati janjinya, bahkan memerangi dan menghalangi mereka masuk di Masjidil Haram, padahal kaum Muslimin enggan berperang pada bulan haram. Turunnya "Waqatilu fi sabilillahil ladzina (QS. 2: 190-193)" membenarkan berperang untuk membalas serangan musuh. (Diriwayatkan oleh al-Wahidi dari al-Kalbi, dari Abi Shaleh yang bersumber dari Ibnu Abbas.)

<sup>16</sup> Ibid, p.45

<sup>17</sup>QS. al-Baqarah: 190

Kalimat majazi pada ayat tersebut adalah lafadz وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ (waqâtilû/ perangilah mereka). Lafadz وَقَاتِلُوا (waqâtilû/ perangilah mereka) tersebut bukanlah dimaksudkan untuk makna yang sebenarnya, mengingat tidak pantas bagi Allah memerangi hamba-Nya. Lafadz يُمَاتِلُونَ yang disandarkan kepada orang-orang musyrikin mempunyai arti yang sebenarnya, tapi وَقَاتِلُوا (waqâtilû/ perangilah mereka) yang disandarkan atas perintah Allah bukan dimaksudkan untuk makna yang sebenarnya, melainkan bermakna majazi, yaitu balasan seimbang terhadap perbuatan yang mereka lakukan.

Dengan demikian, dapat dikemukakan menyebut lafadz وَقَاتِلُوا namun yang dimaksud adalah balasan yang seimbang adalah *majaz mursal*, hubungan antara makna hakiki dan majazi adalah اطلاق السبب على المسبب (*Ithlâqu as-Sabab 'ala al-musabbab*).

وَإِخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ رِزْقٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا  
وَتَضْرِيفِ الرِّيحِ آيَاتٌ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ

Artinya:

dan pada pergantian malam dan siang dan hujan yang diturunkan Allah dari langit lalu dihidupkan-Nya dengan air hujan itu bumi sesudah matinya; dan pada perkisaran angin terdapat tanda-tanda (kekuasaan Allah) bagi kaum yang berakal.<sup>18</sup>

Penjelasan :

Kalimat majazi pada ayat tersebut adalah lafadz (*rizqun*) dalam ayat أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ رِزْقٍ . Lafadz رِزْقٍ (*rizki/ rizki*) tersebut bukanlah dimaksudkan untuk makna yang sebenarnya, mengingat Allah tidak menurunkan rizqi yang sebenarnya. Lafadz رِزْقٍ tersebut merupakan lafadz majazi, yang dimaksud adalah hujan. Dari hujan itulah bumi menjadi subur, dari kesuburan bumi itu tanaman-tanaman pada tumbuh dan kemudian berbuah, itulah rizki Allah Ta'ala.

Dengan demikian dapat dikemukakan menyebut lafadz rizqi namun yang dimaksud adalah hujan adalah *majaz mursal*,

---

<sup>18</sup>QS. al-Jâtsiyah: 5

hubungan yang ada antara makna hakiki dengan makna majazi adalah 'alâqah musabbabiyah.<sup>19</sup> Ahmad Hindawy mengatakan:

فإن الرزق مسبب عن المطر والمطر سبب في الرزق (rizqi merupakan akibat (musabbab) adanya hujan, sedangkan hujan menjadi sebab datangnya rizqi).<sup>20</sup>

وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ

Artinya:

Dan di langit terdapat (sebab-sebab) rezkimu<sup>[1418]</sup> dan terdapat (pula) apa yang dijanjikan kepadamu.<sup>21</sup>

Penjelasan :

Maksud رِزْقُكُمْ adalah hujan yang dapat menyuburkan tanaman. Yang dimaksud dengan مَا تُوعَدُونَ apa yang dijanjikan kepadamu ialah takdir Allah terhadap tiap-tiap manusia yang telah ditulis di Lauhul mahfudz.

Kalimat majazi pada ayat tersebut adalah lafadz (rizqun) dalam ayat وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ . Lafadz رِزْقُ (rizki/ rizki) tersebut bukanlah dimaksudkan untuk makna yang sebenarnya, mengingat Allah tidak menaruh rizqi di langit. Lafadz رِزْقُ tersebut merupakan lafadz majazi, yang dimaksud adalah hujan, yaitu sebab datang rizqi. Dari hujan itulah, bumi menjadi subur, dari kesuburan bumi itu tanaman-tanaman pada tumbuh dan kemudian berbuah, itulah rizki Allah Ta'ala.

Dengan demikian dapat dikemukakan menyebut lafadz rizqi namun yang dimaksud adalah hujan adalah majaz mursal, hubungan yang ada antara makna hakiki dengan makna majazi adalah 'alâqah musabbabiyah.<sup>22</sup>

وَأَتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَبَدَّلُوا الْحَيِّثَ بِالطَّيِّبِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا

Artinya:

Dan berikanlah kepada anak-anak yatim (yang sudah balig) harta mereka, jangan kamu menukar yang baik dengan yang buruk dan jangan kamu makan harta mereka bersama hartamu. Sesungguhnya

<sup>19</sup> Lihat Abdul Fattah Fayyud, *Ilmu al-Bayân*, p. 124-125

<sup>20</sup> Lihat Ahmad Hindawi, *al-Majâz al-Mursal*, p.66

<sup>21</sup>QS. . adz-Dzâriyât: 22

<sup>22</sup> Lihat Abdul Fattah Fayyud, *Ilmu al-Bayân*, p. 121

tindakan-tindakan (menukar dan memakan) itu, adalah dosa yang besar.<sup>23</sup>

Penjelasan :

Kalimat majazi pada ayat tersebut adalah lafadz (*yatâmâ*) dalam ayat وَأَتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ. Lafadz الْيَتَامَىٰ (*yatâmâ/* anak kecil yang telah ditinggal wafat oleh orang tuanya) tersebut bukanlah dimaksudkan untuk makna yang sebenarnya, mengingat anak kecil belum bisa mengelola harta yang diwariskan orang tuanya kepadanya. Dengan demikian lafadz الْيَتَامَىٰ pada ayat tersebut adalah lafadz majazi, yang dimaksud adalah orang yang sudah baligh yang dulunya yatim.

Dalam ilmu bayan, bahwa menyebut lafadz الْيَتَامَىٰ namun yang dimaksud adalah yatim yang sudah baligh adalah *majaz mursal*, hubungan yang ada antara makna hakiki dengan makna majazi adalah 'alaqah *i'tibâr mâ kâna*.<sup>24</sup>

وَدَخَلَ مَعَهُ السَّجْنَ فَيَّانِ قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا وَقَالَ الْآخَرُ إِنِّي  
أَرَانِي أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْرًا تَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْهُ نَبَأًا بَدَأَ بِمَا بِهِ إِنَّا تُرَاكُ مِنَ الْمُحْسِنِينَ

Artinya:

Dan bersama dengan dia masuk pula ke dalam penjara dua orang pemuda<sup>754</sup>. Berkatalah salah seorang diantara keduanya: "Sesungguhnya aku bermimpi, bahwa aku memeras anggur." Dan yang lainnya berkata: "Sesungguhnya aku bermimpi, bahwa aku membawa roti di atas kepalaku, sebahagiannya dimakan burung." Berikanlah kepada kami ta'birnya; sesungguhnya kami memandang kamu termasuk orang-orang yang pandai (mena'birkan mimpi).<sup>25</sup>

Penjelasan :

Menurut riwayat فَيَّانِ (dua orang pemuda) itu adalah pelayan-pelayan raja; seorang pelayan yang mengurus minuman raja dan yang seorang lagi tukang buat roti.

<sup>23</sup>QS. an-Nisâ: 2

<sup>24</sup> Lihat Abdul Fattah Fayyud, *Ilmu al-Bayân*, p. 129

<sup>25</sup>QS. Yusuf: 36



Kalimat majazi pada ayat tersebut adalah lafadz (*khamran/anggur*) dalam ayat *إِنِّي أَرَانِي أَعْصِرُ خَمْرًا* Lafadz *خَمْرًا* (*khamran/anggur*) tersebut bukanlah dimaksudkan untuk makna yang sebenarnya, mengingat anggur tidak bisa diperas. Dengan demikian lafadz *خَمْرًا* pada ayat tersebut adalah lafadz majazi, yang dimaksud adalah *عِنَابًا* (*'inab*). Dengan demikian yang sebenarnya adalah memeras *'inab* maka jadilah *khamran/anggur*.

Dalam Ilmu bayan, bahwa menyebut lafadz *khamran* namun yang dimaksud adalah *'inab* adalah *majaz mursal*, hubungan yang ada antara makna hakiki dengan makna majazi adalah *'alaqah i'tibâr mâ yakûn..*<sup>26</sup>

إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ

Artinya:

*Sesungguhnya kamu akan mati dan sesungguhnya mereka akan mati (pula).*<sup>27</sup>

#### Penjelasan :

Kalimat majazi pada ayat tersebut adalah lafadz (*mayyitûn/mereka mati*) dalam ayat *وَأِنَّهُمْ مَيِّتُونَ*. Lafadz *مَيِّتُونَ* (*mayyitûn/merkamati*) tersebut bukanlah dimaksudkan untuk makna yang sebenarnya, mengingat mereka itu masih hidup, dan belum meninggal. Dengan demikian lafadz *مَيِّتُونَ* pada ayat tersebut adalah lafadz majazi, yang dimaksud adalah *إِنَّكُمْ سَتَمُوتُونَ* (sesungguhnya mereka itu akan mati). Dengan demikian yang sebenarnya adalah *Sesungguhnya kamu akan mati dan sesungguhnya mereka akan mati (pula).*

Dalam Ilmu bayan, bahwa menyebut lafadz *mayyitun* namun yang dimaksud adalah *'satamûtu* adalah *majaz mursal*, hubungan yang ada antara makna hakiki dengan makna majazi adalah *'alaqah i'tibâr mâ yakûn..*<sup>28</sup>

<sup>26</sup> Lihat Basyuni Abdul Fattah Fayyud, *Ilmu al-Bayân*, p.130

<sup>27</sup>QS. az-Zumar: 30

<sup>28</sup> Lihat Abdul Fattah Fayyud, *Ilmu al-Bayân*, p. 130

أَوْكَصَيْبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبُرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ  
حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ

Artinya:

atau seperti (orang-orang yang ditimpa) hujan lebat dari langit disertai gelap gulita, guruh dan kilat; mereka menyumbat telinganya dengan anak jarinya, karena (mendengar suara) petir, sebab takut akan mati<sup>281</sup>. Dan Allah meliputi orang-orang yang kafir<sup>291,29</sup>

Penjelasan :

Maksud *يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ* (mereka menyumbat telinganya dengan anak jarinya, karena (mendengar suara) petir) bahwa keadaan orang-orang munafik itu, ketika mendengar ayat-ayat yang mengandung peringatan, adalah seperti orang yang ditimpa hujan lebat dan petir. Mereka menyumbat telinganya karena tidak sanggup mendengar peringatan-peringatan Al Quran itu.

Maksud *وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ* adalah pengetahuan dan kekuasaan Allah meliputi orang-orang kafir.

Diriwayatkan, bahwa dua orang munafiq Madinah lari dari Rasulullah kepada kaum musyrikin. Di jalan ditimpa hujan (sebagaimana diterangkan dalam (S. 2: 19- 20), bahwa hujan tersebut mengandung guruh yang dahsyat, petir dan kilat). Tiap kali ada petir mereka menutup telinganya dengan jari, karena takut memekakkan telinganya, dan mati karenanya. Apabila kilat bersinar, mereka berjalan. Dan apabila tiada sinar kilat, mereka tidak dapat melihat. Mereka kembali ke jalan semula untuk pulang dan menyesali perbuatan mereka dan keesokan harinya mereka menghadap kepada Rasulullah SAW menyerahkan diri masuk Islam dengan sebaik-baiknya. Allah mengumpamakan kejadian dua orang munafiq ini kepada kaum munafiqin lainnya yang ada di Madinah. Apabila menghadiri majlis Rasulullah SAW mereka menutup telinga dengan jarinya karena takut terkena oleh sabda Rasulullah SAW yang menerangkan hal ihwal mereka

---

<sup>29</sup>QS. al-Baqarah: 19

sehingga terbongkarlah rahasianya, atau mereka jadi tunduk, karena terpikat hatinya. Perbandingan antara kedua orang munafiq dengan munafiqin Madinah ialah:

Kedua orang munafiq menutup telinganya karena takut mendengar guruh yang memekakkan, dan apabila kilat bersinar mereka berjalan. Sedang kaum munafiqin Madinah menutup telinga karena takut terkena sabda Rasul. Akan tetapi di saat banyak harta, anak buah dan mendapat ghanimah atau kemenangan, mereka ikut serta dengan kaum Muslimin dan berkata: "Nyatalah sekarang benarnya agama Muhammad itu." Dan mereka merasa tentram.

Kedua orang munafiq apabila tiada cahaya kilat, mereka berhenti dan tertegun. Sedang kaum munafiqin Madinah apabila habis hartanya, anak buahnya dan terkena musibah, mereka berkata: "Inilah akibat agama Muhammad." Mereka kembali murtad dan kufur. (*Diriwayatkan oleh Ibnu Jarir dari abi Shaleh yang bersumber dari Ibnu Abbas, Murrah, Ibnu Mas'ud dan beberapa orang shahabat lainnya.*)

Kalimat majazi pada ayat tersebut adalah lafadz (*ashâbi'ahum/jari-jari mereka*) dalam ayat *يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حُدُورَ الْمَوْتِ*. Lafadz *أَصَابِعَهُمْ (ashâbi'ahum/jari-jari mereka)* tersebut bukanlah dimaksudkan untuk makna yang sebenarnya, mengingat mereka tidak akan memasukkan jari-jari yang lima tersebut ke dalam telinga mereka, melainkan mereka hanya memasukkan satu jari saja. Dengan demikian lafadz *أَصَابِعَهُمْ* pada ayat tersebut adalah lafadz majazi, yang dimaksud adalah satu jari saja.

Dalam Ilmu bayan, bahwa menyebut lafadz *أَصَابِعَهُمْ* namun yang dimaksud adalah satu jari adalah *majaz mursal*, hubungan yang ada antara makna hakiki dengan makna majazi adalah '*alaqah kulliyah*'.<sup>30</sup>

ولا تدع مع الله إلهاً آخر لا إله إلا هو كل شيء هالك إلا وجهه له الحكم وإليه ترجعون

<sup>30</sup> Lihat Abdul Fattah Fayyud, *Ilmu al-Bayan*, p. 128-129

**Artinya:**

Janganlah kamu sembah di samping (menyembah) Allah, tuhan apapun yang lain. Tidak ada Tuhan (yang berhak disembah) melainkan Dia. Tiap-tiap sesuatu pasti binasa, kecuali Allah. Bagi-Nyalah segala penentuan, dan hanya kepada-Nyalah kamu dikembalikan.<sup>31</sup>

Penjelasan :

Kalimat majazi pada ayat tersebut adalah lafadz (*ashâbi'ahum/jari-jari mereka*) dalam ayat *هو كل شيء هالك إلا وجهه*. Lafadz *وجهه* (*wajhun/wajahnya*) tersebut bukanlah dimaksudkan untuk makna yang sebenarnya, mengingat yang tidak hancur bukan hanya wajahnya saja, melainkan dzat-Nya. Dengan demikian lafadz *وجهه* pada ayat tersebut adalah lafadz majazi, yang dimaksud adalah Dzat Allah.

Dalam Ilmu bayan, bahwa menyebut lafadz *wajhun* namun yang dimaksud adalah dzat-Nya adalah *majaz mursal*, hubungan yang ada antara makna hakiki dengan makna majazi adalah '*alaqah juziyyah*.<sup>32</sup>

أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْءَانَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْءَانَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا

**Artinya:**

Dirikanlah shalat dari sesudah matahari tergelincir sampai gelap malam dan (dirikanlah pula shalat) subuh<sup>33</sup>. Sesungguhnya shalat subuh itu disaksikan (oleh malaikat).<sup>33</sup>

Penjelasan :

Ayat ini menerangkan waktu-waktu shalat yang lima. Tergelincir matahari untuk waktu shalat Zhuhur dan Ashar, gelap malam untuk waktu Magrib dan Isya.

Kalimat majazi pada ayat tersebut adalah lafadz (*Qurâna al-fajri/membaca al-quran di waktu fajar*) dalam ayat *إِنَّ قُرْءَانَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا*. Lafadz *قُرْءَانَ* (*Qurâna al-fajri/membaca al-quran di waktu fajar*) tersebut bukan-lah dimaksudkan untuk makna yang sebenarnya, melainkan yang dimaksud adalah (*Shalat fajar*) yaitu

<sup>31</sup>QS. al-Qashash: 88

<sup>32</sup> Lihat Ahmad Hindawi, *al-Majâz al-Mursal*, p.109

<sup>33</sup>QS. al-Isrâ': 78

shalat subuh. Penyebutan lafadz (*Qurân*/membaca) untuk makna (*Shalat*) merupakan *Majaz Mursal*, hubungan antara makna hakiki dan majazi adalah '*alaqatun Juziyyatun*, mengingat membaca al-Quran dalam shalat adalah rukun.

Dalam Ilmu bayan, bahwa menyebut lafadz *qurân* (membaca al-Quran) namun yang dimaksud adalah *Shalat* adalah *majaz mursal*, hubungan yang ada antara makna hakiki dengan makna majazi adalah '*alaqah juziyyah*'.<sup>34</sup>

فَسُبْحَانَ اللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ ﴿١٨﴾ وَلَهُ الْحَمْدُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَعَشِيًّا  
وَحِينَ تَضَاهُونَ

Artinya:

Maka bertasbihlah kepada Allah di waktu kamu berada di petang hari dan waktu kamu berada di waktu subuh, 18. dan bagi-Nyalah segala puji di langit dan di bumi dan di waktu kamu berada pada petang hari dan di waktu kamu berada di waktu Zuhur<sup>11671</sup>.<sup>35</sup>

#### Penjelasan :

Maksud lafadz فَسُبْحَانَ اللَّهِ (*Maka bertasbihlah kepada Allah*) bertasbih dalam ayat 17 ialah bersembahyang. Ayat-ayat 17 dan 18 menerangkan tentang waktu sembahyang yang lima.

Kalimat majazi pada ayat tersebut adalah lafadz (*subhânallah*/bertasbihlah kepada Allah) dalam ayat فَسُبْحَانَ اللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ . Lafadz فَسُبْحَانَ اللَّهِ (*subhânallah*/ bertasbihlah kepada Allah) tersebut bukan-lah dimaksudkan untuk makna yang sebenarnya, melainkan yang dimaksud adalah (*Shalat*) yaitu shalat maghrib dan 'isya'. Penyebutan lafadz (*subhânallah*/ bertasbihlah kepada Allah) untuk makna (*Shalat*) merupakan *Majaz Mursal*, hubungan antara makna hakiki dan majazi adalah '*alaqatun Juziyyatun*, mengingat bertasybih merupakan satu amalan yang ada di dalam shalat.

<sup>34</sup>*Ibid*, p.113

<sup>35</sup>QS. ar-Rûm: 17-18

Dalam ilmu bayan, bahwa menyebut lafadz *subhânallah* (bertasbihlah kepada Allah) namun yang dimaksud adalah *Shalat* adalah *majaz mursal*, hubungan yang ada antara makna hakiki dengan makna majazi adalah 'alaqah *juziyyah*.

قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَاتِكَ الْأَتَّكَمَّ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمَزًا وَادُّكُرَ رَبِّكَ كَثِيرًا وَسَبِّحْ  
بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ

Artinya:

Berkata Zakariya: "Berilah aku suatu tanda (bahwa isteriku telah mengandung)." Allah berfirman: "Tandanya bagimu, kamu tidak dapat berkata-kata dengan manusia selama tiga hari, kecuali dengan isyarat. Dan sebutlah (nama) Tuhanmu sebanyak-banyaknya serta bertasbihlah di waktu petang dan pagi hari."<sup>36</sup>

Penjelasan :

Kalimat majazi pada ayat tersebut adalah lafadz (sabbih/bertasbihlah kepada Allah) dalam ayat *وَسَبِّحْ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ* . Lafadz *وَسَبِّحْ* (*wasabbih/* bertasbihlah kepada Allah) tersebut bukanlah dimaksudkan untuk makna yang sebenarnya, melainkan yang dimaksud adalah (*Shalat*). Penyebutan lafadz (*wasabbih/* bertasbihlah kepada Allah) untuk makna (*Shalat*) merupakan *Majaz Mursal*, hubungan antara makna hakiki dan majazi adalah 'alaqatun *Juziyyatun*, mengingat bertasybih merupakan satu amalan yang ada di dalam shalat.

Dalam ilmu bayan, bahwa menyebut lafadz *wasabbih* (bertasbihlah kepada Allah) namun yang dimaksud adalah *Shalat* adalah *majaz mursal*, hubungan yang ada antara makna hakiki dengan makna majazi adalah 'alaqah *juziyyah*.

فَالْقَمَّةُ الْحُوتُ وَهُوَ مُلِيمٌ { } فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ { } لَلَيْتَ فِي بَطْنِهِ إِلَى  
يَوْمٍ يَمُوتُونَ

---

<sup>36</sup>QS. Ali-Imran: 41

Artinya:

Maka ia ditelan oleh ikan besar dalam keadaan tercela. 143. Maka kalau sekiranya dia tidak termasuk orang-orang yang banyak mengingat Allah 144. niscaya ia akan tetap tinggal di perut ikan itu sampai hari berbangkit.<sup>37</sup>

Penjelasan :

Maksud وَهُوَ مُلِيمٌ (dalam keadaan tercela) adalah sebab Yunus tercela ialah karena dia lari meninggalkan kaumnya.

Kalimat majazi pada ayat tersebut adalah lafadz (*musabbihîn/orang-orang yang bertasbih kepada Allah*) dalam ayat فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ Lafadz الْمُسَبِّحِينَ (*musabbihîn/orang-orang yang bertasbih kepada Allah*) tersebut bukanlah dimaksudkan untuk makna yang sebenarnya, melainkan yang dimaksud adalah (*mushallîn*).<sup>38</sup> Penyebutan lafadz (*musabbihîn/orang-orang yang bertasbih kepada Allah*) untuk makna (*mushallîn*) merupakan Majaz Mursal, hubungan antara makna hakiki dan majazi adalah 'alaqatun Juziyyatun, mengingat bertasybih merupakan satu amalan yang ada di dalam shalat.

Dalam Ilmu bayan, bahwa menyebut lafadz *wasabbih* (bertasbihlah kepada Allah) namun yang dimaksud adalah *Shalat* adalah *majaz mursal*, hubungan yang ada antara makna hakiki dengan makna majazi adalah 'alaqah juziyyah.

وَأَمَّا الَّذِينَ أَبْيَضَتْ وُجُوهُهُمْ فَبِئْسَ فِي رَحْمَةِ اللَّهِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

Artinya:

Adapun orang-orang yang putih berseri mukanya, maka mereka berada dalam rahmat Allah (surga); mereka kekal di dalamnya.<sup>39</sup>

Penjelasan :

Kalimat majazi pada ayat tersebut adalah lafadz (*rahmatullah/ berada dalam rahmat Allah*) dalam ayat وَأَمَّا الَّذِينَ أَبْيَضَتْ وُجُوهُهُمْ فَبِئْسَ فِي رَحْمَةِ اللَّهِ Lafadz رَحْمَةِ اللَّهِ (*rahmatullah/ berada dalam rahmat Allah*) tersebut bukanlah dimaksudkan untuk makna yang

<sup>37</sup> QS. ash-Shaffât: 143

<sup>38</sup> *Ibid*, p.121

<sup>39</sup> QS. Ali Imran: 107

sebenarnya, mengingat seseorang tidak akan ada yang bisa tinggal di rahmat Allah. Rahmat Allah itu keadaan, bukan tempat yang dapat dihuni oleh seseorang. Berdasarkan konteks tersebut, diketahui bahwa lafadz رَحْمَةِ اللَّهِ adalah *lafdzun majaziyyun*, yang dikehendaki adalah *jannatun/surga*.

Penyebutan lafadz (*rahmatullah/* berada dalam rahmat Allah) untuk makna (*jannatullah*) merupakan Majaz Mursal, hubungan antara makna hakiki dan majazi adalah '*alaqatun mahalliyatun*, mengingat di dalam surga tersebut ada rahmat Allah.

Dalam Ilmu bayan, bahwa menyebut lafadz *rahmat Allah* namun yang dimaksud adalah *surga* adalah *majaz mursal*, hubungan yang ada antara makna hakiki dengan makna majazi adalah '*alâqah mahalliyatun*.<sup>40</sup>

فَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُدْخِلُهُمْ رَبُّهُمْ فِي رَحْمَتِهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْمُبِينُ

Artinya:

Adapun orang-orang yang beriman dan mengerjakan amal saleh maka Tuhan mereka memasukkan mereka ke dalam rahmat-Nya (surga). Itulah keberuntungan yang nyata.<sup>41</sup>

#### Penjelasan :

Kalimat majazi pada ayat tersebut adalah lafadz (*rahmatih/* berada dalam rahmat Allah) dalam ayat الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَيُدْخِلُهُمْ رَبُّهُمْ فِي رَحْمَتِهِ. Lafadz رَحْمَتِهِ (*rahmatih/* berada dalam rahmat Allah) tersebut bukanlah dimaksudkan untuk makna yang sebenarnya, mengingat seseorang tidak akan ada yang bisa tinggal di rahmat Allah. Rahmat Allah itu keadaan, bukan tempat yang dapat dihuni oleh seseorang. Berdasarkan konteks tersebut, diketahui bahwa lafadz رَحْمَتِهِ adalah *lafdzun majaziyyun*, yang dikehendaki adalah *jannatun/surga*.

Penyebutan lafadz (*rahmatih/* berada dalam rahmat Allah) untuk makna (*jannatullah*) merupakan Majaz Mursal, hubungan

---

<sup>40</sup>Lihat Abdul Fattah Fayyud, *Ilmu al-Bayân*, p. 131

<sup>41</sup> QS.al-Jâtsiyah : 30



antara makna hakiki dan majazi adalah *'alaqatun mahalliyatun*, mengingat di dalam surga tersebut ada rahmat Allah.

يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ

Artinya:

Hai anak Adam, pakailah pakaianmu yang indah di setiap (memasuki) mesjid<sup>534</sup>, makan dan minumlah, dan janganlah berlebih-lebihan<sup>535</sup>. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berlebih-lebihan.<sup>42</sup>

#### Penjelasan :

Maksud *عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ* bahwa tiap-tiap akan mengerjakan sembahyang atau thawaf keliling Ka'bah atau ibadat-ibadat yang lain. Sedangkan maksud *وَلَا تُسْرِفُوا* adalah janganlah melampaui batas yang dibutuhkan oleh tubuh dan jangan pula melampaui batas-batas makanan yang diharamkan.

Kalimat majazi pada ayat tersebut adalah lafadz (*masjidin/* tempat sujud/shalat) dalam ayat *يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ* Lafadz *مَسْجِدٍ* (*masjidin/* tempat sujud/shalat) tersebut bukanlah dimaksudkan untuk makna yang sebenarnya, melainkan dimaksudkan untuk makna mengerjakan sembahyang atau thawaf keliling Ka'bah. Berdasarkan konteks tersebut, diketahui bahwa lafadz *masjid* adalah *lafdzun majaziyyun*, yang dikehendaki adalah mengerjakan shalat.

Penyebutan lafadz (*masjidin/* tempat sujud/shalat) untuk makna (*mengerjakan shalat*) merupakan Majaz Mursal, hubungan antara makna hakiki dan majazi adalah *'alaqatun mahalliyatun* atau *makâniyatun*, mengingat di masjid tersebut orang menjalankan shalat.

Dalam Ilmu bayan, bahwa menyebut lafadz *masjid* namun yang dimaksud adalah *mengerjakan shalat* adalah *majaz mursal*, hubungan yang ada antara makna hakiki dengan makna majazi adalah *'alaqah mahalliyatun* atau *makâniyyatun*. Dapat juga dikemukakan bahwa lafadz majazinya adalah *زِينَتَكُمْ* (*zînah/*hiasan). Lafadz (*zînah/*hiasan) tidak dimaksudkan untuk

---

<sup>42</sup> QS. al-A'râf: 31

makna yang sebenarnya, mengingat hiasan tidak mungkin bisa dipakai, karena sifatnya yang abstrak, sedangkan yang bisa dipakai adalah (*libâs/ pakaian*). Sekali lagi dikemukakan bahwa lafadz (*zînah*) pada ayat tersebut bukan digunakan untuk makna yang sebenarnya, melainkan digunakan untuk makna majazinya, yaitu *libâs/ pakaian*. Dengan demikian penggunaan lafadz *zînah* untuk makna *libâs* adalah gaya bahasa *majaz mursal*, dan hubungannya '*alâqah hâliyah*'.<sup>43</sup>

وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا الْمُرْسَلِينَ { } إِيَّاهُمْ لَهَا الْمَنْصُورُونَ

Artinya:

Tetapi mereka mengingkarinya (Al Quran); maka kelak mereka akan mengetahui (akibat keingkaran mereka itu). Dan sesungguhnya telah tetap janji Kami kepada hamba-hamba Kami yang menjadi rasul.<sup>44</sup>

#### Penjelasan :

Kalimat majazi pada ayat tersebut adalah lafadz (*kalimatunâ/ janji Kami*) dalam ayat . وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا الْمُرْسَلِينَ . Lafadz *كَلِمَتُنَا* (*kalimatunâ/ janji Kami*) tersebut bukanlah dimaksudkan untuk makna yang sebenarnya, melainkan yang dimaksud adalah (*beberapa kalimat*).<sup>45</sup> Penyebutan lafadz (*kalimatunâ/ janji Kami*) untuk makna (*kalimât*) merupakan Majaz Mursal, hubungan antara makna hakiki dan majazi adalah '*alâqatun Juziyyatun*, mengingat *kalimat* merupakan satu dari sekian banyak janji-janji Allah.<sup>46</sup>

Dalam Ilmu bayan, bahwa menyebut lafadz *wasabbih* (bertasbihlah kepada Allah) namun yang dimaksud adalah *Shalat* adalah *majaz mursal*, hubungan yang ada antara makna hakiki dengan makna majazi adalah '*alâqah juziyyah*.

<sup>43</sup> Lihat Abdul Fattah Fayyud, *Ilmu al-Bayan*, p. 131

<sup>44</sup> QS. ash-Shaffât: 171

<sup>45</sup> *Ibid*, p.121

<sup>46</sup> Lihat Ahmad Hindawi, *Majâz Mursal*, p.122

#### D. KESIMPULAN

Bedasar pada kajian tersebut di atas, bisa dikemukakan kesimpulan sebagai berikut :

1. *Majaz* adalah penggunaan lafadz bukan pada makna yang sebenarnya. Majaz dapat dibedakan menjadi dua; *Majaz Lughawi* dan *Majaz 'Aqly*. Majaz Lughawi dapat bedakan menjadi dua; *Isti'ârah* dan *Majaz Mursal*.
2. *Isti'ârah* adalah majaz lughawy yang hubungan antara makna hakiki dan majazi hubungan langsung, sedangkan *Majaz Mursal* adalah majaz lughawy yang hubungan antara makna hakiki dengan makna majazi hubungan tidak langsung.
3. Hubungan antara makna hakiki dengan makna majazi dalam Majaz Mursal antara lain '*Alâqah Sababiyah, Musabbabiyah, Juziyyah, Kuliyyah, Hâliyah, Mahalliyah, I'tibâr mâ kâna, dan I'tibâr mâ yakûn.*

## DAFTAR PUSTAKA

*Al-Quran Al-Karim*

Al-Hasyimi, Ahmad. *Jawâhir al-Balâghah fi ilmi al-Ma'âni, al-Bayân wa al-Badî'*, Mesir: al-Maktabah at-Tijariyah al-Kubra, 1960

Alim, Ghufrân Zainul. *Al-Balâghah fi ilmi al-Bayân*, Gontor: Tri Murti, 1973

Atiq, Abd Al-Aziz, *Ilmu al-Badî'*, Kairo : al-Afaq al-Arabiyah, 2004M/ 1424 H.

\_\_\_\_\_, *Ilmu Al-Bayân*, Kairo : al-Afaq al-Arabiyyah, 2004M/ 1424H.

Fayyud, Basyuni Abd al-Fatah, *Ilmu al-Bayân*, Kairo : Muassasah al-Mukhtar, 2004M/1425H.

\_\_\_\_\_, *Baina al-Makniyah wa at-Tab'iyyah wa al-Majaz al-Aqly*, Cairo : Mathba'ah al-Husain al-Islâ-miyah, 1993M/ 1413H

Hilal, Ahmad Hindawy, *Majâz Mursal fî Lisâ al-Arab li Ibni Mandzûr: Dirâsâh Balâghiyah Tahliliyah*, Cairo: Maktabah Wahbah, 199bM/1419H

Idris, Mardjoko, *Ilmu Balâghah: antara al-Bayân dan al-Badî'*, Yogyakarta: Teras, 2008

\_\_\_\_\_, *Majaz dalam al-Quran*, Makalah dan Buku Keilmuan Integrasi-Interkoneksi, Lemlit, 2007

Jarim, Ali dan Musthafa Amin. *Al-Balâghatu al-Wâdhihah; al-Bayân, wa al-Ma'âni wa al-Badi'*, Mesir: Dar al-Ma'arif, 1951

Rafi'i, Musthafa Shadiq. *I'jâz al-Qurân wa al-Balâghah*, Beirut : Dar al-Araby, 1410H/ 1990M.

**PESAN-PESAN QASHIDAH “BANAT SU’AD”  
KARYA KA’AB BIN ZUHAIR:  
PUJIAN YANG DIUNGKAPKAN DI DEPAN NABI SAW**

**Drs. Bachrum Bunyamin, M.A.**

**Fakultas Adab dan Ilmu Budaya UIN Sunan Kalijaga  
Jl. Marsda Adisutjipto Yogyakarta 55281**

**A. Pendahuluan**

Ka'ab bin Zuhair adalah penyair *Mukhadramūn* yang menyampaikan puisi pujian di hadapan Nabi. Sebagaimana diketahui bahwa pada awal masa Islam terdapat tiga kelompok penyair dalam dunia Islam atau dalam masyarakat Arab. Pertama: *Jāhiliyyūn*, para penyair Arab yang hidup pada masa Jahiliyah dan masuk ke masa Islam, tetapi tetap dalam kejahiliyahannya, tidak masuk Islam. Kedua: *Mukhadramūn*, para penyair Arab yang hidup pada masa Jahiliyah dan masa Islam dan mereka masuk Islam. Ketiga: *Islāmiyyūn*, yaitu para penyair yang lahir pada masa Islam.

Ketika Islam sudah tersebar, Bujair, saudaranya pergi menemui Nabi saw dan masuk Islam. Setelah Ka’ab tahu bahwa saudaranya masuk Islam ia marah dan melarang Bujair masuk Islam. Ka’ab mencelanya dan mencela Rasul Allah dan para sahabatnya. Nabi saw mengancam dan membolehkan untuk membunuhnya. Bujair merasa kasihan kepada saudaranya itu lalu menasehatinya agar Ka’ab datang menghadap Nabi dengan bertaubat dan masuk Islam. Tapi Ka’ab tidak mau, ia akan meminta perlindungan dari kabilah-kabilah Arab, tetapi tak ada satu pun kabilah yang mau melindunginya. Akhirnya ia mendatangi Abu Bakar ra. yang menjadi penengah dengan Rasul, kemudian menghadap Nabi dan masuk Islam.<sup>1</sup> Lalu ia membacakan qashidah yang bait pertamanya berbunyi:

بَانَتْ سَعَادٌ فَفَلْبِي الْيَوْمَ مَتْبُولٌ \* مُتَيَّمٌ إِثْرَهَا لَمْ يُفَدْ مَكْبُولٌ<sup>٢</sup>

*Suad berpisah jauh sekali, maka hatiku hari ini sedih, sakit karena cinta  
lemah lunglai tak mampu melepas dari ketertawanan dan dari belunggu*

---

<sup>1</sup> Ahmad Al-Iskandari dan Syekh Mushtofa Inani, *Al-ʿUṣṣāh fī ʿAdab al-ʿArabī wa Ṭarīkhīhī* (Mesir: Dar Al-Ma’arif, cetakan ke-18, t.t.), p. 152

<sup>2</sup> Ka’ab Bin Zuhair, *Diwan Ka’ab Bin Zuhair*, haqqoqohu wa syarohahu wa qodama lahu: al-Ustadz Ali Fa’ur (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1417 H / 1997 M), p.60.

Lalu Nabi saw. membuka *burdah*nya (jubahnya) dan memberikannya kepada Ka'ab. Jubah itu terus berada pada keluarganya sampai kemudian dibeli oleh Muawiyah dengan dua puluh ribu dirham. Lalu dibeli oleh Mansur al-Abbasi empat puluh ribu dirham.

Qashidah *Banat Suad* terkenal sebagai puisi madah kepada Nabi saw yang diucapkannya di depan Nabi. Qashidah itu disampaikan Ka'ab di kala ia bertaubat dan masuk Islam, setelah ia mencela Nabi dan para sahabat beliau. Jika ada kata-kata yang bertentangan maknanya dengan makna-makna dan simbol-simbol Islam, pasti Nabi menegurnya. Tetapi tidak ada informasi bahwa Nabi mengomentari puisinya itu. Malahan Ka'ab dihadiahi Nabi dengan *burdah*nya. Inilah yang menarik dan mestinya qashidah itu mengandung pesan-pesan yang disampaikan oleh Ka'ab bin Zuhair dengan qashidahnya itu.

## **B. Struktur Qashidah dan Terjemahannya**

*Qashidah "Banat Su'ad"* yang kemudian terkenal dengan qashidah "*al-Burdah*" Kaab bin Zuhair adalah puisi Arab awal Islam yang masih dipengaruhi masa Jahiliyah (Pra Islam). Ditinjau dari struktur karya sastra, puisi tersebut termasuk puisi Arab Klasik. Di antara perbedaan yang menonjol antara puisi Arab Klasik dengan puisi Arab Modern adalah: Pertama, dalam puisi Arab Klasik tidak ada judul, sebagai pengikat makna dari keseluruhan puisi. Kedua, dalam puisi Arab Klasik terdapat beberapa tema mayor, yang begitu saja terangkai secara spontan.

Dari segi bentuknya, qashidah "*al-Burdah*" Kaab bin Zuhair termasuk puisi konvensional, yang berlaku dalam perpuisian Arab Klasik, yaitu bait puisi Arab yang terdiri dari satu baris dibagi dua dengan persajakan akhir (qafiyah) yang sama, yaitu huruf Lam.

*Qashidah "Banat Su'ad"* Kaab bin Zuhair termasuk puisi Arab Lama. Sebagaimana diketahui bahwa Kaab bin Zuhair adalah penyair akhir Masa Jahiliyah (pra Islam) yang hidup sampai masa awal Islam. Pada Masa Jahiliyah Ka'ab bin Zuhair sudah terkenal sebagai penyair. Qashidah "*Banat Su'ad*" adalah karya Ka'ab bin Zuhair yang dapat dikatakan sebagai pemisah antara dia sebagai penyair jahiliyah dengan Islam.

*Qashidah "Banat Su'ad"* Kaab bin Zuhair yang menjadi objek tulisan ini adalah qashidah yang terdapat dalam *Diwan Kaab bin Zuhair* yang diberi tahkik, syarah dan diberi pendahuluan oleh Ustadz Ali

Fa'ur<sup>3</sup>. Adapun teks qashidah dan terjemahannya adalah sebagai berikut:

### 1. Muqoddimah tentang cinta

- (1) بانْتِ سَعَادُ فَقَلْبِي الْيَوْمَ مَتَّبُولٌ مُتَيَّمٌ إِثْرَهَا لَمْ يُفَدَ مَكْبُولٌ
- (2) وَمَا سَعَادُ غَدَاةَ الْبَيْنِ إِذْ رَحَلُوا إِلَّا أَعْنُ غَضِيضُ الطَّرْفِ مَكْحُولٌ
- (3) هَيْفَاءُ مُقْبِلَةً عَجْزَاءُ مُدْبِرَةً لَا يُسْتَكَى قِصَرٌ مِنْهَا وَلَا طَوْلٌ
- (4) تَجَلَّوْا عَوَارِضَ ذِي ظَلَمٍ إِذَا ابْتَسَمَتْ كَأَنَّهُ مُنْهَلٌ بِالرَّاحِ مَعْلُولٌ
- (5) شَجَّتْ بِنْدِي شَبِيمٌ مِنْ مَاءٍ مَخْنِيَةٍ صَافٍ بِأَبْطَحِ أَضْحَى وَهُوَ مَشْمُولٌ
- (6) تَجَلَّوْا الرِّيحَ الْقَدَى عَنَّهُ، وَأَفْرَطَهُ مِنْ صَوْبِ سَارِيَةٍ بِيضٌ يَغَالِيُ
- (7) يَا وَيْحَهَا خَلَّةٌ لَوْ أَنَّهَا صَدَقَتْ مَا وَعَدَتْ أَوْ لَوْ أَنَّ النَّصِيحَ مَقْبُولٌ
- (8) لَكِنهَا خَلَّةٌ قَدْ سَيْطَ مِنْ دَمِهَا فَجَّعٌ، وَوَلَّعٌ، وَإِخْلَافٌ، وَتَبْدِيلٌ
- (9) فَمَا تَدَوْمُ عَلَى حَالٍ تَكُونُ بِهَا، كَمَا تَلَوْنُ فِي أَثْوَابِهَا الْغَوْلُ
- (10) وَمَا تَمَسَّكَ بِالْوَصْلِ<sup>4</sup> الَّذِي رَعَمَتْ إِلَّا كَمَا تُمْسِكُ الْمَاءَ الْغَرَابِيلُ
- (11) كَانَتْ مَوَاعِيدُ غُرُقُوبٍ لَهَا مِثْلًا وَمَا مَوَاعِيدُهَا إِلَّا الْأَبَاطِيلُ
- (12) أَرْجُو وَأُمِّلُ أَنْ يَعْجَلَنِي فِي أَيْدٍ<sup>5</sup> وَمَا لِهِنَّ طَوَالَ الدَّهْرِ تَعْجِيلٌ<sup>6</sup>
- (13) فَلَا يَغْرُبُكَ مَا مَتَّتْ وَمَا وَعَدَتْ إِنَّ الْأَمَانِيَّ وَالْأَحْلَامَ تَضْلِيلُ
- (14) أَمْسَتْ سَعَادُ بِأَرْضٍ لَا يُبَلِّغُهَا إِلَّا الْعِتَاقُ النَّجِيبَاتُ الْمَرَاثِيلُ<sup>7</sup>

- 1) *Su'ad berpisah jauh sekali,  
maka hatiku hari ini sedih,  
sakit karena cinta*

<sup>3</sup> Kaab bin Zuhair, *Diwan Kaab bin Zuhair, haqqoqohu wa syarohahu wa qoddama lahu al-Ustadz Ali Fa'ur, Bairut-Libanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1417 H/1997 M.*

<sup>4</sup> *Ibid*, p. 61, not 8: Dalam riwayat al-Jamharoh: "تَنَفَّى"; lihat: Sirah Ibnu Hisyam, j. 5, p. 180.

<sup>5</sup> Ibn Hisyam, *Sirah Ibn Hisyam*, Maktabah al-Misykat al-Islamiyah, diunduh 11/11/2013/11:52, p. 180, tertulis "غَادِيَةٌ"

<sup>6</sup> Kaab bin Zuhair, *Diwan Kaab Bin Zuhair*, p. 61, not 10: Diriwatikan juga "ويل أمها", dalam Asy'arot al-Arab "أَكْرَمُهَا خَلَّةٌ".

<sup>7</sup> Ibn Hisyam, *Sirah Ibn Hisyam*, j. 5, p. 184, tertulis: "بالعهد"

<sup>8</sup> *Ibid*, tertulis: "أَنْ تَدْنُو مَوَدَّتِهَا".

<sup>9</sup> *Ibid*, tertulis: "وما إخال لدينا منك تنوون".

<sup>10</sup> Kaab bin Zuhair, *Diwan Kaab bin Zuhair*, p. 60-62.



- lemah lunglai tak mampu melepas  
dari ketertawanan dan dari belenggu*
- 2) *Dan Su'ad di pagi hari berpisah,  
ketika mereka pergi  
hanyalah suara sengau rusa dalam suara  
dan kedipan mata indah*
  - 3) *Pinggangnya indah berpantat besar  
tidaklah aib apa dia pendek atau tinggi*
  - 4) *Gigi-gigi tersingkap bila tersenyum  
seakan sedang meminum arak berulang-ulang*
  - 5) *Bercampur dengan air dingin bening  
mengalir banyak yang diambil  
waktu dhuha dihembus angina utara*
  - 6) *Angin itu menghembus segala  
yang kotor darinya dan ia  
membersihkannya  
karena curah hujan yang turun di pagi hari*
  - 7) *Oh betapa dia sebagai kawan jika dia benar  
dengan janjinya atau kalau nasihat itu diterima*
  - 8) *Akan tetapi lawan putri itu  
telah bercampur akhlak mendarah daging  
kedustaan, pembangkangan dan pergantian kekasih*
  - 9) *Maka tidaklah dia tetap  
pada suatu hal yang ada dengannya  
sebagaimana hantu  
berwarna-warni dalam pakaiannya*
  - 10) *Dan jangan berpegang pada janji yang dikatakan  
selain sebagaimana berpegang pada saringan air*
  - 11) *Adalah janji-janji Urqub sebagai misal baginya  
dan janji-janji Urqub itu  
hanyalah kebatilan-kebatilan semata*
  - 12) *Aku akan berharap dan punya angan  
untuk mendekatkan cintanya  
dan dugaan kami tidaklah  
mendapat pemberian darimu*
  - 13) *Janganlah anda tertipu dengan apa  
yang akan diberikan dan yang dijanjikan  
sesungguhnya harapan-harapan  
dan mimpi-mimpi itu adalah menyesatkan*
  - 14) *Su'ad sore hari kemaren sampai  
di tanah yang belum pernah dicapainya  
selain dengan menaiki unta yang cepat larinya*

## 2. Gambaran unta betina

- (15) وَلَنْ يُبَلِّغَهَا إِلَّا عُدَّافِرَةٌ فِيهَا<sup>11</sup> عَلَى الْأَيْنِ إِزْقَالٌ وَتَبْغِيلٌ
- (16) مِنْ كَلِّ نَضَّاحَةِ الدَّفْرَى إِذَا عَرِقَتْ عُرْضُهَا طَامِسٌ الْأَعْلَامِ مَجْهُولٌ
- (17) تَرْمِي الْغُيُوبَ بِعَيْنَيْ مُفْرِدٍ لَهَيْقٍ إِذَا تَوَقَّدَتِ الْحِرَّانُ وَالْمَيْلُ
- (18) ضَخْمٌ مَقْلَدُهَا فَعَمٌ مُقِيدُهَا فِي خَلْقِهَا عَن بَنَاتِ الْفَحْلِ تَفْضِيلُ
- (19) غَلْبَاءُ وَجَنَاءُ عُلُكُومٍ مُدَكَّرَةٌ فِي دَقِّهَا سَعَةٌ قَدَامُهَا مَيْلُ
- (20) وَجَلْدُهَا مِنْ أَطُومٍ مَا يُؤَيِّسُهُ طَلْحٌ بِضَاحِيَةِ الْمُتَنِينَ مَهْرُولُ
- (21) حَرْفٌ، أَحْوَاهُ أَبُوهَا مِنْ مُهَجَّنَةٍ وَعَمُّهَا خَالُهَا قَوْدَاءُ شِمْلِيلُ
- (22) يَمَشِي الْقِرَادُ عَلَيْهَا ثُمَّ يُزَلِّقُهَا مِنْهَا لَبَانٌ وَأَقْرَابٌ زَهَالِيلُ
- (23) عَرَبَانَةٌ قَذِيفَتْ فِي اللَّحْمِ<sup>12</sup> عَن عُرْضٍ مِرْقَقُهَا عَن بَنَاتِ الرُّؤْرِ مَفْتُولُ
- (24) كَأَنَّمَا فَاتَ عَيْنَتُهَا وَمَذْبَحُهَا مِنْ خَطْمِهَا وَمِنَ اللَّيْحَيْنِ بِرْطِيلُ
- (25) تُمِرُّ مِثْلَ عَسِيبِ النَّخْلِ ذَا خُصَلٍ فِي غَارِزٍ لَمْ تَخَوَّنْهُ الْأَحَالِيلُ
- (26) قَنَوَاءٌ فِي حُرَّتِهَا لِلْبَصِيرِ بِهَا عِتْقٌ مُبِينٌ وَفِي الْخَدَّيْنِ تَسْبِيلُ
- (27) تَخْدِي عَلَى يَسْرَاتٍ وَهِيَ لَاحِقَةٌ ذَوَابِلِ وَقَعْنِ<sup>13</sup> الْأَرْضَ تَحْلِيلُ
- (28) سُمُرِ الْعُجَايَاتِ يَتَرَكْنَ الْحَصَى زَيْمًا لَمْ يَقْبَهَنَّ رِءُوسُ الْأَكْمِ تَنْعِيلُ
- (29) يَوْمًا يَظَلُّ بِهِ الْجِرْبَاءُ مُصْطَخِمًا<sup>14</sup> كَأَنَّ ضَاحِيَهُ بِالنَّارِ مَمْلُولُ
- (30) يَوْمًا يَظَلُّ حَدَابُ الْأَرْضِ يَرْفَعُهَا مِنَ اللَّوَامِعِ تَخْلِيْطُ وَتَزْيِيلُ
- (31) كَأَنَّ أَوْبَ ذِرَاعِهَا وَقَدْ عَرِقَتْ وَقَدْ تَلَقَّعَ بِالْقُورِ الْعَسَاقِيلُ
- (32) وَقَالَ لِلْقَوْمِ حَادِمِهِمْ وَقَدْ جُعِلَتْ وَرُقُ الْجِنَادِبِ يَرْكُضْنَ الْحَصَى قِيلُوا
- (33) شَدَّ النَّهَارِ ذِرَاعًا عَيْطَلُ نَصْفٍ قَامَتْ فَجَاوَبَهَا نُكْدٌ مَثَاكِيلُ
- (34) نَوَاحِيَةٌ رَخْوَةٌ الضَّبْعَيْنِ لَيْسَ لَهَا لَمَّا نَعَى بِكَرْهَا النَّاعُونَ مَعْقُولُ
- (35) تَفْرِي اللَّبَانَ بِكَفْمِهَا، وَمِدْرَعُهَا مُشَقَّقٌ عَن تَرَاقِمِهَا رَعَابِيلُ
- (36) يَسْعَى الْوَيْسَاءُ بِجَنْبِهَا<sup>15</sup> وَقَوْلُهُمْ إِنَّكَ يَا بَنِي أَبِي سُلَيْمَى لِمَقْتُولُ<sup>16</sup>

<sup>11</sup> Ibid, tertulis: " لها " .

<sup>12</sup> Ibid, p. 186, tertulis: " بالنَّخْصِ " .

<sup>13</sup> Ibid, p. 187, tertulis: " مُشْتَهِنٌ " .

<sup>14</sup> Ibid, tertulis: " مصْطَخِمًا " .

<sup>15</sup> Ibid, p. 188, tertulis: " تَسْعَى الْغَوَاةُ جَنْبَيْهَا " .

<sup>16</sup> Kaab bin Zuhair, *Diwan Kaab bin Zuhair*, p. 62-65.

- 15) Yang tidak akan pernah dicapai  
kecuali oleh unta yang kuat  
yang mampu menahan lelah dan berlari cepat
- 16) Ketika berkeringat, mengalir  
dari setiap belakang telinganya  
perhatiannya menghapus  
tanda-tanda yang tidak dikenal
- 17) Yang tidak dikenal oleh kedua mata sapi liar putih  
jika berlindung di tanah tinggi berpasir
- 18) Leher tempat kalung dan tempat gelangya isi  
dalam penciptaannya tentang  
anak unta betina yang utama
- 19) Kuduknya tebal, dahinya besar  
sangat kuat bagaikan jantan  
pinggangnya lebar langkahnya panjang
- 20) Kulitnya dari kura-kura laut tidak terpengaruh  
oleh serangga, oleh karena itu dia berkulit tebal
- 21) Saudara dan ayahnya dari keturunan mulia  
paman-pamannya berpunggung panjang dan berlari cepat
- 22) Kutu pun berjalan jatuh dari tubuhnya  
di antaranya ia punya dada dan pinggang yang licin
- 23) Bagaikan keledai liar yang kuat dan lincah  
kaki depannya jauh dari dadanya
- 24) Seakan-akan kedua mata  
dan tempat penyembelihannya luput  
dari hidung dan sekitarnya,  
di tempat tumbuh giginya terdapat besikekang
- 25) Ekornya seperti pelepah kurma berumbai  
dalam susunya tidak dikurangi oleh keluar airnya
- 26) Saluran hidungnya dalam kedua telinganya  
untuk dilihat dengannya  
jelas mulia dan dalam kedua pipinya halus
- 27) Cepat di atas ringan dan dia mengikuti  
tombak yang keras menyentuh tanah sedikit
- 28) Paku ladam meninggalkan kerikil yang berpisah-pisah  
tidak melindungi kuku binatang yang melewati tanah tinggi
- 29) Pada suatu hari tokek-tokek terbakar matahari  
seakan-akan kurban terbakar matahari
- 30) Suatu hari tanah yang dinaikkan  
dan tebal ditinggikannya  
Dipisahkan dari fatamorgana
- 32) Seakan-akan kedua kakinya telah berkeringat  
dan fatamorgana telah menutupi gunung-gunung kecil
- 32) sarati unta berkata pada kaum dan telah dijadikan

- bulu belalang mendorong pasir  
dan mereka istirahat tidur siang*
- 33) *Di tengah hari bersikut panjang kuat sekali  
kesamaannya seperti yang banyak kehilangan anak*
- 34) *Banyak melenguh menjadi empuk  
lengannya tidak ada padanya  
masuk akal ketika orang-orang  
memberitakan kematian anak pertamanya*
- 35) *Terputus dada dengan kedua telapak tangannya  
dan dengan bajunya  
terpecah dari tulang-tulang dadanya*
- 36) *Pengadu-domba berusaha kasak-kusuk  
ke kiri-kanan dan mereka berkata  
sesungguhnya kamu wahai ibn Abi Sulma  
benar-benar akan dibunuh*

### 3. Permohonan maaf kepada Rasul

- (37) وقال كلُّ خليلٍ كنتُ أمُّهُ لا أُلْفِيَنَّكَ إني عنكَ مشغولٌ  
وقال كلُّ صديقٍ - كنتُ أمُّهُ لا أُلْفِيَنَّكَ إني عنكَ مشغولٌ
- (38) فقلتُ خَلَوْا طريقي<sup>١٧</sup> لا أبا لَكُمْ فكلُّ ما قَدَّرَ الرحمنُ مفعولٌ
- (39) كلُّ ابني أنثى وإن طالَت سلامتُهُ يوماً على آلهِ حَدْبَاءَ محمولٌ
- (40) أُنبِئْتُ<sup>١٨</sup> أن رسولَ اللَّهِ أو عُدُنِي والعفوُ عندَ رسولِ اللَّهِ مأمولٌ
- (41) مَهْلًا هداك الذي أعطاك نافلةً القرآنِ فيها مواعِظٌ وتفصيلٌ
- (42) لا تأخذني بأقوالِ الوُشاةِ ولم أذنب ولو كثرت عني<sup>١٩</sup> الأقاويلُ
- (43) لقد أقومُ مَقاماً لو يقومُ به أرى وأسمعُ ما لو يسمعُ الفيلُ
- (44) لظل يَزْعَدُ إلا أن يكونَ له من الرسولِ بإذنِ اللَّهِ تنوِيلُ<sup>٢٠</sup>

- 37) *Dan dia berkata: "setiap kawan –  
yang aku harap bisa menolong  
tidak menyibukkanmu sesungguhnya  
aku sibuk mengingatmu*
- 38) *Aku katakan biarkanlah aku  
bebas tidak menjadi beban kalian*

---

<sup>17</sup> Ibid, p. 189, tertulis: "سبيلي".

<sup>18</sup> Ibid, tertulis: "أُنْبِئْتُ".

<sup>19</sup> Ibid, tertulis: "في".

<sup>20</sup> Kaab bin Zuhair, *Diwan Kaab bin Zuhair*, p. 65-66.

- segala yang telah ditakdirkan  
yang Maha pengasih akan terjadi
- 39) Setiap anak wanita mesti lama keselamatannya  
pada suatu hari di dalam keranda ia diusung
- 40) Saya diberitahu bahwa Rasul Allah mengancamku  
sedangkan maaf dari Rasul Allah itu sangat diharap
- 41) Sebentar, engkau telah ditunjuki  
oleh yang memberimu  
Al-Qur'an yang di dalamnya  
banyak nasihat dan penjelasan-penjelasan
- 42) Jangan menghukumku berdasar  
kata-kata pengadu domba padahal  
aku tidak bersalah,  
meski banyak di jadikan rumor
- 43) Saya telah menghadiri majlis Nabi  
kalaulah menghadirinya  
saya melihat dan mendengar  
sesuatu yang jika didengar oleh gajah
- 44) Dia akan terus merasa takut kecuali dia baginya  
diberi dari Rasul dengan izin Allah

#### 4. Pujian kepada Rasul

- (45) حتى وضعتُ يميني ما أنازعهُ في كَفِّ ذي نَقِمَاتٍ قَيْلُهُ الْقَيْلُ
- (46) لَذَاكَ أَهْيَبُ<sup>٢١</sup> عِنْدِي إِذْ أَكَلْتُهُ وَقِيلَ إِنَّكَ مَنْسُوبٌ وَمَسْئُولٌ
- (47) مِنْ ضَيْعِمٍ بِضِرَاءِ الْأَرْضِ مُخَدَّرُهُ بَبْطِنِ<sup>٢٢</sup> عَتْرَ غَيْلٍ دُونَهُ غَيْلٌ
- (48) يَغْدُو فَيُلْجِمُ ضِرْغَامَيْنِ عَيْشُهُمَا لَحْمٌ مِنَ الْقَوْمِ<sup>٢٣</sup> مَعْفُورٍ خِرَادِيْلٌ
- (49) إِذَا يُسَاوِرُ قِرْنًا لَا يَجَلُّ لَهُ أَنْ يَتَرَكَ الْقِرْنَ إِلَّا وَهُوَ مَقْلُولٌ
- (50) مِنْهُ تَطَلُّ حَمِيرُ الْوَحْشِ ضَامِرَةٌ<sup>٢٤</sup> وَلَا تَمَيَّبِي بُوَادِيهِ الْأَرَاجِيلُ
- (51) وَلَا يَزَالُ بُوَادِيهِ أَحْوُ ثِقَّةٍ مُضْرَجُ الْبَرِّ وَالْدُرْسَانِ مَأْكُولٌ
- (52) إِنْ الرَّسُولُ لَسَيْفٌ<sup>٢٥</sup> يُسْتَضَاءُ بِهِ مُهَيَّبٌ مِنْ سَيْوْفِ اللَّهِ مَسْلُولٌ<sup>٢٦</sup>

<sup>21</sup> Ibid, p. 190, tertulis: " فَلَهُوَ أَخَوْفٌ "

<sup>22</sup> Ibid, tertulis: " في بطن "

<sup>23</sup> Ibid, p. 191, tertulis: " الناس "

<sup>24</sup> Ibid, tertulis: " سبباً الجو نافرته "

<sup>25</sup> Ibid, tertulis: " لنورا "

<sup>26</sup> Kaab bin Zuhair, *Diwan Kaab bin Zuhair*, p. 66-67.

- 45) Hingga saya letakan tangan kanan  
dan tidak saya angkat  
pada telapak tangan pemilik kata-kata  
yang berpengaruh
- 46) Nabi sungguh sangat menakutkan  
ketika aku berkata padanya  
dan dikatakan sungguh engkau bertanggung jawab  
atas segala yang dinisbatkan padamu
- 47) Dari singa di tanah berpepohonan  
sebagai hutan tempat singa  
di pedalaman tempat singa  
yang penuh pepohonan
- 48) Pagi hari ia keluar berburu  
dua anak singa kehidupannya  
daging dari orang-orang yang tercecer di tanah
- 49) Ketika yang berani menyerang semisalnya  
maka dia tidak bisa mengalahkannya  
ia tinggalkan yang sepadan maka ia pun kalah
- 50) Binatang buas masih jauh dari situ  
dan tidak pernah menginjakkan kaki dari lembahnya
- 51) Di lembahnya masih ada saudara yang bisa dipercaya  
senjata berlumur darah dan pakaian yang dikenakan
- 52) Sesungguhnya Rasul itu adalah cahaya  
menunjuki ke cahaya yang haqq  
bagai pedang India dari pedang Allah yang terhunus

## 5. Pujian kepada para shabat mulia

- (53) فِي عَصْبَةِ مَنْ قُرَيْشٍ ۖ قَالَ قَائِلُهُمْ بَيْطِنِ مَكَّةَ لَمَّا أَسْلَمُوا زُؤَلُوا
- (54) زَالُوا فَمَا زَالَ أُنْكَاسٌ وَلَا كُشْفٌ عِنْدَ اللَّقَاءِ وَلَا مَيْلٌ مَعَاذِلُ
- (55) شَمُّ الْعِرَانِينَ أَبْطَالَ لِبُوسَهُمْ ۖ مِنْ نَسْجِ دَاوُدَ فِي الْهَيْجَا سِرَابِيلُ
- (56) بِيضٌ سَوَابِغٌ قَدْ شُكِّتْ لَهَا حَلَقٌ ۖ كَأَنَّهَا حَلَقُ الْقَفْعَاءِ مَجْدُولُ
- (57) لَا يَفْرَحُونَ، إِذَا نَالَتْ<sup>27</sup> رِمَاخُهُمْ ۖ قَوْمًا وَلَيْسُوا مَجَازِيعًا إِذَا نِيلُوا
- (58) يَمْشُونَ مَشْيَ الْجَمَالِ الرَّهْرِ يَعْصَمُهُمْ ۖ ضَرْبٌ إِذَا عَرَدَ السُّودُ التَّنَابِيلُ
- (59) لَا يَقَعُ الطَّعْنُ إِلَّا فِي نَحْوِهِمْ ۖ مَا إِنْ لَهُمْ عَنِ حِيَاضِ الْمَوْتِ تَهْلِيلُ<sup>28</sup>

<sup>27</sup> Ibid, p.192, tertulis: "ليسوا مفارح إن نالت".

<sup>28</sup> Kaab bin Zuhair, *Diwan Kaab bin Zuhair*, p. 67.

- 53) Pada jamaah Quraisy yang di antara mereka berkata di Makkah ketika mereka masuk Islam, mereka beralih dan berpindah
- 54) Mereka yang dilemahkan, tapi tidak bisa diserang ketika bertemu mereka tidak pandai naik kendaraan dan tidak bersenjata
- 55) Ada tanda-tanda keagungan, pakaian-pakaian mereka adalah pakaian dari baju perang Daud dalam peperangan sebagai baju perang
- 56) Tampak panjang saling masuk bertumpuk dia memiliki perkebunan seakan-akan dia itu perkebunan qof'a yang di tata rapi
- 57) Mereka tidaklah gembira jika panah mereka mengenai sasaran suatu kaum dan mereka tidaklah terkejut jika mereka dikenai
- 58) Mereka berjalan seperti unta putih yang melindungi mereka jika Sudan melancarkan serangan sekilas
- 59) Tikaman hanya mengenai leher mereka dan mereka tidaklah menangguhkan dari medan perang

### C. Memahami Qashidah "al-Burdah" Kaab bin Zuhair

Meski tujuan dalam puisinya bermacam-macam, akan tetapi semuanya menyatu dalam kesatuan jiwa dan rasa yang sama. Sebagaimana kita lihat kelihain Ka'ab dalam beralih dari setiap tujuan ke tujuan selanjutnya. Dia beralih dari cinta kepada pelukisan unta betina dalam suatu bait yang mengikat kedua tujuan itu:

(14) أُمَسْتُ سَعَادًا بِأَرْضٍ لَا يُبْلَغُهَا إِلَّا الْعِتَاقُ النَّجِيبَاتُ الْمَرَّاسِيلُ<sup>29</sup>

- 14) Su'ad sore hari kemaren sampai di tanah yang belum pernah dicapainya selain dengan menaiki unta yang cepat larinya

Dan dia beralih dari deskripsi tentang unta betina kepada permohonan maaf pada Rasul saw. dengan kata-katanya:

(36) يَسْعَى الْوُشَاءُ بِجَنَبَيْهَا وَقَوْلُهُمْ إِنَّكَ يَا بَنِي أَبِي سُلَيْمٍ لِمَقْتُولٍ<sup>30</sup>

- 36) Pengadu-domba berusaha kasak-kusuk ke kiri-kanan dan mereka berkata

---

<sup>29</sup> Kaab bin Zuhair, *Diwan Kaab bin Zuhair*, p. 62.

<sup>30</sup> Kaab bin Zuhair, *Diwan Kaab bin Zuhair*, p. 65.

*sesungguhnya kamu wahai ibn Abi Sulma  
benar-benar akan dibunuh*

Kata ganti dalam " *جَانِبِيهَا* " kembali kepada unta betina dan Su'ad, dan kita jumpai menyatu antara keduanya dalam bahasa simbol yang tinggi pada petikan kedua yang mendeskripsikan unta betina sebelum beralih kepada permohonan maaf.

Demikianlah dia berbuat pada bagian qashidah lainnya dalam membangun jalinan di antara bait yang satu dengan lainnya, dengan peralihan-peralihan yang tegas terjalin dan bisa dilihat bahasa qashidah yang penuh dengan kata-kata asing, yang menunjukkan bahwa kamus Ka'ab bukanlah kamus yang mudah, akan tetapi dia adalah kamus yang mendalam.

Hanya saja dalam bagian khusus untuk mohon maaf dan madah, bahasanya menjadi lembut dan jernih, sepi dari kata-kata asing dan ungkapan yang kasar.

Ka'ab memulai qashidahnya dengan kata-kata cinta (gazal), dia berkata:

- (1) *بانَتْ سَعَادُ فِقْلِي الْيَوْمَ مَتَبُولٌ مَتَيَّمٌ إِثْرَهَا لَمْ يُفَدَ مَكْبُولٌ*  
(2) *وَمَا سَعَادُ غَدَاةَ الْبَيْنِ إِذْ رَحَلُوا أَلَا أَعَنَّ غَضِيضُ الطَّرْفِ مَكْحُولٌ*  
(3) *هَيْفَاءُ مُقْبِلَةً عَجْزَاءُ مُدْبِرَةً لَا يُشْتَكَى قِصْرٌ مِنْهَا وَلَا طُولٌ*  
(4) *تَجَلُّو عَوَارِضَ ذِي ظَلَمٍ إِذَا ابْتَسَمَتْ كَأَنَّهُ مُهَلٌّ بِالرَّاحِ مَعْلُولٌ*  
(5) *شُجَّتْ بَدِي شَيْمٍ مِنْ مَاءِ مَحْنِيَّةٍ صَافٍ بِأَبْطَحِ أَضْحَى وَهُوَ مَشْمُولٌ<sup>31</sup>*

1. *Su'ad berpisah jauh sekali,  
maka hatiku hari ini sedih,  
sakit karena cinta  
lemah lunglai tak mampu melepas  
dari ketertawanan dan dari belenggu*
- 3) *Dan Su'ad di pagi hari berpisah,  
ketika mereka pergi  
hanyalah suara sengau rusa dalam suara  
dan kedipan mata indah*
- 3) *Pinggangnya indah berpantat besar  
tidaklah aib apa dia pendek atau tinggi*
- 4) *Gigi-gigi tersingkap bila tersenyum  
seakan sedang meminum arak berulang-ulang*
- 5) *Bercampur dengan air dingin bening  
mengalir banyak yang diambil  
waktu dhuha dihembus angina utara*

---

<sup>31</sup> Kaab bin Zuhair, *Diwan Kaab bin Zuhair*, p. 60-61.



Dalam muqoddimah gozaliyah (cinta) ini peralihan Ka'ab dari suatu bentuk ke bentuk yang lain dalam peralihan yang cepat; maka dia setelah menjelaskan keadaan hatinya setelah Su'ad berpisah. Digambarkannya sebagai tawanan yang lunglai terikat oleh belunggu. Dan memverivikasinya antara keadaannya dalam urusannya dan keadaan Su'ad yang bebas yang pergi dari lingkungannya, suara indah dan kedipan mata yang indah. Bibirnya tersenyum, Maka jelaslah giginya yang seakan menjadi sumber arak yang jernih yang dicampur air. Kemudian dilanjutkan dengan mendeskripsikan air itu:

(5) شَجَّتْ بذي شُبَيْمٍ من ماءٍ مَحْنِيَةٍ صَافٍ بِأَبْطَحِ أَضْحَى وَهُوَ مَشْمُولٌ  
(6) تَجَلَوِ الرِّياحُ القَدَى عَنه، وَأَفْرَطُهُ مِنْ صَوْبِ سَاريةِ بِيضٍ يَعَالِيلٌ<sup>32</sup>

5) Bercampur dengan air dingin bening  
mengalir banyak yang diambil  
waktu dhuha dihembus angin utara

6) Angin itu menghembus segala  
yang kotor darinya dan ia  
membersihkannya  
karena curah hujan yang turun di pagi hari

Air ini adalah air yang bercampur dengan arak yang diminum Su'ad, seakan-akan diambil dari telaga yang jernih, atau dari sendang yang penuh air jernih yang telah ditiup oleh angin utara, sehingga tambah jelas angin yang menyapu setelah berkumpul banyak bekas aliran air dari langit.

Kemudian sekali lagi setelah melukiskan air dia melukiskan hubungan - kawan - yang ada antaraya dengan Su'ad, bagaimana berakhir dengan pelanggaran janji, karena tidak selamanya dalam satu keadaan sebagaimana tampak bayangan hantu di gurun sahara pada malam hari.

(7) يا وَيحِها خُلَّةٌ لو أَنها صَدَقَتْ ما وَعَدتْ أو لَو أَنَّ النَصِحَ مَقْبُولٌ  
(8) لَكنها خُلَّةٌ قَد سَيطَرَ مِن دَمِها فَجَعٌ، ووَلَعٌ، وإِخلافٌ، وتَبديلٌ  
(9) فما تَدومُ على حَالي تَكونُ بها، كما تَلَوْنُ في أَثوابِها الغُولُ<sup>33</sup>

7) Oh betapa dia sebagai kawan jika dia benar  
dengan janjinya atau kalau nasihat itu diterima

<sup>32</sup> Kaab bin Zuhair, *Diwan Kaab bin Zuhair*, p. 61.

<sup>33</sup> Kaab bin Zuhair, *Diwan Kaab bin Zuhair*, p. 61.

- 8) Akan tetapi lawan putri itu  
telah bercampur akhlak mendarah daging  
kedustaan, pembangkangan dan pergantian kekasih
- 9) Maka tidaklah dia tetap  
pada suatu hal yang ada dengannya  
sebagaimana hantu berwarna-warni dalam pakaiannya

*Al-Ghoul* (hantu), adalah legenda yang dikatakan orang-orang Arab pada masa Jahiliyah. Mereka mengatakan bahwa hantu menipu mereka, dan memperlihatkan diri di sahara, dan bermacam-macam memperlihatkan diri pada mereka, dan menyesatkan mereka.

Kemudian sampailah Kaab kepada mendeskripsikan janji-janjinya:

- (10) وما تَمَسَّكَ بالوصل الذي رَزَعْتُمْ إِلَّا كَمَا تُمْسِكُ المَاءَ الغرابيلُ
- (11) كانت مواعيدُ عُرقوبٍ لها مثلاً وما مواعيدُها إِلَّا الأباطيلُ
- (12) أَرْجُو وَأُمَلُّ أَنْ يعجلن في أبدٍ وما لهنَّ طوال الدهر تعجيل
- (13) فلا يَغْرَبَنَّكَ ما مَنَنْتُ وما وَعَدْتُ إِنَّ الأمانِيَّ والأحلامَ تَضْلِيلُ<sup>34</sup>

- 10) Dan jangan berpegang pada janji yang dikatakan selain sebagaimana berpegang pada saringan air
- 11) Adalah janji-janji Urqub sebagai misal baginya dan janji-janji Urqub itu hanyalah kebatilan-kebatilan semata
- 12) Aku akan berharap dan punya angan untuk mendekatkan cintanya dan dugaan kami tidaklah mendapat pemberian darimu
- 13) Janganlah anda tertipu dengan apa yang akan diberikan dan yang dijanjikan sesungguhnya harapan-harapan dan mimpi-mimpi itu adalah menyesatkan

"Urqub" adalah Urqub bin an-Nadlr. Para perawi mengatakan tentang dia: "Bahwasanya dia itu seseorang tokoh yang datang di Madinah sebelum orang-orang Yahudi datang di Madinah, setelah Isa bin Maryam as. Dia memiliki pohon kurma, dan dia berjanji kepada seorang kawannya bahwa dia mempunyai buah kurma dari kurmanya. Ketika kurmanya sudah menjadi *balh*, lelaki itu mau mengambilnya. Urqub berkata: "Biarkan dia biar menjadi *ruthb*. Setelah menjadi *ruthb*,

---

<sup>34</sup> Kaab bin Zuhair, *Diwan Kaab bin Zuhair*, p. 61-62.

dia berkata: "Biarkan biar menjadi *tamar*. Ketika sudah menjadi *tamar*, Urqub mendatanginya malam-malam dan mengambilnya. Setelah beberapa hari lelaki itu datang, dan dia tidak mendapatkan apa-apa selain melihat tandannya saja. Janji Urqub pun kemudian menjadi peribahasa.

Penyair dalam harapan dan angan-angannya menjadi kedua telapak tangannya kosong dari segala yang bertalian dengan janji kekasihnya, Su'ad, – sebagaimana kita lihat – melambangkan dunia yang masih dipegangnya, meski itu menipu. Nah ini dia sudah putus asa darinya dan dia sudah tahu bahwa harapan dan mimpi-mimpinya telah sia-sia. Siksaan berupa ancaman Nabi saw. kepadanya membayang di setiap tempat, dan dia hampir terjatuh kepada kehancuran karena dia mencari kebahagiaan dunia dan masih dipegangnya.

(12) أَرَجُوْا وَأَمْلُوْا أَنْ يَعْجَلَ فِيْ أَبَدٍ وَمَا لِهِنَّ طَوَالَ الدَّهْرِ تَعْجِيلٌ

(13) فَلَا يَغَيِّرُكَ مَا مَتَّتْ وَمَا وَعَدَتْ إِنَّ الْأَمَانِيَّ وَالْأَحْلَامَ تَضْلِيلٌ

(14) أَمْسَتْ سَعَادٌ بِأَرْضٍ لَا يُبَلِّغُهَا إِلَّا الْعِتَاقُ النَّجِيْبَاتُ الْمِرَاسِيْلُ<sup>35</sup>

- 12) *Aku akan berharap dan punya angan untuk mendekatkan cintanya dan dugaan kami tidaklah mendapat pemberian darimu*
- 13) *Janganlah anda tertipu dengan apa yang akan diberikan dan yang dijanjikan sesungguhnya harapan-harapan dan mimpi-mimpi itu adalah menyesatkan*
- 14) *Su'ad sore hari kemaren sampai di tanah yang belum pernah dicapainya selain dengan menaiki unta yang cepat larinya*

Demikianlah penyair putus asa dari permintaannya, dan inilah dia pada sisi lain dengan unta betinanya, dan mendeskripsikannya. Mudah-mudahan dengan itu ia bisa gembira dari kesedihannya, dan menyelamatkannya dari pengurungan yang dijumpai dalam dirinya. Dan yang diletakkannya di dalamnya oleh Rasul saw: "Barangsiapa menjumpai Ka'ab bin Zuhair maka bunuhlah dia". Para pengadu domba telah mengelilinginya di kiri kanannya, sebagaimana disebutkan pada akhir bait-bait yang mendeskripsikan unta betina itu. Dia meyakini tidak ada tempat melarikan diri dari ancaman Rasul Allah saw.

---

<sup>35</sup> Kaab bin Zuhair, *Diwan Kaab bin Zuhair*, p. 62.

Kita kembali berhenti di depan deskripsi unta betinanya pada bagian kedua dari qashidahya. Ka'ab mendeskripsikan unta betinanya sekitar dua puluh bait. Dalam usaha melarikan diri, dan sampai pada gemerelap Suad (dunia), yang membuat terdesak pemiliknya sesuai dengan keadaan jiwanya yang dialami Kaab, yaitu dia terlempar ketakutan untuk disusul oleh ancaman Rasul Allah saw. Oleh karena itu sapi betinanya itu adalah besar dan larinya cepat. Dia berjalan di antara tanah yang tinggi dengan kepala tegak, tak ada tanda-tanda yang tak kelihatan, sebagaimana unta ini berleher panjang, menyerupai keledai liar:

- (16) مِنْ كُلِّ نَضَّاحَةِ الدِّفْرِى إِذَا عَرِقَتْ عُرْضَتُهَا طَامِسُ الأَعْلَامِ مَجْهُولُ  
(17) تَرْمِي الغُيُوبَ بِعَيْتِي مُفْرِدٍ لَهَيْ إِذَا تَوَقَّدَتِ الجِرَّانُ والمَيْلُ  
(18) ضَخْمٌ مَقْلَدُهَا فَعَمَّ مَقْبِدُهَا فِي خَلْقِهَا عَن بَنَاتِ الفَحْلِ تَفْضِيلُ  
(19) غَلْبَاءُ وَجَنَاءُ عُلُكُومٍ مُدَكَّرَةٌ فِي دَقِّهَا سَعَةٌ قَدَّامُهَا مَيْلُ  
(20) وَجَلْدُهَا مِن أَطُومٍ مَا يُؤَيِّسُهُ طَلْحٌ بِضَاحِيَةِ المَتْنَيْنِ مَهْزُولُ  
(21) حَرْفٌ، أَحُوها أَبُوها مِن مُهَجَّنَةٍ وَعُمُّها خَالِها قَوْداءِ شَمْلِيلُ  
(22) يَمشِي القُرَادُ عَلِها ثَم يُزَلِّقُهُ مِنها لَبانٌ وَأَقْرابٌ زَهالِيلُ  
(23) عَيْرانَةٌ قُدِقَتْ فِي اللَحْمِ عَن عُرْضٍ مِرْفَقُها عَن بَناتِ الزُّورِ مَفْتولُ  
(24) كَأنما فَاتِ عَيْنِمْيا وَمَذْبَحِها مِن خَطْمِها وَمِن اللِّحْيَيْنِ بِرْطِيلُ  
(25) تُمِرُّ مِثْلَ عَسِيبِ النَخْلِ ذا حُصَلٍ فِي غارِزٍ لَم تَخَوَّنُهُ الأَحالِيلُ<sup>36</sup>

- 16) Ketika berkeringat, mengalir  
dari setiap belakang telinganya  
perhatiannya menghapus  
tanda-tanda yang tidak dikenal  
17) Yang tidak dikenal oleh kedua mata sapi liar putih  
jika berlandung di tanah tinggi berpasir  
18) Leher tempat kalung dan tempat gelangya isi  
dalam penciptaannya tentang  
anak unta betina yang utama  
19) Kuduknya tebal, dahinya besar  
sangat kuat bagaikan jantan  
pinggangnya lebar langkahnya panjang  
20) Kulitnya dari kura-kura laut tidak terpengaruh  
oleh serangga, oleh karena itu dia berkulit tebal

<sup>36</sup> Kaab bin Zuhair, *Diwan Kaab bin Zuhair*, p. 62-63.

- 21) Saudara dan ayahnya dari keturunan mulia  
paman-pamannya berpunggung panjang dan berlari cepat
- 22) Kutu pun berjalan jatuh dari tubuhnya  
di antaranya ia punya dada dan pinggang yang licin
- 23) Bagaimana keledai liar yang kuat dan lincah  
kaki depannya jauh dari dadanya
- 24) Seakan-akan kedua mata  
dan tempat penyembelihannya luput  
dari hidung dan sekitarnya,  
di tempat tumbuh giginya terdapat besikekang
- 25) Ekornya seperti pelepah kurma berumbai  
dalam susunya tidak dikurangi oleh keluar airnya

Kaab terus mendeskripsikan unta betina sampai dia mengatakan:

- (35) تَفْرِي اللَّبَانَ بِكَفِّهَا، وَمِدْرَعُهَا مُشَقَّقٌ عَنْ تَرَاقِمَا رَعَابِيلُ  
(36) يَسْعَى الْوُشَاهُ بِجَنْبَيْهَا وَقَوْلُهُمْ إِنَّكَ يَا بَنَ أَبِي سُلَيْمٍ لِمَقْتُولٍ<sup>37</sup>

- 35) Terputus dada dengan kedua telapak tangannya  
dan dengan bajunya  
terpecah dari tulang-tulang dadanya
- 36) Pengadu-domba berusaha kasak-kusuk  
ke kiri-kanan dan mereka berkata  
sesungguhnya kamu wahai ibn Abi Sulma  
benar-benar akan dibunuh

Di sinilah mulai bagian permohonan maaf kepada Rasul mulia saw. Kaab mengajukan di depan permohonan maafnya kepada Rasul saw, dengan keyakinannya bahwa taqdir Allah pasti akan menjadi kenyataan. Demikianlah ia memberi bukti pada awal pembicaraannya tentang Rasul Allah saw, dan permohonan maafnya kepadanya merupakan kebenaran keyakinannya dan keyakinannya terhadap kematian:

- (37) وَقَالَ كُلُّ خَلِيلٍ كُنْتُ أَمْلُهُ لَا أَلْفَيْتَكَ إِنِّي عَنْكَ مَشْغُولٌ  
(38) فَقُلْتُ خَلَّوْا طَرِيقِي لَا أَبَا لَكُمْ فِكَلُّ مَا قَدَّرَ الرَّحْمَنُ مَفْعُولٌ  
(39) كُلُّ ابْنِ أَنْثَى وَإِنْ طَالَتْ سَلَامَتُهُ يَوْمًا عَلَى آلِهِ حَدْبَاءَ مَحْمُولٍ<sup>38</sup>

---

<sup>37</sup> Kaab bin Zuhair, *Diwan Kaab bin Zuhair*, p. 65.

<sup>38</sup> Kaab bin Zuhair, *Diwan Kaab bin Zuhair*, p. 65.

- 37) *Dan dia berkata:"setiap kawan –  
yang aku harap bisa menolong  
tidak menyibukkanmu sesungguhnya  
aku sibuk mengingatmu*
- 38) *Aku katakan biarkanlah aku  
bebas tidak menjadi beban kalian  
segala yang telah ditakdirkan  
yang Maha pengasih akan terjadi*
- 39) *Setiap anak wanita mesti lama keselamatannya  
pada suatu hari di dalam keranda ia diusung*

Kemudian ia masuk kepada topik qashidah yang inti, yaitu permohonan maaf kepada Rasul mulia saw, memujinya dan memuji para sahabatnya. Kaab memulai bait-bait permohonan maaf dengan mengikrarkan risalah Rasul Allah saw dan harapannya dimaafkan olehnya, berdasar berita yang sampai kepadanya bahwa Rasul saw mengancam akan membunuhnya.

Dalam bagian qashidah ini kita melihat bahwa bahasa qashidah mudah ditangkap dan dengan style yang mudah. Style permohonan maaf Kaab tidak jauh dari style para penyair pendahulunya, seperti An-Nabighah. An-Nabighah mengatakan dalam permohonan maafnya kepada An-Nu'man:

أُنْبِئْتُ أَنَّ أَبَا قَابُوسَ أَوْعَدَنِي وَلَا قَرَارَ عَلَيَّ زَارٍ مِنَ الْأَسَدِ

Saya diberi tahu bahwa Aba Qabus mengancam saya  
Tidak ada ketetapan terhadap auman singa

Kaab mengatakan:

(40) أُنْبِئْتُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ أَوْعَدَنِي وَالْعَفْوُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ مَأْمُولٌ<sup>39</sup>

40) *Saya diberitahu bahwa Rasul Allah mengancamku  
sedangkan maaf dari Rasul Allah itu sangat diharap*

Akan tetapi Kaab mengetahui bahwa sikapnya di depan Rasul Allah saw, berbeda dari sikap An-Nabighah di depan An-Nu'man. Bahwa Kaab berdiri di depan Rasul yang berbicara dengan Kitab dari langit.

(41) مَهْلًا هَذَاكَ الَّذِي أَعْطَاكَ نَافِلَةً الْ قُرْآنَ فِيهَا مَوَاعِيظٌ وَتَفْصِيلٌ<sup>40</sup>

41) *Sebentar, engkau telah ditunjuki  
oleh yang memberimu  
Al-Qur'an yang di dalamnya  
banyak nasihat dan penjelasan-penjelasan*

<sup>39</sup> Kaab bin Zuhair, *Diwan Kaab bin Zuhair*, p. 65.

<sup>40</sup> Kaab bin Zuhair, *Diwan Kaab bin Zuhair*.

Kemudian sekali lagi pada style permohonan maaf yang disampaikan oleh An-Nabighah. Kaab menjelaskan bahwa para pemitnah adalah yang menambah kata-kata, bahwasanya dia tidak berdosa:

(42) لَا تَأْخُذْنِي بِأَقْوَالِ الْوَشَاةِ فَلَمْ أُذْنِبْ وَلَوْ كَثُرَتْ فِي الْأَقْوَالِ<sup>٤١</sup>

- 42) Jangan menghukumku berdasar  
kata-kata pengadu domba padahal  
aku tidak bersalah,  
meski banyak di jadikan rumor

Kemudian dia menjelaskan bahwa dia telah datang karena ancaman Rasul Allah saw yang masih terngiang di telinganya, kecuali dengan ampunan dari Nabi saw dengan izin Allah Azza wa Jalla:

(46) لَذَاكَ أَهَيْبُ<sup>٤٢</sup> عِنْدِي إِذْ أَكَلْمُهُ وَقِيلَ إِنَّكَ مَنْسُوبٌ وَمَسْئُولٌ

(44) لَظَلُّ يَزْعَدُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ لَهُ مِنَ الرَّسُولِ بِإِذْنِ اللَّهِ تَنْوِيلٌ

(45) حَتَّى وَضَعْتُ يَمِينِي مَا أَنْزَعُهُ فِي كَفِّ ذِي نَقِمَاتٍ قَيْلُهُ الْقَيْلُ

(43) لَقَدْ أَقَوْمٌ مَقَامًا لَوْ يَقَوْمُ بِهِ أَرَى وَأَسْمَعُ مَا لَوْ يَسْمَعُ الْفَيْلُ<sup>٤٣</sup>

- 46) Nabi sungguh sangat menakutkan  
ketika aku berkata padanya  
dan dikatakan sungguh engkau bertanggung jawab  
atas segala yang dinisbatkan padamu
- 44) Dia akan terus merasa takut kecuali dia baginya  
diberi dari Rasul dengan izin Allah
- 45) Hingga saya letakan tangan kanan  
dan tidak saya angkat  
pada telapak tangan pemilik kata-kata  
yang berpengaruh
- 43) Saya telah menghadiri majlis Nabi  
kalaulah menghadirinya  
saya melihat dan mendengar  
sesuatu yang jika didengar oleh gajah

Kaab telah meletakkan tangannya pada tangan Rasul Allah saw. dengan penuh ketaatan dan dia merasa diliputi kehebatan Nabi mulia yang membuatnya dia mendeskripsikan sebagai singa yang disebutkan

---

<sup>41</sup> Kaab bin Zuhair, *Diwan Kaab bin Zuhair*.

<sup>42</sup> Ibid, p. 190, tertulis: "فَلَهُوَ أَخُوفٌ".

<sup>43</sup> Kaab bin Zuhair, *Diwan Kaab bin Zuhair*, p. 66.

oleh An-Nabighah dalam separuh bait; yang oleh Kaab dirinci dalam beberapa bait:

(47) مِنْ خَادِرٍ مِنْ لَيْثٍ الْأَمْدِ مَسْكُنُهُ مِنْ بَطْنِ عَتْرٍ غَيْلٌ دُونَهُ غَيْلٌ

- 47) Dari singa di tanah berpepohonan  
sebagai hutan tempat singa  
di pedalaman tempat singa  
yang penuh pepohonan

Dan "Atsar" adalah sebuah wadi (lembah) yang ditempati oleh singa, wadi ini terkenal di kalangan bangsa Arab.

(48) يَغْدُو فَيُلْحِمُ ضِرْعَامَيْنِ عَيْشُهُمَا لَحْمٌ مَنِ الْقَوْمِ مَعْمُورٌ خَرَادِيلُ

(49) إِذَا يُسَاوِرُ قِرْنًا لَا يَجِلُّ لَهُ أَنْ يَتْرِكَ الْقِرْنَ إِلَّا وَهُوَ مَفْلُولٌ

(50) مِنْهُ تَطَلُّ سَبَاعُ الْجَوْ ضَامِرَةٌ وَلَا تَمَسِّي بِوَادِيهِ الْأَرَاجِيلُ<sup>44</sup>

- 48) Pagi hari ia keluar berburu  
dua anak singa kehidupannya  
daging dari orang-orang yang tercecer di tanah

- 49) Ketika yang berani menyerang semisalnya  
maka dia tidak bisa mengalahkannya  
ia tinggalkan yang sepadan maka ia pun kalah

- 50) Binatang buas masih jauh dari situ  
dan tidak pernah menginjakkan kaki dari lembahnya

Dan setelah menggambarkan bentuk puisi indah tentang keberanian Rasul saw, dan kekuatannya bahwasanya lebih kuat dan lebih berani daripada singa, dan selanjutnya ia menggambarkan singa dan kekuatannya, dan bahwasanya dia itu tidak suka dikalahkan.

(49) إِذَا يُسَاوِرُ قِرْنًا لَا يَجِلُّ لَهُ أَنْ يَتْرِكَ الْقِرْنَ إِلَّا وَهُوَ مَفْلُولٌ<sup>45</sup>

- 49) Ketika yang berani menyerang semisalnya  
maka dia tidak bisa mengalahkannya  
ia tinggalkan yang sepadan maka ia pun kalah

Bahwasanya singa itu ditakuti oleh keledai liar, dia tidak berjalan di lembahnya kecuali dengan diam, dan orang-orang menikmati berjalan di lembahnya.

Setelah semua itu Kaab masuk kepada bait yang bersinar dari qashidahnya pada akhir madahnya kepada Rasul saw:

(52) إِنَّ الرُّسُولَ لَسَيْفٌ يُسْتَضَاءُ بِهِ مُهَنْدٌ مِنْ سُيُوفِ اللَّهِ مَسْلُولٌ<sup>46</sup>

- 52) Sesungguhnya Rasul itu adalah cahaya

<sup>44</sup> Kaab bin Zuhair, *Diwan Kaab bin Zuhair*, p. 66.

<sup>45</sup> Kaab bin Zuhair, *Diwan Kaab bin Zuhair*, p. 67.

<sup>46</sup> Kaab bin Zuhair, *Diwan Kaab bin Zuhair*.



*menunjuki ke cahaya yang haqq  
bagai pedang India dari pedang Allah yang terhunus*

Bagaimanapun ini adalah penutup yang baik bagi permohonan maaf dan madah. Untuk menutup qashidah setelah itu seluruhnya setelah itu dengan kata-kata yang indah, mendeskripsikan para sahabat Rasul saw dari kalangan Muhajirin:

53) فِي فِتْيَةٍ مِنْ قُرَيْشٍ قَالَ قَائِلُهُمْ بِيَطْنٍ مَكَّةَ لَمَّا أَسْلَمُوا: زُؤَلُوا

55) شَمُّ الْعَرَانِينَ أَبْطَالَ لُبُوسَهُمْ مِنْ نَسَجِ دَاوُدَ فِي الْهَيْجَا سَرَابِيلُ

56) بَيْضٌ سَوَابِغٌ قَدْ شَكَّتْ لَهَا حَلْقٌ كَأَنَّهَا حَلَقُ الْقَفْعَاءِ مَجْدُولُ

58) يَمْشُونَ مَشْيَ الْجَمَالِ الرَّهْرِ يَعْصِمُهُمْ ضَرْبُ إِذَا عَرَدَ السُّودُ التَّنَابِيلُ<sup>47</sup>

53) Pada jamaah Quraisy yang di antara mereka berkata di Makkah ketika mereka masuk Islam, mereka beralih dan berpindah

55) Ada tanda-tanda keagungan, pakaian-pakaian mereka adalah pakaian dari baju perang Daud dalam peperangan sebagai baju perang

56) Tampak panjang saling masuk bertumpuk dia memiliki perkebunan seakan-akan dia itu perkebunan qof'a yang di tata rapi

58) Mereka berjalan seperti unta putih yang melindungi mereka jika Sudan melancarkan serangan sekilas

Kemudian dia mendeskripsikan keberaniannya:

57) لَا يَفْرَحُونَ إِذَا نَالَتْ رِمَاحُهُمْ قَوْمًا وَلَيْسُوا مَجَازِيعًا إِذَا نِيلُوا

59) لَا يَقَعُ الطَّعْنُ إِلَّا فِي نُحُورِهِمْ وَمَا لَهُمْ عَنْ حِيَاضِ الْمَوْتِ تَهْلِيلُ<sup>48</sup>

57) Mereka tidaklah gembira jika panah mereka mengenai sasaran suatu kaum dan mereka tidaklah terkejut jika mereka dikenai

59) Tikaman hanya mengenai leher mereka dan mereka tidaklah menangguhkan dari medan perang

<sup>47</sup> Kaab bin Zuhair, *Diwan Kaab bin Zuhair*.

<sup>48</sup> Kaab bin Zuhair, *Diwan Kaab bin Zuhair*.

Dikatakan: "Bahwasanya dia menampilkan Anshor dalam kata-katanya: "إِذَا عَرَّدَ السُّودَ التَّنَائِيلَ"; hal demikian itu bahwasanya seorang lelaki dari Anshor yang meminta kepada Nabi saw ketika Kaab masuk kepada Rasul dan beliau tahu bahwa dia adalah Kaab dan dia meminta Rasul untuk memerintahkan agar membunuhnya. Kaab mengatakan dalam bait puisinya apa yang dikatakannya. Kemudian ketika Anshor itu mendengar qashidah itu mereka menjadi sesak, sehingga Kaab tidak menyebutkan mereka bersama saudara mereka dari kalangan Muhajirin. Mereka berkara: "Kenapa kamu tidak menyebutkan kami bersama saudar kami dari Quraisy!" Kaab menjawab: "Anshor disebutkan pada qashidah lain yang terdiri sekitar tiga puluh bait". Puisi tersebut terdapat dalam Antologi puisi Kaab secara lengkap yang diberi syarah oleh Said as-Sakari.

Demikianlah, qashidah "بانة سعاد" ini, yang selanjutnya terkenal dengan nama qashidah "al-Burdah" berdasarkan riwayat bahwasanya Rasul Allah saw memakaikan kepada Kaab burdah beliau.

### C. Ka'ab bin Zuhair dan Kenyataan Sejarah

#### 1. Silsilah Keturunan Kaab Bin Zuhair (? - 26 H/645 M)

Dia adalah Kaab bin Zuhair bin Abi Sulma bin Robiah bin Royyah bin Al-Awwam bin Qurth bin Al-Harits bin Mazin bin Kholawah bin Tsa'labah bin Tsaor bin Hurmah bin Lathom bin Utsman bin Mazinah. Ibunya adalah seorang wanita dari Bani Abdullah bin Ghothfan yang bernama Kabasyah binti Ammar bin Adi bin Suhim. Dia adalah ibu semua anak Zuhair.

Tahun kelahiran Kaab bin Zuhair tidak dikenal. Hanya saja sumber sejarah dan sastra banyak yang menegaskan bahwa Kaab bin Zuhair bin Abi Sulma wafat pada sekitar tahun 26 H/645M<sup>49</sup>.

#### 2. Kepenyairannya

Kaab bin Zuhair adalah penyair mukhodlrom yang hidup pada dua masa yang berbeda, yaitu masa sebelum Islam dan masa awal Islam. Dia termasuk penyair kelas tinggi dan termasuk kalangan orang-orang terkenal pada masa Jahiliyyah. Dia termasuk orang yang paling piawai dalam mencipta puisi. Ayahnya, Zuhair bin Abi Sulma, saudaranya, Bujair, anaknya, Uqbah, dan cucunya, al-Awwam, semuanya adalah penyair.

---

<sup>49</sup> Khoiruddin Az-Zirikli, *Al-I'lam, Qamus Tarajum li Asyhuri Rijal wan Nisa' min al-Arab wal Musta'ribin wal Mustasyriqin*, Beirut-Libanon: Dar al-Ilm li al-Malayyin, cetakan ke-15, 2002, j.5, p. 226.

Kaab belajar puisi langsung dari ayahnya, seperti juga saudaranya, Bujair. Zuhair menyuruh mereka menghafal puisi darinya. Orang-orang mengatakan tentang Kaab bahwasanya dia dibawa keluar oleh ayahnya ke sahara lalu menyampaikan kepadanya satu bait ataniu satu baris dan memintanya untuk melanjutkannya sebagai latihan.

Pada masa sebelum Islam Kaab termasuk penyair yang lebih terkenal daripada al-Khuthoiah. Kaab mencipta puisi sejak masa kecil, akan tetapi oleh ayahnya dilarang karena khawatir salah dan melakukan hal yang lemah sehingga menjatuhkan keagungan keluarganya.

Kehebatan puisinya mewarisi ayahnya sebagai penyair yang disepakati oleh para kritikus dan para sastrawan sebagai penyair paling agung di masanya. Umar bin Khoththob tidak mendahulukan penyair lain daripada Zuhair. Dia mengatakan:"Orang paling penyair adalah yang mengatakan: (ومن ومن ومن), sambil menunjukkan kepada kumpulan kata-kata bijak dalam mu'allaqah Zuhair yang terkenal memulai kata-katanya dengan kalimat "من" seperti:

- 48- وَمَنْ لَمْ يُصَانِعْ فِي أُمُورٍ كَثِيرَةٍ يُضَرَّسَ بِأَنْيَابٍ وَيُوطَأَ بِمَنْسِمٍ  
49- وَمَنْ يَجْعَلِ الْمَعْرُوفَ مِنْ دُونِ عِرْضِهِ يَفْزُهُ وَمَنْ لَا يَتَّقِ الشَّتْمَ يُشْتَمُ  
50- وَمَنْ يَكُ ذَا فَضْلٍ فَيُبْخَلْ بِفَضْلِهِ عَلَى قَوْمِهِ يُسْتَعْنَ عَنْهُ وَيُدْمَمُ  
51- وَمَنْ يُوفِ لَا يُدْمَمُ وَمَنْ يَهْدِ قَلْبُهُ إِلَى مُطْمَئِنِّ الْبِرِّ لَا يَتَجَمِّمُ  
52- وَمَنْ هَابَ أَسْبَابَ الْمَنَائِيَا يَنْلُتُهُ وَإِنْ يَزِقْ أَسْبَابَ السَّمَاءِ بِسَلْمٍ  
53- وَمَنْ يَجْعَلِ الْمَعْرُوفَ فِي غَيْرِ أَهْلِهِ يَكُنْ حَمْدُهُ ذَمًّا عَلَيْهِ وَيَنْدَمُ  
54- وَمَنْ يَعْصِ أَطْرَافَ الرَّجَاجِ فَإِنَّهُ يُطِيعُ الْعَوَالِي رُكْبَتٌ كُلُّ لِهَنْدَمِ  
55- وَمَنْ لَمْ يَدُدْ عَن حَوْضِهِ بِسِلَاحِهِ يَهْدَمُ وَمَنْ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ يُظْلَمُ  
56- وَمَنْ يَغْتَرِبَ يَحْسِبُ عَدُوًّا صَدِيقَهُ وَمَنْ لَمْ يُكْرِمْ نَفْسَهُ لَمْ يَكْرَمْ

- 48) Barangsiapa yang tidak berbuat banyak  
untuk untuk kebaikan manusia  
Dia akan dilumatkan oleh tajamnya taring-taring  
atau diluluhlantakkan injakan ladam-ladam kuda  
49) Barangsiapa berbuat kebajikan  
bukan untuk mempertahankan kehormatannya

<sup>50</sup> Zuhair bin Abi Sulma, *Diwan Zuhair bin Abi Sulma*, diberi syarh dan diberi muqoddimah oleh: Al-Ustadz Ali Fa'ur, Beirut-Libanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, cetakan ke-3, p. 110-111.

- Dia akan ditinggalkan,  
dan barangsiapa tidak menjaga diri  
dari cercaan, dia akan dicerca*
- 50) *Barangsiapa memiliki kelebihan harta  
dan dia kikir dengan kelebihannya itu  
Pada kaumnya, maka tidak akan dipedulikan  
dan akan dicela habis-habisan*
- 51) *Barangsiapa memenuhi janji,  
pasti dia tidak akan dicela,  
barangsiapa hatinya ditunjuki ke jalan ketentraman  
(keikhlasan) melakukan kebajikan,  
pasti dia tidak akan ketakutan menghadapi bencana*
- 52) *Barangsiapa takut penyebab-penyebab kematian,  
kematian itu pasti akan menjemputnya  
Walau dia melarikan diri naik tangga ke langit*
- 53) *Barangsiapa berbuat kebaikan  
kepada yang bukan ahlinya  
Pujian padanya akan berubah  
menjadi celaan dan dia akan menyesal*
- 54) *Barangsiapa menantang  
ujung-ujung tombak besi bagian bawah,  
sesungguhnya dia takluk  
pada mata tombak panjang bagian atas*
- 55) *Barangsiapa tidak melindungai  
telaganya dengan senjatanya  
Maka dia akan dihancurkan,  
dan barangsiapa tidak (menghentikan)  
menzalimi manusia,  
dia akan dizalimi*
- 56) *Barangsiapa merantau,  
dia akan menganggap musuh  
sebagai kawannya  
Dan barangsiapa tidak menghormati dirinya,  
dia tidak akan dihormati*

Ka'ab hidup dalam lingkungan ayahnya yang penyair di tengah-tengah keluarganya yang semuanya menulis puisi, inilah yang menyebabkan dia mencipta puisi ketika dia masih kecil. Sebagaimana kehidupan saudaranya "Bujair" yang belajar puisi dari ayahnya juga.

Hammad perawi mengatakan:"Tindakan Kaab berbicara dengan puisi, dilarang Zuhair, karena takut dalam puisinya dia berkata yang tidak lurus, sehingga di dalamnya dia meriwayatkan sesuatu yang tidak benar. Oleh karena itu dia memukulnya. Ketika dipukulnya dia semakin menjadi-jadi dan berkepanjangan dalam bicara dengan puisi. Lalu

dikurungnya dan berkata: "Yang saya inginkan darimu adalah kamu tidak bicara dengan bait puisi. Jika kamu melakukannya, saya akan memukulmu sebagai hukumannya". Maka dia pun dikurung untuk beberapa hari.

Kemudian diberitahukan bahwa dia berbicara dengan puisi. Lalu dipanggilnya kemudian dipukulnya keras sekali lalu dilepaskan dan dibiarkannya dengan anak kambingnya padahal dia masih kecil sekali. Lalu dia pergi dan menggembala kemudian dia tidak pulang sampai waktu isya dan dia mendendangkan:

كأنما أحدو بهي عيرا من القرى موقرة شعيرا

Zuhair pun keluar dengan marah. Dia pun meminta untanya lalu dia naiki sampai ke tempat anaknya, Ka'ab. Lalu membawanya membonceng di belakangnya. Ketika dalam perjalanan ke rumahnya, Zuhair berkata:

إني لتعديني على الهيم جسرًا تخبُّ بوصولِ صرُومٍ وتُعنقُ

Lalu dia memukul Ka'ab sambil berkata: "Lanjutkan ya Luka". Ka'ab berkata:

كُبَيْانَةَ الْقَرْيَةِ مَوْضِعَ رَحْلِهَا وَأَثَارُ نَسْعِمَا مِنَ الدَّفِّ أَلْبَقُ

Zuhair meraih tangan anaknya, Ka'ab kemudian berkata kepadanya: "Saya telah mengizinkan kamu untuk berpuisi anaku".

### 3. Keislamannya

Masuk Islamnya Ka'ab adalah suatu kisah yang diriwayatkan sebagian kitab sejarah Arab dan Biografi para sastrawan Arab. Ketika Islam datang, Bujair, saudaranya, masuk Islam dan tinggallah Ka'ab pada agama asli dan dia berdiri dalam front yang menentang Rasul dan orang-orang yang beriman. Karena masuk Islam, Bujair pun tidak selamat dari cercaan Kaab. Dia dicerca karena keluar dari agama ayah dan nenek moyangnya.

Bujair menjawabnya dan memintanya supaya dia mengikuti Agama Islam agar diselamatkan jiwanya dari api neraka. Akan tetapi dia masih tetap pada agamanya sampai fathu Makkah. Lalu Bujair menulis kepadanya memberitahukannya bahwa Rasul telah menghalalkan darahnya dan berkata padanya: "Sesungguhnya Nabi membunuh semua para penyair musyrik yang menyakitinya. Penyair Quraisy Ibn az-Zaba'ry dan Hubairoh bin Abi Wahab telah melarikan diri, saya kira engkau tidak akan selamat. Jika dalam dirimu ada

keinginan untuk selamat, datanglah kepada Rasul Allah, sesungguhnya dia tidak membunuh seseorang yang datang bertaubat kepadanya".<sup>51</sup>

Ketika Ka'ab membaca surat saudaranya, maka dunia merasa menjadi sempit, lalu ia berlindung kepada kabilahnya, Muzainah agar membelanya dari Nabi, akan tetapi kabilah itu menolaknya. Di saat itu dia diliputi ketakutan dan dia meyakini bahwa dia akan dibunuh.

Ketika Rasul datang dari Thaif, Bujair bin Zuhair menulis surat kepada Ka'ab bin Zuhair memberitahukan bahwa Rasul membunuh orang-orang yang mencerca dan menyakitinya di Makkah. Para penyair Quraisy yang masih tersisa mereka melarikan diri. Jika dalam dirimu ada keinginan untuk hidup datanglah kepada Rasulullah, sesungguhnya dia tidak membunuh seseorang yang datang kepadanya dalam keadaan bertaubat. Jika kamu tidak melakukan hal itu, maka carilah keselamatanmu sendiri di bumi ini".<sup>52</sup>

Ka'ab telah mengatakan:

ألا أبلغا عني بجبراً رسالَةً      فهل لك فيما قلت ويحك هل لك؟  
فبين لنا إن كنت لست بفاعلٍ      على أي شيء غير ذلك ذلك ذلك  
على خلقٍ لم أُلّفِ يوماً أباً له      عليه وما تُلفِي عليه أباً لك  
فإن أنت لم تفعل فلستُ بأسفٍ      ولا قائلٍ إمّا عثرت: لعاً لك  
سقاك بها المأمونُ كأساً رويّةً      فأهلك المأمونُ منها وعلاًكاً<sup>53</sup>

Ingatlah saya sampaikan sepucuk surat kepada Bujair  
Apakah pedulimu dengan apa yang kamu katakan  
oh kamu, apakah kamu itu  
Jelaskan pada kami jika kamu tidak melakukan  
pada sesuatu apa pun selain itu  
yang kamu tunjukkan  
Pada suatu perilaku yang suatu hari  
ayah tidak biasa baginya demikian atasnya  
dan tidak biasa ayah bagimu atasnya  
Jika kamu tidak melakukan hal itu

---

<sup>51</sup> Syamsuddin Muhammad bin Ahmad bin Utsman adz-Dzahba, *Tarikh Al-Islam wa Wafiyat al-Masyahir wa al-A'lam*, Libanon/Beirut: Dar al-Kitab al-'Araby, 1407 H - 1987 M, J.2/p. 615; lihat: Ash-Shafdy, *Al-Wafi bi al-Wafiyat*, Maktabah Misykat al-Islamiyah, diunduh: 11/11/2013/11:16, p. 3279; Ibn Hisyam, *As-Sirah An-Nabawiyah libn Hisyam*, Tahqiq: Taha Abd ar-Rauuf Saad, Maktabah al-Misykat al-Islamiyah, diunduh: 11/11/2013/11:23, j.5, p. 179.

<sup>52</sup> Hisyam, *Sirah Ibn Hisyam*, p. 179

<sup>53</sup> Syamsuddin Muhammad bin Ahmad bin Utsman Adz-Dzahba, *Tarikh al-Islam wa Wafayat al-Masyahir wa al-A'lam*, Tahqiq: Umar Abdussalam Tadmury, Bairut-Libanon: Dar al-Kutub al-'Araby, cetakan pertama: 1407 H/ 1987 M, j. 2, p. 616.

maka saya tidak menyesal  
dan tidak ada yang mengatakan  
jika kamu menemukan:  
mudah-mudahan bagi kamu  
Makmun memberi minum satu gelas menjadi segar  
Makmun menjadi binasa karenanya dan juga kamu

Dan mengirimnya ke Bujair. Ketika sampai kepada Bujair ia tidak suka menyembunyikannya pada Rasul. Lalu ia mendendangkannya di depannya. Ketika Rasul mendengar (سَقَاكَ بِهَا) beliau bersabda: "Benar dan dia itu benar-benar pendusta, karena sayalah al-makmun".

Kemudian Bujair berkata kepada Kaab:

مَنْ مُبْلِغٌ كَعْبَا فِهْلَ لَكَ فِي الَّتِي تَلُومُ عَلَيْهَا بِاطْلَا وَهِيَ أَحْرَمٌ  
إِلَى اللَّهِ لَا الْعُرَى وَلَا اللَّاتِ وَحْدَهُ فَتَنْجُو إِذَا كَانَ النَّجَاءُ وَتَسْلَمُ  
لَدَى يَوْمٍ لَا يَنْجُو وَلَيْسَ بِمُفْلِتٍ مِنَ النَّاسِ إِلَّا طَاهِرُ الْقَلْبِ مُسْلِمٌ  
فَدَيْنٌ زُهَيْرٌ وَهُوَ لَا شَيْءَ دِينُهُ وَدَيْنَ أَبِي سُلَيْمَى عَلَيَّ مُحْرَمٌ<sup>٥٤</sup>

Siapa yang menyampaikan pada Ka'ab,  
apakah kamu pada yang kamu cerca atasnya  
sebagai batil dan dia bersikugkuh  
Kepada Allah sendiri bukan kepada Uzza  
dan bukan juga pada Laataa  
maka kamu akan selamat  
jika keselamatan dan ketentraman  
Di hari tidak ada keselamatan  
dan tidak akan luput dari orang-orang  
kecuali yang berserah dan hati yang suci  
Agama Zuhair dia tidak ada apa-apanya  
dalam agamanya, dan agama Abi Sulma, haram bagiku

Dalam riwayat lain disebutkan bahwa ketika sampai kepada Kaab surat saudaranya, bumi menjadi terasa sempit, dan dia merasa khawatir akan dirinya, dan dirasakannya bahwa ada kehadiran musuhnya, dan orang-orang mengatakan: "bahwa dia terbunuh".

---

<sup>54</sup>Syamsuddin Muhammad bin Ahmad bin Utsman Adz-Dzahba, *Ibid*.

Setelah tidak didapatkan lagi tempat perlindungan dan dia harus melaksanakan sesuatu, maka pergilah dia ke Madinah. Lalu dia bertamu pada seseorang yang sudah dikenalnya. Lalu dia membawa pergi menemui Rasul pada waktu shubuh, dan dia sholat bersamanya. Kemudian menunjukkan kepadanya seraya ia berkata: "Itulah Rasul Allah, pergilah menemuinya dan mintalah keamanan padanya".

Ka'ab pun menemui Rasul, ia duduk di hadapannya lalu meletakkan tangannya pada tangan beliau, dan Rasul mengenalnya, lalu Kaab berkata: "Ya Rasul Allah, bahwasanya Ka'ab bin Zuhair telah datang untuk meminta keamanan darimu dalam keadaan bertaubat dan muslim. Apakah Anda akan menerimanya jika saya membawanya kepada Anda?" Rasul bersabda: "Ya". Ka'ab berkata: "Sayalah ya Rasul Allah Ka'ab bin Zuhair".

Di riwayatkan bahwasanya melompatlah seseorang Anshor seraya berkata: "Yaa Rasul Allah, biarlah musuh Allah itu saya yang menebas lehernya!"

Nabi bersabda: "Biarkanlah dia, sesungguhnya dia telah datang dalam keadaan bertaubat yang menghapus segala apa yang telah dilakukan sebelumnya".

Ka'ab pun minta izin kepada Nabi untuk mendendangkan qashidah yang terkenal dengan qashidah "Burdah".<sup>55</sup>

Penyair Shalahuddin as-Siba'i mengatakan: "Dalam keadaan yang sentimental itu kehendak Allah membukakan hatinya kepada Islam, maka ia pun pergi ke arah Madinah dan bertamu pada seseorang yang telah dikenalnya dari kabilah Juhainah. Lelaki itu membawanya ke Mesjid, kemudian ia menunjuk kepada Rasul Allah sambil berkata: "Itulah Rasulullah dan pergilah menemuinya untuk minta keamanan darinya".

Ka'ab menutupkan serbannya dan berjalan ke arah Rasul sampai dia duduk di hadapannya dan meletakkan tangannya pada tangannya, kemudian berkata: "Ya Rasul Allah bila Ka'ab bin Zuhair telah datang untuk minta keamanan darimu dalam keadaan bertaubat dan muslim, apakah Anda mau menerimanya jika saya membawanya padamu?" Rasul Allah bersabda: "Ya".

Ketika itu Ka'ab menyingkap serban dari wajahnya sambil berkata: "Ya Rasul Allah, akulah Ka'ab bin Zuhair".

Begitu dia mengatakan hal itu melomptlah seseorang Anshor seraya berkata: "Yaa Rasul Allah biarkan saya menebas leher musuh Allah itu".

Rasul bersabda: "Biarkanlah, sesungguhnya dia telah datang bertaubat yang menghapus segala yang pernah dilakukannya".<sup>56</sup>

---

<sup>55</sup>Syamsuddin Muhammad bin Ahmad bin Utsman Adz-Dzahba, *Ibid*, p. 17-18.



Ka'ab berdiri di depan Rasul mendendangkan qashidah Lamiyahnya "بانة سعاد". Rasul kagum dan memberinya hadiah sehingga beliau memakaikan burdah yang dikenakannya". Selanjutnya qashidah tersebut dikenal dengan qashidah "al-Burdah".

Al-Fakhuri mengatakan tentang burdah: "Burdah itu dipelihara oleh keluarganya sampai kemudian dibeli oleh Muawiyah dari mereka. Lalu turun temurun diwariskan oleh para Khalifah Amawiyah kemudian para Khalifah Abasiyah sampai kemudian bersama Khilafah Bani Utsman." Al-Hasyimi juga mengatakan sekitar yang memelihara burdah Nabi itu: "Burdah itu tetap dipelihara oleh keluarganya sampai mereka jual pada Muawiyah dengan dua puluh ribu dirham, kemudian dijual kepada al-Manshur al-Abbasy dengan empat puluh ribu dirham."<sup>57</sup>

#### 4. Puisi-puisinya

Di samping qashidahnya yang benar-benar terkenal, yaitu "بانة سعاد", atau qashidah "al-Burdah", Kaab bin Zuhair telah memproduksi puisi yang bermacam-macam yang sebahagiannya dikumpulkan dalam diwan atas namanya. Adapun tema puisinya adalah sebagaimana tema-tema puisi jahiliyah lainnya, berkisar sekitar *fakhr*, *madh*, *hija'*, *ratsa'*, *ghazal*, *washf* dan sebagian kata-kata bijak. Akan tetapi para kritisi memisahkannya dalam puisinya antara dua orientasi yang berbeda. Karena masuk Islamnya Ka'ab telah merubah metoda puisinya dan mengembangkannya dengan banyak gambaran-gambaran, kehalusan lafadh-lafadahnya dan makna-maknanya sehingga Ka'ab pada masa jahiliyah cenderung kepada kekerasan dan *taqo'ur*, khususnya dalam melukiskan sahara dan hewan-hewannya, sementara setelah Islam kita melihat, sebagaimana dikatakan oleh para kritisi, cenderung kepada kata-kata hikmah dan menghindari tema-tema jahiliyyah.

Muhammad Ali ash-Shobah dalam kitabnya "Kaab bin Zuhair: *Hayatuhu wa Syi'uru*" mengatakan: "Kata-kata bijak dalam puisi Ka'ab bukanlah masalah yang begitu saja masuk atau menjauhi untuk menciptakan yang semisalnya, dia anak Zuhair bin Abi Sulma penyair yang mu'allaqohnya penuh dengan nasihat-nasihat dan kata-kata hikmah. Maka tidaklah heran jika diwan Ka'ab mengandung banyak kata-kata hikmah yang tersebar di sana sini, dan kebanyakannya merupakan epigram-epigram kecil berdiri sendiri yang tampak pengaruh Islam jelas sekali. Di mana Ka'ab mengambil faidah dari

---

<sup>56</sup> Ibn Hisyam, *Syrah Ibn Hisyam*, p. 182.

<sup>57</sup> Sayyid Ahmad Al-Hasyimy, *Jawahir al-Adab fi Adabiyat wa Insha' Lughat al-'Arab*, Mishr: Al-Maktabah at-Tijariyah al-Kubro, cetakan ke-22, 1387 H/1967 M, p. 134.

pengajaran-pengajaran agamanya. Oleh karena itu produk-produk setelah dia masuk Islam penuh dengan pengajaran-pengajaran dan faham-faham Islam. Ka'ab mengatakan:

لو كنت اعجب من شيء لأعجبي سعي الفتى وهو مخبوء له القدر  
يسعى الفتى لأمر ليس يدركها والنفس واحدة والهيم منتشر  
والمرء ما عاش ممدود له أمل لا تنتهي العين حتى ينتهي الأثر

Kalau aku mengagumi sesuatu pasti aku mengaguminya  
seorang pemuda berusaha  
padahal nasib baginya disembunyikan qadar  
Pemuda berusaha untuk suatu urusan  
yang tidak diketahuinya  
Jiwa hanyalah satu sedangkan keinginan tersebar  
Seseorang bila hidupnya lama  
dia mempunyai harapan  
tidak berakhir sesuatu kenyataan  
sampai berakhir jejak bekasnya

Ajaran-ajaran Islam dalam puisi di atas jelas sekali, Ka'ab pasrah terhadap qodlo dan qodar Allah. Sebagaimana Anda lihat sejauh mana merasuknya Islam ke dalam diri Kaab:

فَمَنْ لِلْقَوَائِي شَانَهَا مَنْ يَحُوكُهَا إِذَا مَا تَوَى كَعَبٌ وَفَوَزَ جِرْوُلٌ  
يَقُولُ فَلَا يَعْيَا بِشَيْءٍ يَقُولُهُ وَمِنْ قَائِلِيهَا مَنْ يُسِيءُ وَيَعْمَلُ  
يُقَوْمُهَا حَتَّى تَقَوْمَ مُتَوْنَهَا فَيَقْصُرُ عَنْهَا كُلُّ مَا يَتَمَثَّلُ  
كَفَيْتُكَ لَا تَلْقَى مِنَ النَّاسِ شَاعِرًا تَنْخَلُ مِنْهَا مِثْلَ مَا أَتَنْخَلُ

Maka siapakah untuk rima-rima  
yang keadaannya orang menirunya  
jika menempatkan Ka'ab dan Jarwal menang  
Ia mengatakan tidak memahami  
sesuatu yang dikatakannya  
dari yang mengatakannya adalah  
orang yang buruk dan berbuat  
Meluruskannya hingga tegak pernikahannya  
lalu mengurangnya segala yang dilakukannya  
Cukuplah untuk anda tidak menghadapi  
orang-orang sebagai penyair  
memilih darinya seperti yang saya pilih

Maka sumber puisi-puisinya mengambil dari Islam sehingga menyerahkan urusannya dan Ka'ab menjadi mendekati salah seorang zahid muslim, yang mereka itu tidak suka seseorang dari mereka berfikir tentang rizki esok hari:

أعلم أني متى ما يأتي قدري فليس يحسبه شح ولا شفق  
بيننا الفتى معجب بالعيش مغتبط إذ الفتى للمنايا مسكم غلق  
والمرء والمال ينهي ثم يذهبه مر الدهور ويفنيه فينسحق  
فلا تخافي علينا الفقر وانتظري فضل الذي بالغنى من عنده نثق  
إن يفن ما عندنا فالله يرزقنا ومن سوانا ولسنا نحن نرتزق

Saya tahu bahwa saya kapan qadarku dia datang  
tidak mengiranya kekikiran dan ketakutan  
Di antara kita pemuda kagum  
dengan kehidupan yang menyelimuti  
jika pemuda tertutup bagi harapan-harapan  
Seseorang dan harta tumbuh kemudian pergi  
melewati masa-masa dan sirna lalu menjauh  
Janganlah kita takut fakir dan tunggulah  
keutaman yang ada pada orang kaya  
dari sisinya kita percaya  
Jika yang ada pada kita lenyap  
maka Allah akan memberi kita rizki  
dan selain kita bukanlah kita yang memberi rizki

#### D. Telaah Unsur-Unsur Qashidah Banat Su'ad Karya Ka'ab bin Zuhair

##### 1. Metode Puisi

Unsur-unsur bentuk atau struktur fisik puisi dapat diuraikan dalam metode puisi, yakni unsur estetik yang membangun struktur luar dari puisi. Unsur-unsur itu dapat ditelaah satu persatu, tetapi unsur-unsur itu merupakan kesatuan yang utuh. Unsur-unsur itu ialah: diksi, pengimajian, kata konkret, bahasa figuratif (majas) versifikasi, dan tata wajah puisi.<sup>58</sup>

##### 1) Diksi

Penyair sangat cermat dalam memilih kata-kata sebab kata-kata yang ditulis harus dipertimbangkan maknanya, komposisi bunyi dalam rima dan irama, kedudukan kata itu di tengah konteks kata lainnya, dan kedudukan kata dalam keseluruhan puisi itu. Oleh sebab itu, di samping

---

<sup>58</sup>Herman J. Waluyo, *Teori dan Apresiasi Puisi*, Jakarta: Erlangga, 1987, p. 71.

memilih kata yang tepat, penyair juga mempertimbangkan urutan katanya dan kekuatan atau daya magis dari kata-kata tersebut. Kata-kata diberi makna baru dan yang tidak bermakna diberi makna menurut kehendak penyair.<sup>59</sup>

Dalam qashidahnya, Ka'ab telah melakukan diksi dengan baik, sebagai misal bagaimana dia mempersatukan tema yang bermacam-macam, tetapi begitu antara tema yang satu dengan yang lainnya terpadu dengan rapi dengan memanfaatkan diksi yang baik maka antara tema cinta dengan pelukisan unta bisa terkait menyatu dengan bait puisinya:

(14) أَمَسَتْ سَعَادُ بِأَرْضٍ لَا يُبْلَغُهَا إِلَّا الْعِتَاقُ النَّجِيبَاتُ الْمَرَاثِيلُ<sup>60</sup>

14) *Su'ad sore hari kemaren sampai  
di tanah yang belum pernah dicapainya  
selain dengan menaiki unta yang cepat larinya*

## 2) Pengimajian

Ada hubungan erat antara diksi, pengimajian, dan kata konkret. Di diksi yang dipilih harus menghasilkan pengimajian dan karena itu kata-kata menjadi lebih konkret seperti kita hayati melalui penglihatan, pendengaran, atau cita rasa. Pengimajian dapat dibatasi dengan pengertian: *kata atau susunan kata-kata yang dapat mengungkapkan pengalaman sensoris, seperti penglihatan, pendengaran, dan perasaan*. Baris atau bait puisi itu seolah mengandung gema suara (imaji auditif), benda yang nampak (imaji visual), atau sesuatu yang dapat kita rasakan, raba, atau sentuh (imaji taktil). Ungkapan perasaan penyair dijelmakan ke dalam gambaran konkret mirip musik atau gambar atau cita rasa tersebut. Jika penyair menginginkan imaji pendengaran (auditif), maka jika kita menghayati puisi itu, seolah-olah mendengarkan sesuatu; jika penyair ingin melukiskan imaji penglihatan (visual), maka puisi itu seolah-olah melukiskan sesuatu yang bergerak-gerak; jika imaji taktil yang ingin digambarkan, maka pembaca seolah-olah merasakan sentuhan perasaan.<sup>61</sup>

Dalam bait berikut Kaab menunjukkan adanya pengimajian sehingga menimbulkan imaji visual:

(24) كَأَنَّمَا فَاتَ عَيْنَيْهَا وَمَذْبَحَهَا مِنْ حَظْمِهَا وَمِنَ اللَّحْيَيْنِ بِرْطِيلُ

(25) تَمَرٌ مِثْلَ عَسِيبِ النَّخْلِ ذَا حُصَلٍ فِي غَارِزٍ لَمْ تَخَوَّنْهُ الْأَحَالِيلُ

<sup>59</sup>Herman J. Waluyo, Ibid, p. 72.

<sup>60</sup> Kaab bin Zuhair, *Diwan Kaab bin Zuhair*, Beirut-Lubnan: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1417 H/ 1997 M, p. 62.

<sup>61</sup>Herman J. Waluyo, Ibid, p. 78-79.

(26) قنواء في حُرَّتِهَا للبصيرِ بها عِتْقُ مُبِينٍ وفي الخَدَّيْنِ تَسْمِيلٌ<sup>٦٢</sup>

- 24) Seakan-akan kedua mata  
dan tempat penyembelihannya luput  
dari hidung dan sekitarnya,  
di tempat tumbuh giginya terdapat besikekang
- 25) Ekornya seperti pelepah kurma berumbai  
dalam susunya tidak dikurangi oleh keluar airnya
- 26) Saluran hidungnya dalam kedua telinganya  
untuk dilihat dengannya  
jelas mulia dan dalam kedua pipinya halus

### 3) Kata Kongkret

Untuk membangkitkan imaji (daya bayang) pembaca, maka kata-kata harus diperkongkret. Maksudnya ialah bahwa kata-kata itu dapan menyaran kepada arti yang menyeluruh. Seperti halnya pengimajian, kata yang diperkongkret ini juga erat hubungannya dengan penggunaan kiasan dan lambang. Jika penyair mahir memperkongkret kata-kata, maka pembaca seolah-oleh melihat, mendengar, atau merasa apa yang dikuliskan oleh penyair. Dengan demikian pembaca terlibat penuh secara batin ke dalam puisinya.<sup>63</sup>

Untuk memperkongkret penjelasannya tentang unta betina, Kaab menggunakan kata "قَدَّامُهَا مَيْلٌ", "فَعَمُّ مُقَيْدُهَا", "ضَخْمٌ مُقَلَّدُهَا", dan "وَجَلْدُهَا مِنْ أَطْوَمٍ". Kaab berkata:

(18) ضَخْمٌ مُقَلَّدُهَا فَعَمُّ مُقَيْدُهَا فِي خَلْقِهَا عَنِ بَنَاتِ الْفَحْلِ تَفْضِيلُ

(19) غَلْبَاءٌ وَجَنَاءٌ غُلُكُومٌ مُدَكَّرَةٌ فِي دَقِّهَا سَعَةٌ قَدَّامُهَا مَيْلٌ

(20) وَجَلْدُهَا مِنْ أَطْوَمٍ مَا يُؤَيِّسُهُ طَلْحٌ بِضَاحِيَةِ الْمُتَنِّينِ مَهْرُولٌ<sup>٦٤</sup>

- 18) Leher tempat kalung dan tempat gelanginya isi  
dalam penciptaannya tentang  
anak unta betina yang utama
- 19) Kuduknya tebal, dahinya besar  
sangat kuat bagaikan jantan  
pinggangnya lebar langkahnya panjang
- 20) Kulitnya dari kura-kura laut tidak terpengaruh  
oleh serangga, oleh karena itu dia berkulit tebal

<sup>62</sup> Kaab bin Zuhair, Ibid, p. 63-64.

<sup>63</sup> Herman J. Waluyo, Ibid, p. 81.

<sup>64</sup> Kaab bin Zuhair, Ibid, p. 63.

#### 4) Bahasa Figuratif (Majas)

Penyair menggunakan bahasa yang bersusun-susun atau berpigura sehingga disebut bahasa figuratif. Bahasa figuratif menyebabkan puisi menjadi prismatis artinya memancarkan banyak makna atau kaya akan makna. Bahasa figuratif ialah bahasa yang digunakan penyair mengatakan sesuatu dengan cara yang tidak biasa, yakni secara tidak langsung mengungkapkan makna. Kata atau bahasanya bermakna kias atau makna lambang.<sup>65</sup>

Majas (bahasa figuratif) adalah bahasa yang digunakan penyair untuk mengatakan sesuatu dengan cara yang tidak biasa, yakni secara tidak langsung mengungkapkan makna. Kata atau bahasanya bermakna kias atau makna lambang.<sup>66</sup>

Kaab bin Zuhair menggunakan majas dalam qashidah burdahny di antaranya dalam bait-bait:

(9) فما تدومُ على حالٍ تكونُ بها، كما تَلَوْنُ في أثوابِها الغُولُ<sup>67</sup>

9) Maka tidaklah dia tetap  
pada suatu hal yang ada dengannya  
sebagaimana hantu  
berwarna-warni dalam pakaiannya

Dalam bait ke-9, disebutkan bahwa dia tidak tetap dalam satu keadaan bagaikan hantu yang biasa menyesatkan orang dengan warna warni bentuk pakaiannya. Di sini Kaab menyerupakan dengan hantu yang menjelma dalam bentuk yang diinginkannya.

(25) تُمِرُّ مِثْلَ عَسِيبِ النَخْلِ ذَا حُصَلٍ فِي غَارِزٍ لَمْ تَخَوَّنَهُ الْأَحَالِيلُ<sup>68</sup>

25) Ekornya seperti pelepah kurma berumbai  
dalam susunya tidak dikurangi oleh keluar airnya

Dalam bait ke-25, ia menyerupakan ekor unta betinanya dengan pelepah kurma yang berdaun lebat. Kebiasaan orang Arab menyerupakan ekor binatang dengan apa yang ada di sekitar mereka.

(52) إِنْ الرَّسُولَ لَسَيْفٌ يُسْتَضَاءُ بِهِ مُهَيَّئٌ مِنْ سَيْوِفِ اللَّهِ مَسْلُوقٍ<sup>69</sup>

52) Sesungguhnya Rasul itu adalah cahaya  
menunjuki ke cahaya yang haqq  
bagai pedang India dari pedang Allah yang terhunus

<sup>65</sup>Herman J. Waluyo, Ibid, p. 83.

<sup>66</sup>Herman J. Waluyo, Ibid.

<sup>67</sup>Kaab bin Zuhair, Ibid, p.61.

<sup>68</sup>Kaab bin Zuhair, Ibid, p. 63.

<sup>69</sup>Kaab bin Zuhair, Ibid, p. 67.

Dalam bait ke-52 Kaab menyerupakan Rasul dengan pedang India yang terbaik

### 5) Versifikasi (rima, ritma dan metrum)

Bunyi dalam puisi menghasilkan rima dan ritma. Rima adalah pengulangan bunyi dalam puisi. Digunakan kata rima untuk mengganti istilah persajakan pada sistem lama karena diharapkan penempatan bunyi dan pengulangannya tidak hanya pada akhir setiap baris, namun juga untuk keseluruhan baris dan bait. Dalam ritma pemotongan-pemotongan baris menjadi frasa yang berulang-ulang, merupakan unsur yang memperindah puisi itu.<sup>70</sup>

Puisi Arab Klasik tidak memiliki judul. Oleh karena itu, rimanyalah yang dijadikan pengenal sebagai ganti judul, sehingga puisi yang rimanya huruf Lam ini disebut dengan "qashidah lamiyah". Rima sebuah puisi bagaimanapun panjangnya, dalam puisi Arab klasik haruslah sama.

Rima (*al-qaafiyah*) qashidah "al-Burdah" Kaab bin Zuhair adalah huruf Lam, maka huruf tersebut ada pada setiap akhir bait. Silakan perhatikan tiga bait pertama berikut:

- ١ - بانَت سَعَادُ فِقْلِي اليَوْمَ مَتَّبُولُ      مُتَيِّمٌ إِثْرَهَا لِمَ يُفَدَ مَكْبُولُ  
٢ - وَمَا سَعَادُ غَدَاةَ الْبَيْنِ إِذْ رَحَلُوا      أَلَا أَعْنُ غَضِيضُ الطَّرْفِ مَكْحُولُ  
٣ - هَيْفَاءُ مُقْبِلَةً عَجْزَاءُ مُدْبِرَةً      لَا يُشْتَكَى قِصْرُ مَهْمَا وَلَا طُولُ<sup>٧١</sup>

Pada bait pertama rimanya (qafiyah-nya) ada pada kata مَكْبُولُ, pada bait kedua ada pada kata مَكْحُولُ dan pada bait ketiga ada pada kata لَا طُولُ. Semuanya berakhir dengan huruf Lam. Demikianlah puisi secara keseluruhan semuanya berakhir dengan huruf Lam.

Ritma dan metrum dalam puisi Arab merupakan hal yang seharusnya ada dalam puisi yang menentukan bahar apa yang digunakan. Qshidah "Burdah" Kaab menggunakan bahar Basith dengan metrum:

مُسْتَفْعِلُنْ فَاعِلُنْ مُسْتَفْعِلُنْ فَعِلُنْ      مُسْتَفْعِلُنْ فَاعِلُنْ مُسْتَفْعِلُنْ فَعِلُنْ

### 6) Tata Wajah (Tipografi)

Tipografi merupakan pembeda yang penting antara puisi dengan prosa dan drama. Larik-larik puisi tidak membangun

<sup>70</sup>Herman J. Waluyo, Ibid, Ibid, p. 90.

<sup>71</sup>Kaab bin Zuhair, Ibid, p. 60-61.

periodisitet yang disebut paragraf, namun membentuk bait. Baris puisi tidak bermula dari tepi kiri dan berakhir pada tepi kanan baris. Tapi kiri atau tepi kanan dari halaman yang memuat puisi belum tentu terpenuhi tulisan, hal mana tidak berlaku bagi tulisan yang berbentuk prosa. Ciri demikian menunjukkan eksistensi sebuah puisi.<sup>72</sup>

Tipografi puisi Arab Klasik dengan tata wajah bait-bait yang masing-masing bait terdiri dari satu baris dibagi dua, shodr awwal dan shodr tsani. Timbangan metrum perpuisian Arab ada lima belas timbangan sebagaimana diformulasikan oleh Al-Farohidi yang kemudian disebut dengan bahr.

Timbangan metrum (*wazn*) atau (*bahr*) qashidah "al-Burdah" Kaab bin Zuhair adalah bahr basith (*al-bahr al-basiith*) dengan metrum kata:

مُسْتَفْعِلُنْ فَاعِلُنْ مُسْتَفْعِلُنْ فَعِلُنْ

dengan berbagai kebolehan dalam proses penciptaan puisi. Sebagai contoh perhatikan *taqthi' asy-syi'r* dalam tabel berikut:

- ١ - بانث سعاد فقلبي اليوم متبول متيم إثرها لم يفد مكبول
- ٢ - وما سعاد غداة البين إذ رحلوا إلا عن غضب الطريف مكحول
- ٣ - هيفاء مقبله عجزاء مدبرة لا يشتكى قصر منها ولا طول<sup>٧٣</sup>

مُسْتَفْعِلُنْ	فَاعِلُنْ	مُسْتَفْعِلُنْ	فَعِلُنْ	مُسْتَفْعِلُنْ	فَاعِلُنْ	مُسْتَفْعِلُنْ	فَعِلُنْ
بانث سعا	دُ فقل	بليوم مت	بول	متييمن	إثرها	لم يفد	بُول
/ه//ه//ه/	///ه	/ه//ه//ه/	/ه/	/ه//ه//ه/	/ه//ه/	/ه//ه//ه/	/ه/
وما سعا	دُ غدا	تلبين إذ	رحلوا	إلا عن	نغضي	ضطرب	حول
/ه//ه//ه/	///ه	/ه//ه//ه/	///ه	/ه//ه//ه/	///ه	/ه//ه//ه/	/ه/
هيفاء مق	بلن	عجزاء مد	برتن	لا يشتكى	قصرن	منها ولا	طول
/ه//ه//ه/	///ه	/ه//ه//ه/	///ه	/ه//ه//ه/	///ه	/ه//ه//ه/	/ه/

Demikianlah qashidah "Baanat Su'ad" yang terkenal dengan qashidah "al-Burdah" Kaab bin Zuhair menggunakan bahr basith (*al-bahr al-basiith*) dengan ajeg sepanjang mu'allaqahnya.

<sup>72</sup>Herman J. Waluyo, Ibid, Ibid, p. 97.

<sup>73</sup>Kaab bin Zuhair, Ibid, p. 60-61.



## 2. Struktur Batin Puisi

Struktur fisik puisi adalah medium untuk mengungkapkan makna yang hendak disampaikan penyair. I.A.Richards menyebut makna atau struktur batin itu dengan istilah hakikat puisi (1976 :180-181). Ada empat unsur hakikat puisi, yakni : tema (sense), perasaan penyair (feeling), nada atau sikap penyair terhadap pembaca (tone), dan amanat (intention). Keempat unsur itu menyatu dalam ujud penyampaian bahasa penyair.<sup>74</sup>

### 1) Tema

Tema merupakan gagasan pokok atau subject-matter yang dikemukakan oleh penyair. Pokok pikiran atau pokok persoalan itu begitu kuat mendesak dalam jiwa penyair, sehingga menjadi landasan utama pengucapannya. Jika desakan yang kuat itu berupa hubungan antara penyair dengan Tuhan, maka puisinya bertema ketuhanan. Jika desakan yang kuat berupa rasa belas kasih atau kemanusiaan, maka puisi bertema kemanusiaan. Jika yang kuat adalah dorongan untuk memprotes ketidakadilan, maka tema puisinya adalah protes atau kritik sosial. Perasaan cinta atau patah hati yang kuat juga dapat melahirkan tema cinta atau tema kedukaan hati karena cinta.<sup>75</sup>

Dalam puisi Arab Klasik terkandung bermacam-macam tema yang berdiri sendiri dan ditata oleh penyairnya secara spontan. Tema-tema puisi Arab Klasik inklusif dalam tujuan-tujuan puisi. Tema-tema qashidah "al-Burdah" Kaab bin Zuhair adalah:

- (1) **Kenangan pada kekasih (at-tasbib) yang pergi.** Dalam empat belas bait, yaitu mulai dari bait pertama sampai dengan bait ke-14. Pada bait awal dari qashidahnya dia mengungkapkan hal itu dengan menyatakan bahwa Suad kekasihnya telah meninggalkannya, sehingga ia menjadi sedih.
- (2) **Deskripsi (al-washf) tentang unta.** Unta betina yang kuat seperti jantan, tidak pernah merasa lelah, tubuhnya besar, langkahnya jauh. Dengan dua puluh dua bait, yaitu dari bait ke-15 sampai dengan bait ke-36.
- (3) **Permintaan maaf kepada Rasul Allah,** diungkapkannya mulai dari bait ke-37 sampai dengan bait ke-44. Dinyatakan bahwa berita ancaman dari Rasul kepada Kaab telah sampai kepadanya dan maaf dari Rasul Allah itu sangat ia harapkan.
- (4) **Madah kepada Rasul Allah** diungkapkannya mulai bait ke-45 sampai dengan bait ke-52. Diungkapkannya keberanian

---

<sup>74</sup> Herman J. Waluyo, Ibid, p. 106.

<sup>75</sup> Herman J. Waluyo, Ibid, p. 106-107.

Rasul dan diumpamakannya beliau dengan singa yang tidak pernah dikalahkan. Juga diumpamakannya beliau dengan pedang India yang paling bagus, sebagai pedang Allah terhunus.

- (5) **Madah terhadap para sahabat Rasul**, disampaikan mulai bait ke-53 sampai bait ke-59, bait terakhir. Diungkapkannya kaum muhajirin dan keberaian mereka.

Tema-tema tersebut ditata oleh Kaab dengan begitu baik sehingga peralihan-peralihah dari satu tema ke tema lainnya dengan apik. Bisa kita lihat ketika Kaab beralih dari tema cinta kepada pelukisan unta, dia mengatakan:

(14) *أَمَسْتَ سَعَادًا بِأَرْضٍ لَا يُبْلَغُهَا إِلَّا الْعِتَاقُ النَّجِيبَاتُ الْمَرَّاسِيلُ*<sup>76</sup>

- 14) *Su'ad sore hari kemaren sampai  
di tanah yang belum pernah dicapainya  
selain dengan menaiki unta yang cepat larinya*

Ketika dia beralih dari melukiskan unta kepada tema permohonan maaf kepada Rasul, dia mengatakan:

(36) *تَسَعَى الْوُشَاهُ جَنَابِيهَا وَقَوْلُهُمْ إِنَّكَ يَا بَنَ أَبِي سُلَيْمٍ لَمَقْتُولُ*<sup>77</sup>

- 36) *Pengadu-domba berusaha kasak-kusuk  
ke kiri-kanan dan mereka berkata  
sesungguhnya kamu wahai ibn Abi Sulma  
benar-benar akan dibunuh*

## 2) Perasaan

Dalam menciptakan puisi, suasana perasaan penyair ikut diekspresikan dan harus dapat dihayati oleh pembaca. Untuk mengungkapkan tema yang sama, penyair yang satu dengan perasaan yang berbeda dari penyair lainnya, sehingga hasil puisi yang diciptakan berbeda pula.<sup>78</sup>

Dalam qashidah "Burdah"-nya Kaab mengekspresikan perasaannya dengan ungkapan sebagai berikut:

- (1) Sedih, terkait dengan pergi dan berpisah Su'ad. Dalam bait pertamanya Kaab berkata:

(1) *بانت سعاد فقلبي اليوم مَثْبُولٌ مَتَّيْمٌ إِثْرَهَا لَمْ يُفَدَ مَكْبُولُ*<sup>79</sup>

- 4) *Su'ad berpisah jauh sekali,*

<sup>76</sup> Kaab bin Zuhair, Ibid, p. 62.

<sup>77</sup> Kaab bin Zuhair, Ibid, p. 65.

<sup>78</sup> Herman J. Waluyo, Ibid, p. 121.

<sup>79</sup> Kaab bin Zuhair, Ibid, p. 60.

*maka hatiku hari ini sedih,  
sakit karena cinta  
lemah lunglai tak mampu melepas  
dari ketertawanan dan dari belenggu*

- (2) Kesal dengan melarikan kesedihan kepada mendeskripsikan tentang unta betinanya. Dalam salah satu bait puisinya Kaab berkata:

(15) وَلَنْ يُبَلِّغَهَا إِلَّا عُدَا فِرَّةً فِيمَا عَلَى الْأَيْنِ إِزْقَالٌ وَتَبْغِيلٌ<sup>80</sup>

15) Yang tidak akan pernah dicapai  
kecuali oleh unta yang kuat  
yang mampu menahan lelah dan berlari cepat

- (3) Harap-harap cemas dalam mengemukakan permohonan maaf kepada Rasulullah. Kaab berkata:

(40) أَنْبِئْتُ أَنْ رَسُولَ اللَّهِ أَوْ عَدَنِي وَالْعَفْوُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ مَأْمُولٌ<sup>81</sup>

40) Saya diberitahu bahwa Rasul Allah mengancamku  
sedangkan maaf dari Rasul Allah itu sangat diharap

- (4) Kagum dengan memuji Rasul Allah dan para sahabatnya. Kaab berkata:

(52) إِنْ الرَّسُولَ لَسَيْفٌ يُسْتَضَاءُ بِهِ مُهْتَدٌّ مِنْ سَيُوفِ اللَّهِ مَسْلُوكٌ<sup>82</sup>

52) Sesungguhnya Rasul itu adalah cahaya  
menunjuki ke cahaya yang haqq  
bagai pedang India dari pedang Allah yang terhunus

(53) فِي عُصْبَةِ مَنْ قُرَيْشٍ قَالَ قَاتِلِهِمْ بَيْطِنِ مَكَّةَ لَمَّا أَسْلَمُوا زُؤُلًا<sup>83</sup>

53) Pada jamaah Quraisy yang di antara mereka berkata  
di Makkah ketika mereka masuk Islam,  
mereka beralih dan berpindah

### 3) Nada dan suasana

Dalam menulis puisi, penyair mempunyai sikap tertentu terhadap pembaca, apakah ia ingin bersikap menggurui, menasehati, mengejek, menyindir, atau bersikap lugas hanya menceritakan sesuatu kepada pembaca. Sikap penyair kepada pembaca ini disebut nada puisi.

<sup>84</sup>

Nada dan suasana qashidah « *Burdah* » bisa dikatakan lugas bercerita tentang ditinggal kekasih, melukiskan unta betina, lalu memohon maaf kepada Rasul Allah, memuji Rasul dan sahabatnya.

<sup>80</sup> Kaab bin Zuhair, *Ibid*, p. 62.

<sup>81</sup> Kaab bin Zuhair, *Ibid*, p. 65.

<sup>82</sup> Kaab bin Zuhair, *Ibid*, p. 67.

<sup>83</sup> Kaab bin Zuhair, *Ibid*.

<sup>84</sup> Herman J. Waluyo, *Ibid*, p. 125.

#### 4) Amanat (Pesan)

Amanat yang hendak disampaikan oleh penyair dapat ditelaah setelah kita memahami tema, rasa dan nada puisi itu. Tujuan/amanat merupakan hal yang mendorong penyair untuk menciptakan puisinya. Amanat tersirat di balik kata-kata yang disusun, dan juga berada di balik tema yang diungkapkan. Amanat yang hendak disampaikan oleh penyair mungkin secara sadar berada dalam pikiran penyair, namun lebih banyak penyair tidak sadar akan amanat yang diberikan.<sup>85</sup>

Amanat yang ingin disampaikan Ka'ab bin Zuhair dengan qashidah « Burdah »-nya adalah :

- 1) Terkait dengan bait-bait tentang cinta pesan yang disampaikannya bahwa cinta melahirkan kenangan indah. Ketika yang dicinta berpisah dan pergi jauh, meninggalkan rasa duka yang tidak terduga.
- 2) Terkait dengan deskripsi unta betina, Kaab ingin menyampaikan pesan tentang betapa pentingnya unta sebagai binatang tunggangan yang mengantarkan kita ke tempat-tempat yang jauh.
- 3) Terkait permohonan maaf kepada Rasul, bahwa siapa pun yang diancam oleh Rasul Allah maka dia tidak ada lagi tempat melarikan diri di bumi ini, selain datang mohon perlindungan kepadanya. Betullah pesan Bujair yang meminta agar Kaab mendatangi Nabi saw menyatakan Islam dan bertaubat di depannya.
- 4) Terkait dengan madah, pujian Kaab terhadap Rasul saw dan para sahabatnya, menunjukkan bahwa perbuatan baik yang dilakukan Rasul dan para sahabatnya layak dihargai, layak untuk dipuji.

### 3. Sebagai Tetenger

Qashidah *Burdah* Ka'ab bin Zuhair termasuk puisi madah (pujian)pertama buat Rasul saw. Qashidah ini dicipta sebagai peralihan masa yang dialami Zuhair dari masa Jahiliyah ke masa Islam. Sebab setelah menciptakan qashidah ini, Ka'ab sudah masuk Islam, puisi-puisi yang diciptakan setelah puisi ini merujuk kepada Islam, kepada Al-Qur'an dan As-Sunnah.

Keunikan qashidah „*Burdah*“ Ka'ab terletak pada bahasa dan style yang begitu apik yang ditatanya dengan wajar tidak dibuat-buat. Kemudian diungkapkannya qashidah itu di depan Rasul Allah, sehingga didengarkan langsung oleh Rasulullah saw. dan para sahabat

---

<sup>85</sup> Herman J. Waluyo, *Ibid*, p. 130.

yang saat itu hadir di masjid bersamanya. Rasul pun senang mendengarnya, sehingga beliau saw. Menanggalkan burdahnyanya dan memberikannya pada Kaab.

Keaktualan qashidah *al-Burdah* terletak pada inti amanatnya yang terus berlaku sepanjang masa, seperti: Ketika yang dicinta berpisah dan pergi jauh, meninggalkan rasa duka yang tidak terkira.

Unta sebagai binatang tunggangan yang mengantarkan kita ke tempat-tempat yang jauh yang kita inginkan. Mungkin untuk sekarang di tingkat umum sudah berubah dengan kendaraan, tetapi untuk di wilayah Arab Badwi unta masih tetap sebagai tunggangan paporit.

Siapa pun yang diancam oleh Rasul Allah maka dia tidak ada lagi tempat melarikan diri di bumi ini, selain datang mohon perlindungan kepadanya. Ini memang berlaku pada masa Rasul masih hidup dan yang terkenanya adalah Kaab. Untuk saat sekarang bisa saja orang-orang yang melanggar aturan Islam padahal dia mengaku Islam, hendaknya kembali kepada Al-Qur’an dan As-Sunnah, kalau ingin selamat dunia akhirat.

Bahwa perbuatan baik yang dilakukan Rasul dan para sahabatnya layak dihargai, layak untuk dipuji. Membaca shalawat kepada Nabi, keluarga dan shabatnya adalah perwujudan dari pujian dari ummatnya sampai kapan pun.

## E. Simpulan

Pesan-pesan *Qashidah Banat Su’ad* Karya Ka’ab Bin Zuhair: Pujian yang Diungkapkan di Depan Nabi saw. dapat disimpulkan sebagai berikut:

1. Qashidah “*Banat Su’ad*” adalah qashidah ciptaan Ka’ab bin Zuhair yang diungkapkan di depan Nabi saw.
2. Qashidah “*Banat Su’ad*” berbicara tentang cinta, deskripsi unta betina, permohonan maaf kepada Rasul saw, madah (pujian) terhadap Rasul saw, dan madah terhadap sahabat Rasul saw.
3. Qashidah “*Banat Su’ad*” adalah qashidah pertama yang diungkapkan Ka’ab di hadapan Nabi saw setelah ia masuk Islam. Qashidah tersebut merupakan awal Ka’ab memasuki masa Islam dan meninggalkan masa Jahiliyah.
4. Dengan qashidahnya itu Ka’ab berpesan bahwa:
  - a. Cinta melahirkan kenangan indah. Ketika yang dicinta berpisah dan pergi jauh, meninggalkan rasa duka yang tidak terkira.
  - b. Betapa pentingnya unta sebagai binatang tunggangan yang mengantarkan kita ke tempat-tempat yang jauh.

- c. Siapa pun yang diancam oleh Rasul Allah maka bagi dia tidak ada lagi tempat melarikan diri di bumi ini, selain datang mohon perlindungan kepadanya.
  - d. Perbuatan baik yang dilakukan Rasul dan para sahabatnya layak dihargai, dan layak untuk dipuji.
5. Keaktualan qashidah « *al-Burdah* » terletak pada inti pesannya sebagaimana disampaikan Ka'ab.

## DAFTAR PUSTAKA

- , 1991, *Teori dan Apresiasi Puisi*. Jakarta: Yayasan Arus.
- al-Hasyimi, Ahmad Sayyid, 1385 H- 1965 M, *Jawahir al-Adab fi Adabiyat wa Insyah' Lughah al-'Arab*, Mishr: al-Maktabah at-Tijariyah al-Kubra.
- al-Iskandari, Ahmad dkk, 1934, *Al-Wasith fi al-Adab al-Arabi wa Tarikhilhi*, Mishr: Dar al-Ma'arif.
- al-Juhani, Mani' bin Hammad, Dr., tth., *al-Mausu'ah al-Muyassarah fi al-Adyan wa al-Madzahib wa al-Ahzab al-Ma'ashirah*, tk: Dar an-Nadwah al-'Alamiyah li ath-Thiba'ah wa an-Nasyr wa at-Tauzi'.
- az-Zayyat, Ahmad Hasan, tth, *Tarikh Adab al-Arabi*, Kairo: Dar Nahdlah Mishr li ath-Thab'ati wa an-Naayr.
- Depdiknas.(2001). *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka.
- \_\_\_\_\_, (2000). *Tata Bahasa Baku Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Dick Hartoko & B.Rahmanto, 1986, *Pemandu di Dunia Sastra*, Yogyakarta : Kanisius.
- Dlaif, Syauqi, Dr., 1962, *Fi an-Naqd al-Adabi*, Mesir: Dar al-Ma'arif, cetakan ke-3
- Ka'ab bin Zuhair, *Diwan Ka'ab Bin Zuhair*, al-Ustadz Ali Fa'ur (ed.) (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1417 H / 1997 M),
- Luxemburg, et.al., 1982. *Pengantar Ilmu Sastra*. Terjemahan Dick Hartoko. Jakarta: Gramedia.
- Pradopo, Rahmat Joko. 2005, *Pengkajian Puisi*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, cetakan kesembilan,

- Pradotokusumo, Partini Sardjono, Prof. Dr., 205, *Pengkajian Sastra*, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama
- Semi, Atar M., 1988, *Anatomi Sastra*, Padang: Angkasa Raya, cet. Ke-10.
- Sumardjo, Jakob & Saini K.M., 1986, *Apresiasi Kesusastraan*, Jakarta : PT Gramedia
- Sumardjo, Jakob dan Saini, K.M., 1991, *Apresiasi Kesusatraan*. Jakarta: Gramedia.
- Wahbah, Majdi dan Kamil Muhandis, 1984, *Mu’jam al-Mushthalahat al-‘Arabiyah fi al-Lughah wa al-Adab*, Beirut: Maktabah Lubnan.
- Waluyo, Herman J. Dr., M.Pd., 1987, *Teori dan Apresiasi Puisi*, Jakarta: Penerbit Erlangga,
- Waluyo, Herman, 1986, *Pengkajian Prosa Fiksi*. Surakarta: UNS.
- Wellek, Rene dan Austrin Warren, 1990, *Teori Kesusastraan*. Melani Budianta (Terj.) Jakarta: Gramedia.

# DIALEKTIKA PUISI ARAB JAHILI DALAM AL-QUR'AN

Dr. H. Akhmad Patah, M.Ag.

Fakultas Adab dan Ilmu Budaya UIN Sunan Kalijaga  
Jl. Marsda Adisutjipto Yogyakarta 55281

## A. PENDAHULUAN

Berbicara tentang al-Qur'an, yang pertama kali muncul dalam benak adalah apa itu al-Qur'an. Elemen dasar dari definisi al-Qur'an adalah bahwa ia merupakan "kalam" Allah.<sup>1</sup> Sebagai *kalam*, al-Qur'an merupakan perwujudan riil dari apa yang disebut sebagai bahasa, dan bahasa sendiri merupakan sistem penanda dalam sistem budaya. Dengan sendirinya, setiap teks (dalam hal ini al-Qurr'an) juga mengacu pada kebudayaan dengan segala yang melingkupinya. Ini merupakan satu sisi dari banyak sisi terkait dengan al-Qur'an sebagai *kalam*. Sisi lain, teks juga mampu mengolah kaidah-kaidah pembentukan makna untuk memberikan efek pemaknaan yang baru yang berarti juga menghasilkan efek perubahan pada kebudayaan.<sup>2</sup> Dari sini dalam teks apapun, utamanya teks-teks yang agung seperti al-Qur'an, ada fitur-fitur atau ciri-ciri yang dapat dikatakan sebagai kemiripan dan perbedaan antara teks-teks yang sudah ada, yaitu teks-teks yang keberadaannya mendahului al-Qur'an, seperti teks-teks puisi Jahili. Al-Qur'an dalam hubungannya dengan teks-teks tersebut bukan merupakan teks yang berbeda sama sekali dengannya, juga bukan merupakan teks yang benar-benar sama dengannya.

---

<sup>1</sup> Manna' al-Qattan, *Mabahis fi 'Ulum al-Qur'an*, Beirut: Mansyurat al-'Ashr al-Hadis, 1973, hlm. 21.

<sup>2</sup> Nasr Hamid Abu Zaid, *al-Ta'fikir fi Zaman al-Takfir*, Kairo: Sinâ li al-Nasyr, 1995, hlm. 226.



## B. RITME PADA PUISI ARAB JAHILI

Para kritikus sastra Arab agaknya setuju bahwa irama pada masa pra-Islam diawali dengan *saj'* (*saja'*, prosa-berima atau rima tanpa matra). *Saja'* merupakan bentuk pertama oralitas puitis, yaitu ujaran puitis yang mengikuti sebuah pola tunggal. Disusul kemudian oleh *rajaz*, suatu jenis matra yang tersusun dari *syatr* (separuh kolom dari satu bait puisi Arab). *Qashidah* (ode, sajak) adalah puncak dari perkembangan bentuk-bentuk ritmis ini. Ia tersusun dari dua *syatr* dengan irama seimbang yang menempati posisi asonansi yang selaras dari *saja'* dan *rajaz*.

Akar kata *saja'* memiliki rujukan kepada nyanyian. Kata ini digunakan untuk menunjuk panggilan musikal burung merpati dan tangisan-monoton unta perempuan yang sedih. Keduanya memiliki kesamaan bunyi yang terus-menerus dan monoton. Karena itu, *saja'* berarti 'berjalan dengan cara yang seragam dan berimbang'. *Saja'* kemudian digunakan sebagai istilah teknis untuk menjelaskan satu bentuk ungkapan ritmis yang memiliki rima akhir, seperti puisi, tetapi tanpa matra. Kualitas keseimbangan, keteraturan, serta kesamaan dalam sebuah ungkapan, dibuat sedemikian rupa sehingga setiap kata dalam kalimat menyerupai yang lain.

Adapun *qashidah* tersusun dari sejumlah bait yang terbagi ke dalam dua bagian yang setara atau dua *syatr*. Konon akar kata *qashada* itu berarti terbelah menjadi dua dan karena itu istilah *qashidah* menyaran kepada bentuk aktual puisi yang berada dalam dua kolom. Namun demikian, Ibnu Khaldun percaya bahwa istilah tersebut diambil dari cara penyair memulai pokok pembahasan yang baru, perpindahan dari satu bentuk puisi ke bentuk yang lain, dan dari satu topik (*maqshud*) ke topik yang lain, mengatur topik yang pertama dan berbagai gagasan yang terkait dengannya sehingga selaras dengan yang berikutnya. Dalam penjelasan lain, al-Jahiz menulis bahwa *qashidah* disebut demikian karena pengarang

menciptakannya dalam pikiran dan memiliki tujuan tertentu (*qashada lahu qashdan*) 'dan berusaha untuk memperbaikinya'.

Rima (*qafiyah*) di dalam *qashidah* terkait pertama-tama dan terutama dengan performasi musikalnya. Salah satu syarat penggunaan rima adalah bahwa ia tidak digunakan untuk dirinya sendiri, melainkan sebagai bagian integral dari tekstur bait-baitnya, selaras dengan matra dan perasaan serta sama sekali bukan tambahan dari luar atau hiasan yang tak-perlu. Aturan-aturan mengenai "akhir bait", yaitu rima yang senantiasa harus diulang di ujung setiap baris sajak, berlaku baik bagi vokal maupun konsonannya. Sebagai contoh, vokal *i* (*kasrah*) dan *u* (*dhammah*) tidak boleh digunakan secara bergantian; kata berima sama tidak boleh diulang-ulang sepanjang sajak, dan setiap bait haruslah independen dari bait yang mengikutinya. Seluruh persyaratan ini mendukung gagasan bahwa rima pada dasarnya dihadirkan untuk kepentingan kualitas musikal, yaitu penyusunan vokal secara ritmis, dan bukan semata pengelompokan antara vokal dan konsonan. Oleh karena itu, konsonan-konsonan yang diulang itu hendaknya saling menyerupai satu sama lain. Perhatian khusus perlu diberikan kepada vokal akhir karena di sanalah bergantung kualitas musiknya. Rima memberikan keselarasan dan simetri kepada bait dan pada gilirannya kepada keseluruhan puisi untuk memastikan bahwa ia memiliki kepaduan spiritual, musikal, dan temporal.

Bangsa Arab mengodifikasi oralitas puitis, memberikan konvensi-konvensi dan formulasi sistematis praktik-praktiknya, pada tahun-tahun pertama terjadinya interaksi antara Islam-Arab dan kebudayaan-kebudayaan lain, terutama Yunani, Persia, dan India. Tujuannya adalah untuk menegaskan, memelihara, dan mempraktikkan kekhususan retorik dan musikal dalam kepengarangan puisi berbahasa Arab, sehingga meneguhkan identitas individual

dan penyair Arab secara keseluruhan. Upaya yang bersemangat untuk menciptakan keberbedaan dan kekhususan ini menjadi akar kegiatan intelektual Arab sepanjang masa interaksi sosial dan kultural antara orang Arab dengan orang lain tersebut, khususnya di Baṣra (Irak), kota budaya, “mediator menuju bumi dan jantung dunia”, sebagaimana digambarkan oleh seorang sejarawan Arab. Sejumlah penyimpangan dan kesalahan pengucapan mulai meluas dalam penggunaan bahasa.

Dalam suasana demikian, aturan-aturan bahasa diletakkan karena kekhawatiran akan merembetnya penyimpangan dan kesalahan berbahasa itu terhadap al-Qur’an dan hadis. *Bahr* (matra puisi) dirumuskan demi memelihara irama-iramanya dan untuk membedakannya dari matra dan irama puisi Yunani, Siria, Persia dan India, demikian pula dengan aturan-aturan komposisi, apresiasi, dan transmisi puisi.

Adalah al-Khalil ibn Ahmad, berkat bakat dan kepekaannya terhadap musik, yang menemukan dan mengklasifikasi matra puisi Arab. Dalam *Kitab al-Musiqa al-Kabir* (Buku Besar Musik) karya al-Farabi (872-950), kita memperoleh konfirmasi mengenai kecerdasan dan kreatifitas al-Khalil; al-Farabi mendiskusikan hubungan antara puisi dan musik, sebagaimana dirasakan al-Khalil, dalam sebuah pendekatan teoretis yang seksama yang membantu kita memahami dengan lebih baik karya al-Khalil dan peranannya sebagai perintis.<sup>3</sup>

Al-Farabi menganggap puisi dan musik sebagai berasal dari genre yang sama: keduanya diatur oleh komposisi, matra, dan hubungan antara gerakan-gerakan dan jeda-jeda (*harakat* dan *sukun*). Namundemikian, sebuah perbedaan esensial memisahkan keduanya: puisi adalah penyusunan kata-kata berdasarkan makna, yang ditata dalam struktur yang ritmis, dan mempertimbangkan

---

<sup>3</sup> Adonis, *asy-Syi’riyyah al-‘Arabiyyah*, Beirut: Dar al-Adab, 1989, hlm. 23-24.

aturan-aturan tata bahasa, sementara musik mencoba mengadaptasi ujaran ritmis ke dalam ukuran-ukurannya sendiri, dan mentransmisikannya sebagai bunyi-bunyi dalam hubungan-hubungan yang harmonis, baik secara kuantitatif maupun kualitatif, berdasarkan metode komposisinya sendiri.

Al-Farabi melanjutkan pembahasannya dengan menyatakan bahwa karena secara umum kepengarangan puisi dan prosa berima atau metris telah ada sebelum kemunculan musik, dan puisi dinyanyikan sebelum matra-matra itu didefinisikan secara formal, dan instrumen musik ditemukan setelah adanya nyanyian, maka hubungan antara musik dan puisi tidaklah sesederhana hubungan musik terhadap kata-kata, tetapi sesuatu yang sangat spesifik. Ketika sebuah ujaran digunakan untuk berkomunikasi tingkat dasar, diasumsikan bahwa kata itu tidak perlu melakukan sesuatu selain membuat pendengarnya memahami apa yang dimaksud. Dalam situasi demikian, kata-kata yang diucapkan adalah kata-kata sehari-hari. Akan tetapi, ketika kata-kata itu diucapkan dalam hubungan-hubungan yang berbeda satu sama lain melalui pemanjangan vokal dan peragaman intonasi dan nada, maka kegiatan mendengarkan selanjutnya menjadi aktivitas yang menyenangkan dalam dirinya sendiri. Perhatian pendengar dibangkitkan secara utuh dan kata-kata menanamkan pengaruh yang lebih kuat kepadanya. Pengucapan kata-kata dengan cara yang khusus ini menuntut sensitivitas dan kemampuan imajinatif untuk menciptakan jenis irama yang terukur yang menyatukan bagian-bagian kata menjadi satu, dan mencegahnya terdisintegrasikan ketika konsonan vokal dipanjangkan, dipendekkan, atau dilesapkan untuk kepentingan melodi. Karena kata-kata yang dikombinasikan dengan melodi - maksudnya dengan matra puisi- merupakan subjek linguistik, maka musik yang disusun oleh kelompok yang berbeda dicirikan dan dibedakan berdasarkan perbedaan

bahasa dan pengucapannya serta metode-metode penyusunan katanya ke dalam musik di dalam masing-masing bahasa. Dari sini kita bisa memahami bahwa motif utama al-Khalil dalam meletakkan matra puisi adalah untuk membedakan puisi Arab dan musiknya dari hal yang sama dalam bahasa-bahasa lain. Prinsip dasarnya, matra sebagaimana didefinisikan al-Khalil memiliki kesamaan dengan sebuah instrumen, yang didasarkan kepada sistem fonologis dan struktur bahasa Arab yang spesifik.

Unit-unit ritmis dalam puisi adalah *sabab* (pangkal) dan *watad* (pasak), dan matra hanyalah sebuah kombinasi dari unit-unit ini, berdasarkan elemen-elemen berikut.

1. *Sabab*: *khafif* (ringan) dan *tsaqil* (berat).
2. *Watad*: *majmu'* (berkumpul) dan *mafruq* (terpisah).
3. *Fashilah* (kombinasi dari *watad* dan *sabab*).
4. Kombinasi dari bagian-bagian yang berbeda dari sebuah bait puisi (*'arud*, *dlarb* dan *hasywi*).
5. *Syatr/misra'/hemistich* (separuh bait).
6. *Bayt* (bait).

Paparan di atas menjelaskan bagaimana matra bisa dipandang sebagai sebuah instrumen atau prinsip penuntun. Matra merupakan modalitas ritmis partikular, yaitu sebuah pengaturan berbagai elemen melodi dengan cara tertentu. Menurut al-Farabi, sebuah bait didefinisikan hanya oleh praktik di dalam masing-masing kelompok bahasa. Di dalam bahasa Arab bait adalah "ujaran yang dibatasi oleh sebuah ukuran yang lengkap". Dengan demikian, bait dan modalitas metris atau melodis merupakan konvensi-konvensi nyanyian dan pembacaan yang dihubungkan dengan oralitas pra-Islam.

Oralitas puitis berhubungan dengan tindak mendengarkan. Akibat hubungan ini, kritik puisi berkisar di seputar prinsip-prinsip mendengarkan dan hubungan antara puisi dan audiensnya. Penyair Jahili tidak menciptakan puisi untuk dirinya sendiri tetapi untuk orang

lain, yaitu mereka yang mendengarkannya untuk ia gerakkan. Bakat puitis seorang penyair dinilai dari kemampuannya menciptakan kesan di dalam jiwa pendengarnya. Atas dasar itu, maka perhatian pokok penyair adalah bagaimana puisinya dapat selaras dengan apa yang ada dalam jiwa pendengarnya, karena keindahan puisinya akan dievaluasi dalam seberapa jauh pendengar memahami apa yang ia ucapkan. Namun demikian, apa yang ada dalam jiwa pendengar adalah sesuatu yang menjadi bagian dari kode umum, dan pemahaman penyair hanyalah merefleksikan rasa umum yang berlaku itu. Jadi, nilai sebuah puisi tidak terletak pada apa yang diafirmasi penyairnya, tetapi lebih pada "cara afirmasi"nya, sebagaimana diungkapkan al-Jurjani (w. 1078), dan efek yang ditimbulkan kepada pendengarnya.

Karena itulah puisi dinilai berdasarkan seberapa jauh ia sanggup membangkitkan *tharab*, kondisi kenikmatan atau ekstasi musikal. Kepuitisan dibangun di atas apa yang bisa disebut estetika-mendengarkan dan merasakan kenikmatan. Estetika ini selanjutnya diubah melalui eksploitasi politis dan ideologi umum menjadi sebuah estetika informasi, sehingga puisi menjadi sebuah varietas ujaran deklamatoris yang sanggup memengaruhi orang dengan caranya yang khas, melalui pujian atau sindiran, rayuan atau intimidasi.

Al-Jahiz berpendapat bahwa huruf-huruf kata dan bait-bait puisi haruslah tampak harmonis dan lancar, lentur dan muda, lembut dan menyenangkan, disusun secara fleksibel, ringan di mulut, sehingga keseluruhan bait seolah satu kata, dan sebuah kata seolah satu huruf.<sup>4</sup>

Sifat-sifat inilah yang melekat dalam karakterisasi keindahan (*fashahhah*) dan kenaturalan (*badahah*) yang membedakan orang Arab dari orang lain dalam ekspresinya yang fasih. Sifat-sifat demikian merupakan antitesis terhadap gaya yang diperindah (*tahbir*), yaitu sebuah gaya

---

<sup>4</sup> Al-Jahiz, *al-Bayan wat-Tabyin*, Beirut: Dar al-Fikr, t.t., hlm. 82.

yang melibatkan kajian dan aktivitas intelektual yang hati-hati. Konsep-konsep ini menyebabkan munculnya formulasi artistik standar untuk puisi, yang disimpulkan al-Jahiz sebagai berikut: “wacana terbaik adalah yang maknanya hadir dalam makna literal kata-katanya”.

Dari penjelasan di atas menjadi jelas bahwa pandangan mengenai puisi dalam masyarakat Islam-Arab, terutama pada tahun-tahun pertama, didikte oleh oralitas pra-Islam. Puisi dipahami sebagai panggilan dan respons, dialektika dari undangan mutual antara sang penyair dan kelompoknya. Pemahaman tersebut seolah-olah menjadi tujuan penyair dalam mengarang sajak, juga tujuan kelompok atau suku dalam mendengarkan sajaknya, sesuai dengan kesepakatan yang telah ada. Dalam situasi demikian, tidak ada perbedaan antara puisi dan kehidupan: hidup adalah puisi dan puisi adalah kehidupan. Dengan demikian, struktur sajak memiliki keterkaitan dengan pergerakan yang dilibatkan dalam tindak komunikasi di samping dengan keefektifan dan intensi akhirnya. Irama adalah basis bagi ujaran puitis pra-Islam, sebab ia adalah energi yang hidup yang menyatukan seseorang dengan yang lain. Irama adalah nadi makhluk hidup, yang membawa serta pergerakan tubuh dan jiwa sekaligus.

Rima adalah elemen dasar yang membedakan puisi Arab pra-Islam dari puisi masyarakat lain. Berbeda dengan orang Arab, masyarakat Aramaik, Syriak, Yahudi, atau Yunani tidak menganggap rima sebagai sesuatu yang esensial bagi puisi mereka. Karena itu, kritikus Arab kuno berpendapat bahwa struktur ilmu persajakan (*prosody*) pra-Islam bukan peniruan dari bangsa lain, melainkan sesuatu yang eksklusif Arab. Menurut mereka, rima telah melalui sejumlah tahapan, dimulai dengan nyanyian pendek pengendara unta akan binatang peliharaannya, yang tersusun dari kata dan suara dengan pola-pola ritmis, atau dengan nyanyian pendek dan jeritan perang, hingga akhirnya memuncak dalam bentuk unit-unit musikal yang

disebut *tafa'il*. Perhatian khusus itu diberikan kepada rima, karena ia adalah gudang penyimpanan makna, dan karena ia adalah suara alamiah yang turut berayun seiring gerakan tubuh penyair yang menyertai kata-katanya.

Inilah mengapa puisi pra-Islam muncul seperti nyanyian, berikut kesatuan antara gerakan ujaran dan gerakan tubuh. Puisi memiliki sejumlah sisi, unit-unit independen yang saling menyatukan dan mengombinasikan, bukan saja pada tataran bagian-bagiannya, melainkan juga pada tiap bait dalam setiap bagiannya. Hal ini pula yang memberikannya kekuatan ritmis dan kejernihan dalam berbagai rangkaian musikalnya, menjadikannya alat komunikasi yang efektif, dan membuatnya selalu diulang melalui hafalan dan pembacaan.

Berbagai pertimbangan di atas telah membuat sejumlah ahli bersikukuh bahwa matra dalam oralitas puitis pra-Islam bukanlah aturan yang dipaksakan dari luar, ke mana bentuk puitis harus berserah diri. Akan tetapi, bentuk puitis itu sendiri adalah matra. Sebagian yang lain berpendapat lebih jauh dengan menyatakan bahwa perjumpaan antara penyair dan pendengarnya bukan semata tindak partisipasi dalam kehidupan dan emosi, ia sekaligus merupakan festival kolektif.

Teori oralitas puitis pra-Islam telah didiskusikan dengan cara yang sederhana dan deskriptif. Terlepas dari wacana kritis apapun yang digunakan untuk mengkaji persoalan ini, puisi pra-Islam secara nyata adalah puisi awal bangsa Arab. Di sinilah fondasi-fondasi diletakkan bagi ujaran Arab untuk menghadapi kehidupan dan bagi orang Arab dalam menghadapi orang lain untuk pertama kalinya. Puisi bukan aplikasi ujaran secara sadar semata, melainkan pula sebuah partisipasi sadar di dalam babak kehidupannya. Kesadaran sejarah kita mula-mula diekspresikan dalam puisi ini, dan sebagian besar ketaksadaran kelompok Arab tersimpan di sana. Jika hari ini kita membacanya, kita



diingatkan kembali kepada suara-suara awal kita sendiri dan mendengar bagaimana bunyi-bunyi bahasa memeluk sejarah dan kemanusiaan. Puisi adalah pengejawantahan artistik bahasa pertama yang kita gunakan untuk mengungkapkan siapa kita dan untuk membuka jalan-jalan luas menuju ke kegelapan akan hal-hal yang tak-diketahui. Dengan begitu, ia bukan saja memori pertama kita, melainkan sumber mata air imajinasi kita.

Al-Khalil adalah seorang spesialis dalam bidang tata bahasa, retorika, dan musik. Ia memandang bahasa sebagai sebuah struktur, dan mempelajari pula musik puisi pra-Islam, sembari menetapkan dan mengkodifikasi matra-matranya sebagai kerangka rujukan yang tujuannya adalah untuk mengafirmasi bahwa orang Arab juga memiliki musik sendiri yang khas, dengan ciri-ciri yang murni Arab, terutama dalam hal pembacaan dan nyanyian. Dalam hal ini, al-Khalil melanjutkan pembahasannya secara akademis, untuk menjelaskan temuan-temuannya dan membangun teori-teori berdasarkan deskripsi-deskripsinya. Karyanya ini memiliki makna historis yang bagi pemeliharaan bahasa dan matra-matra puitis. Karyanya juga setara dengan karya-karya sarjana lain yang mencatat dan memelihara al-Qur'an, Sunnah Nabi, dan berbagai capaian masyarakat Arab.

Hanya saja, para penerus al-Khalil menangkap ideologi nasionalis di dalam karya deskriptifnya itu, dan akibat pengaruh perjuangan-perjuangan politis, kultural, dan nasionalis antara orang Arab dengan masyarakat lain, mereka malah menetapkannya sebagai seperangkat kaidah yang normatif. Demikianlah bagaimana ujaran puitis mulai dikaitkan dengan sistem-sistem metrikal yang spesifik, dan ia bukan lagi sesuatu yang bebas yang pergerakannya bergantung kepada kekuatan kreatif penyair.

### **C. AL-QUR'AN DAN GENRE**

Di balik wacana yang permanen itu dalam tradisi sastra Arab, yang pertama kali muncul secara menonjol adalah al-

Qur'an. Bagi masyarakat Arab pada masa Jahili, al-Qur'an muncul secara mengejutkan karena ia membentuk keindahan bahasa yang sulit bagi mereka untuk menggolongkannya ke dalam jenis sastra apa. Mereka sepakat bahwa al-Qur'an merupakan satu-satunya jenis tulisan yang belum pernah mereka lihat sekalipun ia memiliki kesamaan dengan jenis-jenis tulisan yang sudah ada. Ia prosa, tetapi tidak seperti prosa. Ia puisi, tetapi ia bukan seperti puisi. Ia tulisan yang tidak dapat diilustrasikan. Ia merupakan misteri yang tidak dapat dikuak sepenuhnya. Mereka juga setuju bahwa al-Qur'an merupakan bentuk dekonstruksi terhadap kebiasaan tulisan, baik yang berupa puisi, sajak, pidato, maupun surat. Ia merupakan jenis tulisan dalam strukturnya yang baru.<sup>5</sup>

Banyak cerita terkait dengan kebingungan bangsa Arab pada masa Jahili dalam mengklasifikasikan jenis tulisan al-Qur'an. Cerita atau riwayat yang paling terkenal mengenai hal tersebut adalah cerita tentang "al-Walid bin al-Mughirah" yang diutus oleh suku Quraisy untuk berunding dengan Muhammad dengan harapan Muhammad mau meninggalkan dakwahnya. Dalam perundingan itu, Muhammad membacakan beberapa ayat al-Qur'an terhadapnya. Ketika kembali menemui suku Quraisy dengan wajah yang berubah lantaran terpengaruh oleh apa yang didengarnya, mereka mengatakan, "al-Walid telah menukar agamanya," maksudnya ia memeluk Islam dan meninggalkan agama nenek moyangnya. Meskipun ia menolak anggapan bahwa dia meninggalkan agamanya, akan tetapi riwayat tersebut mengatakan bahwa al-Walid pada saat itu mengatakan, "Tidak seorang pun di antara kalian yang lebih mengerti tentang puisi daripada saya, apakah itu bentuk *rajaz*-nya ataupun *qashidah*-nya.

Demikian pula halnya dengan puisi-puisi jin. Tidak ada yang menandingi saya. Demi Allah, tidak ada satu pun

---

<sup>5</sup> Adonis, *an-Nash al-Quraniy wa Afaq al-Kitabah*, Beirut: Dar al-Adab, t.t., hlm. 21).

yang menyerupai apa yang dia (Muhammad) katakan, ucapannya begitu manis, begitu indah, bagian atasnya bersinar, dan bagian bawahnya merekah. Ucapan itu begitu tinggi dan tidak ada yang menandinginya. Dan, ucapan itu melumatkan ucapan yang berada di bawahnya. Riwayat tersebut sebaiknya dikesampingkan dulu, dengan alasan ada kemungkinan dapat diragukan kebenarannya sebab riwayat tersebut muncul belakangan, yang diciptakan oleh kaum muslimin setelah Islam mendapatkan kemenangan dan mereka mengaitkan riwayat tersebut kepada sebagian tokoh Arab Jahili.<sup>6</sup>

Kisah di atas menunjukkan bahwa pertama kali yang dinikmati sekaligus juga membingungkan al-Walid, sebagai representasi orang Arab ketika itu, adalah bacaan al-Qur'an yang ia dengar. Tentu saja ini terkait dengan musikalitas al-Qur'an yang ia dengar sangat menyimpang dalam kebiasaan telinga mereka, akan tetapi pada saat yang sama musikalitas itu sekaligus memesonakan hatinya.

Kebingungan bangsa Arab terhadap tulisan al-Qur'an terekam dalam al-Qur'an sendiri. Dari sini kita dapat memahami upaya-upaya mereka yang tiada henti untuk menentukan "identitas" dari apa yang dibawa Muhammad – dengan anggapan yang sesuai dengan konsepsi mereka bahwa itu – berasal dari sisi Allah. Mereka pun berpendapat bahwa Muhammad adalah "dukun", bahwa dia seorang "penyair" dan "penyihir". Semua ini dimunculkan al-Qur'an dan al-Qur'an memberikan sanggahan:

فَذَكِّرْ فَمَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلَا مَجْنُونٍ. أَمْ يَقُولُونَ شَاعِرٌ مَّرْبُوعٌ بِهِ رَبِّبَ الْمُؤْمِنِينَ. قُلْ تَرَبَّصُوا فَإِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُرَبِّصِينَ

<sup>6</sup> Nashr Hamid Abu Zaid, "al-Manhaj al-Adabi fi Dirasah al-Qur'an" dalam *majalah al-Najh*, edisi 56 tahun ke 15, 1999, hlm. 72-73.

"Maka tetaplah memberi peringatan. Sebab lantaran nikmat Tuhanmu engkau bukanlah seorang dukun, dan bukan pula orang gila. Sekalipun mereka mengatakan bahwa engkau adalah penyair yang kami tunggu-tunggu (harapkan) mendapatkan celaka. Katakanlah: "Silakan menunggu itu, sebab saya bersama kalian sama-sama sedang menunggu." (Qs. at-Tur: 29-31)

Ketika mereka gagal meyakini -atau meyakinkan- bahwa al-Qur'an itu "puisi":

وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشُّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ

"Dan Kami tidak mengajarkan kepadanya puisi, dan puisi tidaklah pantas baginya. Itu tidak lain hanyalah peringatan dan bacaan yang menjelaskan." (Qs. Yasin: 69)

Mereka tidak menemukan ilustrasi apa yang dapat memuaskan jiwa mereka dan mereka andalkan selain bahwa al-Qur'an adalah:

أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَسَبَهَا فَهِيَ تُمَلَّى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا

"Kisah-kisah nenek moyang yang ia minta untuk ditulis. Kemudian mitos-mitos itu dibacakan"

Sikap orang-orang Arab terhadap al-Qur'an seperti ini selanjutnya dapat dilihat pula surat al-An'am: 25, al-Anfal: 31, an-Nahl: 24, al-Mu'minun: 73, an-Naml: 68, al-Ahqaf: 17, al-Qalam: 15, dan al-Mutaffifin: 13.

Ringkas cerita bahwa orang-orang Mekah gagal total dalam upaya mereka untuk mengklasifikasikan al-Qur'an ke dalam bingkai teks-teks yang sudah mereka kenali seperti puisi, persajakan para dukun, dan mantra-mantra para penyhir. Pada akhirnya mereka hanya menduga bahwa al-Qur'an termasuk dalam wilayah "kisah-kisah generasi awal" (inilah pengertian *asathir al-awwalin*), bahwa Muhammad "menciptakan" kisah-kisah tersebut, maksudnya membuat-buat dengan bantuan orang lain atau Muhammad didikte. Patut diperhatikan bahwa jawaban al-Qur'an terhadap anggapan terakhir ini difokuskan hanya pada sanggahan terhadap ungkapan "membuat-buat" dan "minta dicatatkan":

"Katakanlah bahwa al-Qur'an diturunkan oleh Dia yang mengetahui rahasia di langit dan bumi." (Qs. al-Furqan: 6).

Berbagai cerita tentang ketidaksanggupan mereka dalam mendefinisikan al-Qur'an ini menguatkan asumsi bahwa al-Qur'an mengandung elemen-elemen dan pembentukannya yang mereka kenali, tetapi elemen-elemen dan pembentukannya tidak memiliki kesamaan yang persis dengan yang mereka ketahui. Dari sini muncul kajian tentang mukjizat. Kajian mengenai masalah *i'jaz* pada dasarnya kajian tentang karakteristik teks yang membedakannya dari teks-teks lain dalam kebudayaan, dan yang menjadikannya lebih unggul daripada teks-teks tersebut. Tidak disangsikan bahwa dalam hubungannya dengan teks-teks yang lain itu, teks mengandung tanda-tanda yang menegaskan kemiripannya, di samping juga perbedaannya, dengan teks-teks itu. Secara singkat, telah penulis singgung tentang kemiripan antara *fashilah-fashilah* ayat dengan gejala *saja'*. Hanya saja, ulama secara tegas menafikan bentuk kemiripan apapun antara teks dengan teks-teks lainnya. Teks dipahami, dalam arus kebudayaan, sebagai sebuah "mukjizat" di luar kebiasaan, sama halnya dengan mukjizat-mukjizat lain yang dimiliki oleh para nabi sebelumnya; seperti menghidupkan orang yang telah meninggal dunia. Bahkan, al-Qur'an dianggap sebagai mukjizat yang lebih agung daripada mukjizat-mukjizat sebelumnya.<sup>7</sup>

Elemen-elemen yang di satu sisi memiliki kesamaan dengan teks-teks yang sudah ada sebelumnya dan aspek perbedaan dari teks-teks itu meliputi keseluruhan elemen yang ada dalam al-Qur'an dan juga pembentukannya. Apabila al-Qur'an dibentuk melalui elemen-elemen morfologi, maka aspek-aspek morfologi yang dimunculkanpun banyak yang tidak mengikuti pola umum

---

<sup>7</sup> Nasr Hamid, *Maftum al-Nash, Dirasah Fi Ulum al-Qur'an*, Beirut: al-Markaz al-Tsaqâfi, 1994, hlm. 137.

yang sudah baku dalam pemakaian bahasa Arab. Kata *yastathi'* dalam al-Qur'an menjadi *yasthi'* dan semacamnya. Begitu pula dengan kosa kata-kosa kata yang kurang dipahami maknanya oleh sebagian bangsa Arab karena kosa kata yang dipakai berasal dari bahasa asing umpamanya, atau karena bahasa itu begitu lama tidak dimunculkan. Begitu juga dengan makna-makna baru yang berbeda dari yang sudah mereka kenali. Semua ini terbungkus dalam tulisan al-Qur'an.

Aspek perbedaan dan kesamaan yang menyatu dalam al-Qur'an juga dapat dikenali melalui musikalitas yang dipakai al-Qur'an. Ada banyak aspek yang sama dalam hal ini, tetapi sekaligus juga ada banyak yang berbeda, dan semuanya menyatu dalam al-Qur'an. Padahal, keduanya merupakan dua hal yang kontradiktif, tetapi keduanya dapat disatukan. Hal itu karena al-Qur'an memang luar biasa.

#### **D. KESIMPULAN**

Al-Qur'an diturunkan di tengah masyarakat Arab Jahili yang tergolong maju di bidang sastra, terutama puisi. Kekhasan puisi mereka tampak jelas dalam bentuknya yang konsisten, sejak beberapa abad sebelum al-Qur'an diturunkan. Sebagai sebuah teks baru, al-Qur'an mengacu pada kebudayaan dengan segala yang melingkupinya, serta memberikan efek pemaknaan yang baru yang berarti juga menghasilkan efek perubahan pada kebudayaan. Maka, di dalam teks al-Qur'an terdapat kemiripan dan perbedaan dengan teks-teks sastra yang sudah ada sebelumnya. Keindahan bahasa al-Qur'an dan pola pengungkapannya bagi masyarakat Arab Jahili sangat mengagumkan, sehingga sulit bagi mereka untuk menggolongkannya ke dalam jenis sastra apa. al-Qur'an memiliki kesamaan dengan prosa tetapi tidak seperti prosa, memiliki kesamaan dengan puisi tetapi ia bukan puisi. Ia merupakan bentuk dekonstruksi

terhadap kebiasaan tulisan, baik yang berupa puisi, sajak, pidato, maupun surat.

## DAFTAR PUSTAKA

- 'Abdurrauf, Muhammad 'Auni, *Bidayat al-Syi'r al-'Arabi, bain al-Kamm wal Kaifa*, Kairo: Maktabah al-Adab, 2005.
- Adonis, *an-Nash al-Quraniy wa Afaq al-Kitabah*, Beirut: Dar al-Adab, t.t.
- , *asy-Syi'riyyah al-'Arabiyyah*, Beirut: Dar al-Adab, 1989.
- al-Hasyimi, Sayyid Ahmad, *Jawahir al-Adab*, juz II, Beirut: Muassasah al-Ma'arif, tt.
- , *Mizan az-Zahab fi Shina'ati Syi'ril 'Arab*, t.p.,1983.
- Ibn Khaldun, *Muqaddimah*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1967
- Ibn Rasyiq, Abu 'Ali al-Hasan, *al-'Umdah fi Mahasin asy-Syi'r wa Adabih*, Beirut : Dâr al-Ma'ârif, 1988.
- 'Imarah, Ikhlah Fakhza, *al-Syi'r al-Jahiliyyah bain al-Qabliyah wa al-Zatiyah*, Kairo: Maktabah al-Adab, 2001.
- al-Jahiz, *al-Bayan wat-Tabyin*, Beirut: Dar al-Fikr, t.t.
- al-Jarsyah, Yusuf Abu al-'Ula, Shubhi 'Abdul Hamid Muhammad dan Ahmad 'Abdul Mun'im al-Rasyad, *al-Wafi fil 'arud wal-Qawafi*, Jami'ah al-Azhar, 1999.
- Qatthan, Manna', *Mabahis fi 'Ulum al-Qur'an*, 1973, Beirut: Mansyurat al-'Ashr al-Hadis, t.t.
- al-Marzuqi, Abu Ya'rub, *Fi al-'Alaqah bain al-Syi'r al-Mutlaq wal I'jaz al-Qur'ani*, Beirut: Dar al-Thali'ah, 2000.
- Raja'i, Ahmad *Auzan al-Alhan bi Lughah al-'arud wa Tawaim minal Qarid*, Dar al-Fikr, 1999.

Suyuthiy, Jalaluddin as-, *al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Fikr, t.t.

-----, *Mu'tarak al-Aqran fi I'jaz al-Qur'an*, Dar al-Fikr al-'Arabi, tt.

Thaha Husain, *Fi al-Syi'r al-Jahiliyyah*, Ru'yah, 2007.

Wajih Ya'qub al-Sayyid, *Min Qadlaya al-Syir' al-Jahiliyyah*, Kairo: Maktabah al-Adab, 2000.

Yusuf, Husni 'Abdul Jalil, *al-Adab al-Jahiliyyah, Qadlaya wa Funun wa Nushush*, t.tp.: Muassasah al-Mukhtar, 2001.

Zaid, Nashr Hamid Abu, *Mafhum an-Nash*, Mesir : al-Hai'ah al-Misriyah al-'Âmmah lil Kitâb, 1993.

-----, *Mafhum al-Nash, Dirasah Fi Ulum al-Qur'an*, Beirut: al-Markaz al-Tsaqâfi, 1994.

-----, *al-Tafkir fi Zaman al-Takfir*, Kairo: Sînâ li al-Nasyr, 1995.

-----, "al-Manhaj al-Adabi fi Dirasah al-Qur'an" dalam *majalah al-Najh*, edisi 56 tahun ke 15, 1999.

-----, *Metode Tafsir Sastra*, terj. Khairon Nahdiyyin, Yogyakarta: Adab Press, 2004.



بعض المشكلات في ترجمة البناء للمعلوم والمجهول  
والأفعال ذات المعنى المثبت والمنفي  
في اللغتين: العربية والإندونيسية (دراسة تقابلية)

سوكامتو

كلية الآداب والعلوم الثقافية جامعة سونان كاليجاكا الإسلامية الحكومية

ملخص

يواجه الكثير من الطلاب الإندونيسيين الصعوبات في دراسة الترجمة من اللغة الإندونيسية إلى اللغة العربية وبالعكس، وذلك يرجع إلى عوامل عدة منها اختلاف اللغتين فيما يسمى بالبناء للمعلوم (أي الجملة ذات المعنى الإيجابي) والمجهول (أي الجملة ذات المعنى السلبي) والأفعال ذات المعنى المثبت والمنفي. إذ لكل لغة نظامها في التعبير عن المعنى وفي تركيب الكلمات لتكون جملة مفيدة. والترجمة نقل الكلام من لغة إلى أخرى مع الوفاء بجميع معانيه ومقاصده. والكلام المراد هنا هو المعنى الذي يحتوي عليه اللفظ أو تحتوي عليه الكتابة. فهو الوجود الذهني الذي يعبر عنه المتكلم في صورة الأصوات ليكون ألفاظا ذات معنى، أو في صورة الحروف لتكون كتابات ذات معنى. فالمطلوب من الترجمة هو البحث عن الكلمات أو الجمل في لغة الهدف بحيث تحتوي على المعنى الذي تحتوي عليه الكلمات أو الجمل في لغة الأصل. تكمن المشكلة حينما يختلف نظام التعبير بين اللغتين: لغة الأصل ولغة الترجمة. تبحث هذه المقالة عن اختلاف اللغتين: العربية والإندونيسية فيما يخص البناء للمعلوم والمجهول والأفعال ذات المعنى المثبت والمنفي.

الكلمات الرئيسية: ترجمة - اختلاف النظام - مشكلة

## أ. تمهيد

يسمى البناء للمعلوم أو البناء للفاعل في اللغة الإندونيسية *bentuk aktif*، بينما يسمى البناء للمجهول أو البناء للمفعول في اللغة الإندونيسية *bentuk pasif*. وإنما يسمى البناء معلوماً لأن الفاعل معلوم أي مذكور في سياق الجمل ويسمى البناء للفاعل لأن الفاعل أسند إلى الفاعل، ويسمى البناء مجهولاً لأن الفاعل مجهول أي غير مذكور في سياق الجمل، ويسمى البناء للمفعول لأن الفعل أسند إلى المفعول الحقيقي المسى بنائب الفاعل. والفرق بين العربية والإندونيسية في هذا الأخير أن الفاعل في اللغة الإندونيسية قد يكون مذكوراً في الجمل مهما كان البناء مجهولاً، وليس كذلك في العربية. ويبدو أن هذا الفرق هو الذي سبب الكثير من الإندونيسيين يخطئون في ترجمة الجمل التي تحتوي على البناء للمجهول من الإندونيسية إلى العربية.

لكل لغة منطق خاص بها ونظام يراعيه المتكلمون بها لأنه شرط الفهم والإفهام في البيئة اللغوية الواحدة. ويرتبط هذا النظام بعقول أصحاب اللغة وتفكيرهم إلى حد كبير<sup>1</sup> ونظام اللغة الإندونيسية يختلف عن نظام العربية في كثير من الظواهر اللغوية ولا سيما ترتيب الكلمات في تكوين الجملة. أما الترجمة من العربية إلى الإندونيسية فهناك بعض الأفعال المبنية للمجهول في اللغة العربية، وهي قليلة، ولكن توافقها الأفعال المبنية للمعلوم في اللغة الإندونيسية. فعلى المترجم أن يعرف الفرق بين نظام البناء للمجهول في الإندونيسية وبينه في العربية حتى لا يقع في الخطأ. وفيما بعد أمثلة على ذلك.

أما الأفعال ذات المعنى المثبت والمنفي فهناك في العربية بعض الأفعال المتضمنة معنى الإثبات ولكن توافقها الأفعال المتضمنة معنى النفي

حسن منديل حسن عكيلي، دراسات نحوية، بيروت: دار الكتب العلمية، 2012، ص: 5<sup>1</sup>

بعض المشكلات في ترجمة البناء للمعلوم والمجهول والأفعال ذات المعنى المثبت والمنفي في اللغتين: العربية والإندونيسية (دراسة تقابلية)

في اللغة الإندونيسية، والعكس صحيح. فعلى المترجم الانتباه بهذه الأفعال حتى لا يقع في خطأ الترجمة.

ب- البناء المعلوم والمجهول في اللغتين: الإندونيسية والعربية، وترجمتها:

### 1- البناء للمعلوم في العربية وترجمتها إلى الإندونيسية

كثيراً ما تترجم الأفعال المبنية للمعلوم في الجمل العربية التي على ترتيب: الفعل - الضمير الواقع موقع المفعول به - الفاعل، بالأفعال المبنية للمجهول في اللغة الإندونيسية، كما في الأمثلة الآتية:

(1)- ذلك الكرسي الجديد اشتراه أخي و المكتبان الجديدان اشترتهما أمي.

Kursi baru itu telah dibeli oleh saudaraku dan dua meja baru itu telah dibeli oleh ibuku.

(2)- تلك السيارة الجديدة اشتراها أخي وتلك الدراجتان الجديدتان اشترتهما

#### عمتي

Mobil baru itu telah dibeli oleh saudaraku dan dua sepeda baru itu telah dibeli oleh bibiku.

(3)- ذلك الكتاب الجديد يشتره حسان وتلك السبورة الجديدة بشترها

#### فريدة.

Buku baru itu sedang dibeli oleh Hasan dan papan tulis baru itu sedang dibeli oleh Faridah.

(4)- هذه المحفظة الجميلة يشترها السائح وتلك الحقيبة الكبيرة تبيعها

#### خديجة

dibeli oleh wisatawan dan kopor besar itu Tas yang bagus ini dijual oleh Khadijah

(5)- إن نتائج الامتحان التي حصل عليها كل طالب في العام الماضي قابلة

#### للتحسين

Hasil-hasil ujian yang telah diperoleh setiap mahasiswa tahun lalu dapat diperbaiki.

قارن: محمد عناني، فن الترجمة، القاهرة: الشركة العالمية للنشر لونغمان، 2004، ص 67 - 96<sup>2</sup>

(6)-الفندق ملآن وقد حجزه الناس من البلاد العربية .

Hotel itu penuh, telah dipesan oleh orang-orang dari negeri-negeri Arab.

(7)- الحقيقة التي ينبغي أن يعرفها كل مسلم أن الإسلام أعلن حقوق

الإنسان كاملة منذ أربعة عشر قرناً.<sup>3</sup>

Kenyataan yang seyogyanya diketahui oleh setiap muslim adalah bahwa Islam telah menyatakan hak asasi manusia secara lengkap sejak empat belas abad.

(7)-تم نقل المعلومات في التوراة والإنجيل بشكل يفهمه الناس حسب

أرضيتهم المعرفية.<sup>4</sup>

Pengalihan informasi dalam Taurat dan Injil dilakukan dengan cara yang dipahami oleh orang-orang sesuai dengan landasan pengetahuan mereka.

ج- البناء للمجهول في العربية وترجمتها إلى الإندونيسية:

هناك بعض الأفعال المبنية للمجهول في اللغة العربية التي ترجمت إلى اللغة الإندونيسية بالأفعال المبنية للمعلوم ما في معناها. والبناء للمجهول المراد هنا هو ما ضم أوله وكسر ما قبل آخره في الماضي، وفتح ما قبل آخره في المضارع. وصيغة اسم المفعول داخله في معنى البناء للمجهول. أما البناء للمجهول في اللغة الإندونيسية هو الأفعال المبدوءة بـ *di* أو *ter* وإليك هذه الأمثلة:

1- أعجبت بجمال هذه المناظر الطبيعية

1. Saya kagum dengan indahnya pemandangan alam ini

2- عُنت الحكومة بالقضاء على الإرهابية<sup>5</sup>

2. Pemerintah mempunyai perhatian untuk memerangi terorisme

<sup>3</sup> محمود اسماعيل صيني وآخرون، العربية للناشرين، بيروت: مؤسسة سعيد الصباغ، 1983، المجلد الرابع، ص 241

محمد شعور، الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة، دمشق: الأماي، 1990، ص 459

<sup>5</sup> Ahmad Warson Munawwir. *Al-Munawwir*. Yogyakarta: Pesantren al-Munawwir, 1984, hlm 667-961-1052

بعض المشكلات في ترجمة البناء للمعلوم والمجهول والأفعال ذات المعنى المثبت والمنفي في اللغتين:  
العربية والإندونيسية (دراسة تقابلية)

3- سُررت بقاءك / أنا مسرور بقاءك

3. Saya senang bertemu denganmu

4- المجنون من ليس له عقل سليم

4. Orang gila adalah orang yang tak punya akal sehat.

5- توفي أبي قبل أكثر من عشر سنوات

5. Ayahku telah wafat lebih dari sepuluh tahun lalu.

6- لقد أفاق الرجل الذي أغمي عليه.

6. Orang yang pingsan itu telah sadar.

7- هل أخوك موجود في الفصل؟

7. Apakah saudaramu ada di dalam kelas?

8- وُلد أحمد في هذه المدينة

8. Ahmad lahir di kota ini.

أنظر الكلمات التي تحتها خط في اللغة الإندونيسية التي هي ترجمة الكلمات التي تحتها خط في العربية، ليس هناك علامات البناء للمجهول، وذلك يرجع إلى اختلاف نظام التعبير عن المعنى في كلتا اللغتين. فعلى المترجم معرفة الفروق بين اللغتين: لغة الأصل ولغة الهدف.

د- البناء للمعلوم في اللغة الإندونيسية وترجمتها إلى العربية

1)- Saya membeli buku bahasa Arab di toko buku kemarin sore.

(1) - اشتريت كتاب اللغة العربية في المكتبة مساء أمس.

2)- Ayahku sedang membaca buku di kamarnya, dan ibuku sedang membaca majalah di depan rumah.

(2) - أبي يقرأ الكتاب في غرفته وأمي تقرأ المجلة أمام البيت.

3)- Para mahasiswa Indonesia itu telah belajar bahasa Jepang enam bulan sebelum mereka sampai di sana untuk melanjutkan studi mereka.

(3) - درس الطلاب الإندونيسيون اللغة اليابانية قبل وصولهم هناك بستة أشهر لواصله دراستهم.

4)-Mereka mempelajari bahasa Jepang sebelum berangkat ke Jepang, agar tidak menghadapi kesulitan ketika mereka sudah berada di sana.

(4) - هم درسوا اللغة اليابانية قبل سفرهم إلى اليابان، لكيلا يواجهوا الصعوبات عندما كانوا هناك.

هناك بعض الأفعال المبنية للمعلوم في اللغة الإندونيسية، ولكنها تترجم إلى اللغة العربية بالأفعال المبنية للمجهول أو ما في معناه مثل المصدر كما في ترجمة ب "المواصلة".

5)-Di Indonesia ada lebih dari 13 000 pulau besar dan kecil.

(5) - يوجد في إندونيسيا أكثر من ثلاثة عشر ألف جزيرة كبيرة وصغيرة.

6)-Seseorang bertanya kepadaku: "Apakah Tuhan itu ada?"

(6) - سألني أحد هل الله موجود؟

7)-Saya senang bertemu denganmu pagi ini

(7) - سُررت بلقاءك في هذا الصباح.

8)-Saya kagum akan kemampuan anak umur 10 tahun telah hafal al-Qur'an tiga puluh juz di luar kepala.

(8) - أُعجبت بمهارة الولد الذي بلغ من عمره عشر سنوات وقد حفظ القرآن ثلاثين جزءاً على ظهر القلب.

9)-Surat yang saya terima sebulan yang lalu itu sungguh telah hilang.

(9) - لقد فُقدت الرسالة التي تلقيتها قبل شهر.

10)-Dia (lk) lahir dibesarkan dan meninggal di kota ini.

(10) - وُلدَ ونشأ وتُوِّفِي في هذه المدينة.

مما سبق من الأمثلة يمكننا أن نقول أنه ليس كل فعل مبني للمعلوم في اللغة الإندونيسية يقابله فعل مبني للمعلوم في اللغة العربية. فالأمر يرجع إلى استعمال الناطقين باللغة نفسها.

بعض المشكلات في ترجمة البناء للمعلوم والمجهول والأفعال ذات المعنى المثبت والمنفي في اللغتين: العربية والإندونيسية (دراسة تقابلية)

### هـ- البناء للمجهول في اللغة الإندونيسية وترجمتها إلى اللغة العربية

- 1) Buku bahasa Arab yang akan saya beli itu sudah dibeli oleh seseorang dua hari yang lalu  
(1)- كتاب اللغة العربية التي سأشتريه قد اشتراه أحد قبل يومين
- 2) Buku itu sedang dibaca oleh ayahku di kamarnya dan majalah itu sedang dibaca oleh ibuku di depan rumah.  
(2)- الكتاب يقراه أبي في غرفته والمجلة تقرأها أمي أمام البيت.
- 3) Bahasa Inggris itu sudah dipelajari bahkan sudah dikuasai dengan baik oleh para mahasiswa yang akan melanjutkan studinya ke London.  
(3)- اللغة الانجليزية قد درسها بل ألم بها الطلاب الذين يريدون أن يواصلوا دراستهم إلى لندن إماما جيدا.
- 4) Kesulitan pertama yang dihadapi oleh sebagian mahasiswa Indonesia di negara-negara Eropa adalah penyesuaian diri dengan cuacanya.  
(4)- المشكلة الأولى التي يواجهها بعض الطلاب الإندونيسيين في الدول الأوروبية التكيف بالمناخ.
- 5) Undang-undang yang telah dibuat oleh DPR itu dapat diubah sesuai dengan tuntutan zaman.  
(5)- القوانين التي وضعها مجلس النواب قابلة للتغيير وفقا لمتطلبات الزمان.
- 6) Universitas ini didirikan lebih dari setengah abad yang lalu.  
(6)- أُنشئت هذه الجامعة قبل أكثر من نصف قرن
- 7) Islam itu didasarkan lima pilar.  
(7)- بُنِيَ الإسلام على خمسة أركان
- 8) Ruang sekolah itu dibersihkan satu jam sebelum mulai pelajaran.  
(8)- نُظِّفَت قاعة المدرسة قبل بداية الدرس بساعة
- 9) Sesungguhnya minuman keras itu tidak layak diminum dari sisi kesehatan maupun syari'ah.  
(9) - إن الخمر غير صالحة للشرب صحة وشرعا.

10) Ini perkara yang jelas tak perlu dijelaskan.

10) هذا أمر واضح غني عن البيان

مما سبق بيانه في الأمثلة عرفنا أن الأفعال المبنية للمجهول في الجمل من الرقم الأول إلى الخامس في اللغة الإندونيسية التي ذكر فيها الفاعل تترجم بالأفعال المبنية للمعلوم في اللغة العربية، وذلك لأن الأفعال المبنية للمجهول في اللغة العربية مجهول الفاعل أي لم يذكر الفاعل في الجملة. أما الأفعال المبنية للمجهول في الجمل الإندونيسية فقد يذكر الفاعل وقد لا يذكر كما في المثال السادس والسابع والثامن. وإذا لم يذكر الفاعل في الجملة فالأفعال المبنية للمجهول في اللغة الإندونيسية تترجم بنفس الأفعال المبنية في اللغة العربية. أما المثالان في الرقم التاسع والعاشر والمثال الثاني في الرقم الخامس فإن الأفعال المبنية للمجهول في اللغة الإندونيسية تترجم بصيغة المصدر في اللغة العربية وذلك لأن مصدر الأفعال المبنية للمجهول هو نفس مصدر الأفعال المبنية للمعلوم فيمكن استخدامه لترجمة الأفعال المبنية للمجهول في اللغة الإندونيسية كما يمكن استخدامه لترجمة الأفعال المبنية للفاعل، مثل:

1) Kita harus membiasakan diri kita disiplin dalam belajar.

1)- لا بد لنا من تعويد أنفسنا على الانضباط في الدراسة.

2) Sebaiknya anda menghadiri rapat, minimal, lima menit sebelum rapat dimulai.

2) - يحسن بك حضور الاجتماع، على الأقل، قبل بدايته بخمسة دقائق.

إن كلمة "قبل بدايته" يمكن استخدامها لترجمة: dimulai rapat أو memulai rapat



بعض المشكلات في ترجمة البناء للمعلوم والمجهول والأفعال ذات المعنى المثبت والمنفي في اللغتين العربية والإندونيسية (دراسة تقابلية)

## و- الأفعال ذات المعنى المثبت والمنفي في اللغتين العربية والإندونيسية

هناك في اللغة العربية أفعال مثبتة تترجم إلى اللغة الإندونيسية بأفعال منفية، والعكس صحيح.

### 1- الأفعال المثبتة في العربية ولكنها منفية في الترجمة

الإندونيسية مثل:

- (1) يبدو أن هناك أمورا مهمة ما زالت يجهليا كثير من الطلاب.  
1) Ternyata ada hal-hal penting yang masih tidak diketahui oleh para mahasiswa.
- (2) يوجد كثير من خريجي المدارس الثانوية عجزوا عن مواصلة دراساتهم لأسباب اقتصادية.  
2) Ada banyak alumni Sekolah Lanjutan yang tidak mampu melanjutkan studinya karena masalah-masalah ekonomi.
- (3) إن شهرة جامعة الأزهر في مصر غنية عن النقاش لأنها من أقدم الجامعات الإسلامية في العالم.  
3) Sesungguhnya ketenaran Universitas al-Azhar di Mesir itu tak perlu diperdebatkan karena Universitas tersebut adalah Universitas Islam tertua di dunia.
- (4) الانضباط في الدراسة شيء يرغب عنه الكسالى

### 2- الأفعال المنفية في العربية التي تترجم بالأفعال المثبتة في

الإندونيسية مثل:

- (1) لا يستغني كل طالب العلوم الشرعية عن الإمام باللغة العربية إماما جيدا.  
1) Setiap mahasiswa yang menekuni ilmu-ilmu syari'ah harus menguasai bahasa Arab dengan baik.
- (2) لا يزال الكثير من طلاب الجامعات الإسلامية يهتمون باللغة العربية.  
2) Masih banyak mahasiwa Universitas Islam yang memperhatikan bahasa Arab.

(3) - لا أقسم بهذا البلد . وأنت حل بهذا البلد

3) Aku benar-benar bersumpah dengan kota ini (Mekah). Dan kamu (Muhammad) bertempat di kota Mekah ini.<sup>6</sup>

(4) - فلا أقسم بمواقع النجوم . وإنه لقسم لو تعلمون عظيم

4) Aku bersumpah dengan hari kiamat. Dan Aku bersumpah dengan jiwa yang amat menyesali (dirinya sendiri).<sup>7</sup>

(5) - إن أركان الإسلام الخمسة أمر لا بد أن لا يجلبها المسلمون.

5) Rukun Islam yang lima itu suatu hal yang harus diketahui oleh umat Islam.

(6) - إن الواجبات الشرعية الإسلامية شيء لا يعجزه كل من له نية صادقة لأداءه.

6) Kewajiban-kewajiban syari'ah Islam adalah sesuatu yang setiap orang yang memiliki niat yang sungguh-sungguh dapat melaksanakannya.

(7) - لا أعرف هذا الأمر إلا الآن

7) Saya baru tahu perkara ini sekarang.

(8) مَا مِنْ عَبْدٍ مُسْلِمٍ يُصَلِّيَ لِلَّهِ كُلَّ يَوْمٍ ثِنْتَيْ عَشْرَةَ رَكْعَةً تَطَوُّعًا غَيْرَ فَرِيضَةٍ إِلَّا بَنَى اللَّهُ لَهُ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ أَوْ الْإِبْنَى لَهُ بَيْتٌ فِي الْجَنَّةِ. رواه مسلم<sup>8</sup>

8) Setiap orang Islam yang salat karena Allah setiap hari dua belas rakaat, salat sunat, selain yang fardlu, Allah pasti buatkan untuknya sebuah rumah di sorga atau ia pasti dibuatkan sebuah rumah di sorga. Diriwayatkan oleh Imam Muslim.

---

<sup>6</sup>وزارة الشؤون الدينية الإندونيسية، القرآن وترجمة معانيه إلى اللغة الإندونيسية، المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1433 هـ، ص 1060

<sup>7</sup>المصدر نفسه، ص 998

<sup>8</sup>تمام الحديث: عَنْ أُمِّ حَبِيبَةَ زَوْجِ النَّبِيِّ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- أَنَّهَا قَالَتْ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- يَقُولُ « مَا مِنْ عَبْدٍ مُسْلِمٍ يُصَلِّيَ لِلَّهِ كُلَّ يَوْمٍ ثِنْتَيْ عَشْرَةَ رَكْعَةً تَطَوُّعًا غَيْرَ فَرِيضَةٍ إِلَّا بَنَى اللَّهُ لَهُ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ أَوْ الْإِبْنَى لَهُ بَيْتٌ فِي الْجَنَّةِ ». قَالَتْ أُمُّ حَبِيبَةَ فَمَا بَرِحْتُ أُصَلِّيهِنَّ بَعْدُ. وَقَالَ عُمَرُو مَا بَرِحْتُ أُصَلِّيهِنَّ بَعْدُ. وَقَالَ التُّغْمَانُ مِثْلَ ذَلِكَ. رواه مسلم

### 3- الأفعال المثبتة في الإندونيسية ولكنها تترجم ترجمة منفية في العربية

مثل:

1) Setiap mahasiswa harus mempersiapkan diri dengan hal-hal yang amat diperlukan dalam studinya.

على كل طالب الاستعداد بالأشياء التي لا يستغني عنها في دراسته.

2) Dasar-dasar budi pekerti adalah sesuatu yang harus diketahui oleh setiap orang yang beradab.

المبادئ الأخلاقية شيء لا يستغني عنه كل مثقف.

3) Begitu teman saya tahu bahwa yang di depannya adalah teman akrabnya yang dulu belajar bersamanya di Sekolah Dasar 30 tahun yang lalu, ia memeluknya.

ما كاد يعرف صديقي أن الرجل الذي أمامه هو صديقه الحميم الذي كان يدرس معه قبل ثلاثين سنة حتى عانقه.

### و- الأفعال المنفية في الإندونيسية التي تترجم ترجمة مثبتة في العربية

مثل:

1) Problem-problem kehidupan itu terkadang amat kompleks sehingga banyak orang tidak mampu memecahkannya.

قد تكون مشكلات الحياة معقدة للغاية حتى عجز كثير من الناس عن حلها.

2) Jangan ungkapkan kata-kata tak disukai oleh temanmu agar dia tidak menjauh darimu.

لا تعبر عن الكلمات التي يرغب عنها صديقك لكي لا يبتعد عنك.

3) Aku selalu berusaha memperbaiki hubunganku dengan teman-temanku selama mereka memperlakukanku dengan baik.

لا أزال أحاول تحسين علاقتي مع أصدقائي ما داموا يعاملونني معاملة حسنة.

## ز. الاختتام

لا بد لعمل الترجمة من الاهتمام بخصائص اللغتين: لغة الأصل ولغة الهدف، إذ لكل منهما منطق ونظامه في التعبير عن المعنى، لأن الترجمة هي نقل المعنى الذي تتضمنه لغة الأصل إلى لغة الهدف بحيث تفيد لغة الهدف المعاني التي تتضمنها لغة الأصل، مع أن في كلتا اللغتين أوجه الشبه والفروق قريبة أو بعيدة. وقد تكون الترجمة التامة شبه المستحيلة في مواضع تكون بين اللغتين اختلافات كبيرة. ومهما يكن من أمر، فإن الترجمة كثيرا ما تكون تقريبية لأنها قد تكون معقدة جدا. والمعياري في الترجمة هو أن يكون المعنى في لغة الهدف التي ترجم إليه نص لغة الأصل هو نفس المعنى التي في لغة الأصل. ولذلك من الشروط التي يجب توفرها في الترجمة أن يلمّ المترجم إماما تاما باللغتين: لغة الأصل ولغة الترجمة. والإمام التام بلغة من اللغات يكاد يكون مستحيلا، ولا سيما العربية التي بلغ عمرها أكثر من أربعة عشر قرنا والتي تتطور في هذه المدة الطويلة. وخير ما يقال في هذا الأمر: ما لا يدرك كله لا يترك أقله. فالمهم علينا في عمل الترجمة أن نحاول بكل وسعنا الإمام باللغتين: لغة الأصل ولغة الترجمة. فما قدمنا من الأمثلة في الترجمة من نتائج تجربة الكاتب في تدريس الترجمة من الإندونيسية إلى العربية، والعكس أكثر من عشرين سنة، مع ما فيها من قصور ونقصان، إذ الكمال لله وحده.

بعض المشكلات في ترجمة البناء للمعلوم والمجهول والأفعال ذات المعنى المثبت والمنفي في اللغتين:  
العربية والإندونيسية (دراسة تقابلية)

## المصادر والمراجع:

وزارة الشؤون الدينية الإندونيسية، القرآن وترجمة معانيه إلى اللغة الإندونيسية، المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1433 هـ،

صحيح مسلم

حسن منديل حسن عكيلي، دراسات نحوية، بيروت: دار الكتب العلمية، 2012

قارن: محمد عناني، فن الترجمة، القاهرة: الشركة العالمية للنشر لونغمان، 2004،

محمود اسماعيل صيني وآخرون، العربية للناشئين، بيروت: مؤسسة سعيد الصباغ، 1983، المجلد الرابع،

محمد شحرور، الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة، دمشق: الأهالي، 1990

Ahmad Warson Munawwir. *Al-Munawwir*. Yogyakarta: Pesantren al-Munawwir, 1984.

# ADONIS DAN BAHASA PUISI ARAB MODERN

Moh. Kanif Anwari, M.Ag.

Fakultas Adab dan Ilmu Budaya UIN Sunan Kalijaga  
Jl. Marsda Adisutjipto Yogyakarta 55281

## Abstrak

Adonis adalah salah satu penyair dan pemikir Arab modern yang mendapatkan perhatian besar masyarakat dunia. Jika di Timur Tengah keberadaannya menuai kecaman hingga ia sempat dijuluki '*hubal modern*' oleh mufti besar Saudi Arabia, Abdullah bin Abdul Aziz bin Baz, karena karyanya, di Barat ia dicatat sebagai nominasi penerima hadiah nobel kesusasteraan sejak tahun 2003. Tulisan ini mengkaji salah satu pikiran Adonis tentang puisi sebagai cermin sebuah masyarakat yang di dalamnya termuat aktifitas emosi, pemikiran, dan kesan mereka yang dituangkan melalui media bahasa. Bahasa dalam puisi Arab modern memiliki keunikan tersendiri dibandingkan dengan ragam bahasa lain. Persoalan yang dirumuskan terkait dengan apa dan bagaimanakah bahasa ditampilkan oleh puisi Arab modern. Dengan menggunakan metode deskriptif-analitis tulisan ini sampai pada kata akhir bahwa bahasa puisi Arab modern memiliki fungsi penyatuan antara puisi dan pemikiran ke dalam kesatuan kesadaran, melalui mana pemikiran seolah keluar dari puisi. Karakteristik ini menjelaskan mengapa puisi Arab modern itu terwujud di dalam struktur ungkapan yang metaforis. Bahasa Arab, di dalam struktur metaforis dan puitisnya, adalah bahasa yang membangkitkan hasrat untuk mencari, untuk mengetahui yang tak-diketahui dan untuk mencapai kesempurnaan.

**Kata kunci:** Adonis, bahasa, puisi Arab modern.

## A. PENDAHULUAN

Adonis merupakan pemikir yang membangun karirnya semula sebagai seorang penyair, tapi kemudian menonjol sebagai seorang pengulas dan pengkritik budaya, budayawan yang cukup dihormati di Timur Tengah. Ia berasal dari Syria. Ia

menulis pertama kali pada umur sekitar 16 dan 15 tahun, saat ia masih duduk dibangku SMA. Pada masa itu, ia menulis masih menggunakan nama aslinya, yaitu Ali Ahmad Said. Pertama kali ia mengirimkan tulisannya dalam bentuk puisi ke sebuah majalah lokal di Syiria.

Ketika itu, ia sama sekali tidak dikenal sebagai penulis. Namun, sang redaktur luar biasa kaget ketika membaca keindahan dan kedalaman makna puisi anak muda itu. Sebelum puisi itu dimuat, sang redaktur betul-betul penasaran dengan penulis puisi tersebut hingga akhirnya ia dipanggil untuk menemui sang redaktur. Si redaktur kemudian tambah kaget bahwa ternyata si penulis puisi tersebut adalah seorang anak muda yang baru berumur 16 tahun.<sup>1</sup> Dan tentu dimuat karya itu dan setelah itu ia kemudian diangkat sebagai redaktur di majalah tersebut.

Cerita kecil ini menunjukkan bahwa Adonis adalah orang yang mempunyai bakat luar biasa untuk menjadi seorang penyair hebat. Dan memang kemudian dia lahir sebagai seorang penyair yang besar di dunia Arab sekarang ini. Di samping menjadi salah seorang penyair terbesar di dunia Arab ia adalah penulis yang sangat prolifik sekali. Buku yang dihasilkannya tidak kurang dari 30 judul, salah satunya adalah *al-Tsabit wa al-Mutahawwil*, sesuatu yang statis dan dinamis, yang merupakan disertasinya di Beirut di Fakultas Sastra. Ia juga mempunyai antologi puisi, dan membuat suntingan-suntingan terhadap puisi Arab klasik maupun modern. Yang menarik lagi, ia juga menyunting sejumlah teks-teks yang bukan sastra saja tapi juga teks-teks keagamaan. Misalnya dia menyunting teks-teks yang ditulis oleh Muhammad Abduh.<sup>2</sup>

Dia membuat kutipan-kutipan yang dianggap relevan dari Muhammad Abduh, kemudian Rasyid Ridla, seorang intelektual Islam dari Mesir dan menyunting tulisan Muhammad bin Abdul Wahab, pendiri gerakan Wahabiyah. Hal ini barangkali agak ganjil karena hampir seluruh karir intelektual Adonis itu dipakai untuk mengkritik apa yang ia sebut sebagai *al-Tsabit*, sesuatu yang statis, konstan, stagnan, tetap dalam budaya Arab dan itu

---

<sup>1</sup> Transkrip Diskusi Adonis, 26 Februari 2004 yang diselenggarakan oleh Jaringan Islam Liberal, tidak diterbitkan.

<sup>2</sup> *Ibid.*

salah satunya diwakili oleh corak pandangan keagamaan yang literalistik.<sup>3</sup> Tetapi, hingga saat ini penulis belum menemukan buku ini.

Bahasa merupakan sistem lambang bunyi yang arbiter yang digunakan oleh anggota suatu masyarakat untuk bekerjasama, berinteraksi, dan mengidentifikasikan diri. Pada saat yang sama, bahasa sebagai alat komunikasi antara anggota masyarakat berupa simbol bunyi yang dihasilkan oleh alat ucap manusia. Bahasa juga mencakup dua bidang, yaitu bunyi vokal dan arti atau makna. Bahasa sebagai bunyi vokal berarti sesuatu yang dihasilkan oleh alat ucap manusia berupa bunyi yang merupakan getaran yang merangsang alat pendengar. Bahasa sebagai arti atau makna berarti isi yang terkandung di dalam arus bunyi yang menyebabkan reaksi atau tanggapan orang lain.<sup>4</sup> Dari pengertian tersebut, dapat disimpulkan bahwa bahasa itu mencakup sistem lambang bunyi yang arbitrer, alat komunikasi, simbol bunyi yang memiliki arti serta makna, dan digunakan oleh masyarakat untuk berinteraksi.

Akan halnya puisi William Wordsworth, penyair romantik Inggris, menghayatinya sebagai suatu luapan spontan dari perasaan-perasaan yang kuat--*a spontaneous overflow of powerful feelings*.<sup>5</sup> Artinya, puisi hadir dalam diri seseorang sebagai akibat adanya spontanitas perasaan yang kuat sebagai hasil dari merasakan peristiwa tertentu sehingga secara spontan ide/gagasan (*notion*) muncul yang kemudian divisualisasikan ke dalam bentuk teks dengan bahasa yang dipadatkan. Bahasa tersebut menjadi curahan hati seorang penyair.

Bahasa puisi berbeda dengan bahasa keilmuan. Perbedaan tersebut dapat dilihat melalui sifatnya, bahasa puisi bersifat ekspresif, sugestif, asosiatif dan magis.<sup>6</sup> Bahasa puisi bersifat ekspresif artinya setiap bunyi yang dipilih, setiap kata yang dipilih dan setiap metafora yang dipergunakan harus berfungsi bagi kepentingan ekspresi, mampu memperjelas gambaran dan mampu menimbulkan kesan yang kuat. Setiap unsur bahasa yang

---

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> Gorys Keraf, *Komposisi* (Ende: Penerbit Nusa Indah, 1994), hlm. 1.

<sup>5</sup> Wordsworth, *Lyrical Ballads* (London: Oxford U.P., 1967), hlm.263.

<sup>6</sup> Rachmat Djoko Pradopo, *Pengkajian Puisi: Analisis Strata Norma dan Analisis Struktural dan Semiotik* (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1987), hlm. 7.



dipilih atau dipergunakan harus membawakan nada, rasa, dan pengalaman penyairnya. Sugestif, artinya bahasa puisi bersifat menyorankan dan mempengaruhi pembaca atau pendengarnya secara menyenangkan dan tidak terasa memaksa. Karena sifat inilah puisi dapat terkesan sangat kuat dalam diri penikmatnya. Asosiatif artinya bahasa puisi mampu membangkitkan fikiran dan perasaan yang merembet, tetapi masih berkisar di seputar makna konvensional atau makna konotatifnya yang sudah lazim. Dengan demikian, bahasa puisi memiliki kegandaan tafsir, bahasa puisi bersifat magis maksudnya bahwa bahasa puisi seolah-olah mempunyai suatu kekuatan di dalamnya, sehingga tampak magis dan bercahaya.

Puisi memiliki kegandaan tafsir disebabkan oleh bahasa puisi yang penuh simbol atau perlambangan pribadi. Dalam puisi masalah makna kata yang bersifat konvensional sering terdesak dan penyair memilih kata-kata yang paling cocok dengan rasa dan intuisi yang dialaminya, penyair mempergunakan lambang-lambang khusus sesuai dengan suasana pada saat timbul dorongan untuk mencipta saat itu.

Sekalipun bila dilihat dari unsur pembangun puisi tidak jauh berbeda dengan puisi-puisi lain pada umumnya, namun puisi Arab tetap memiliki kekhasannya. Apalagi bila dilihat bersamaan dengan berkembangnya modernitas yang dialaminya, maka di dalam puisi Arab tersebut akan ditemukan bahasa dan visi kreatifnya.

## **B. KERANGKA TEORI DAN METODOLOGI**

Bahasa puisi terkesan bebas dengan kaidah-kaidah kebahasaan yang berlaku dalam masyarakat bahasa. Jika dipandang dengan kaidah bahasa yang berlaku, maka banyak puisi yang menyimpang dari kaidah tersebut. Hal itu dapat berupa penyimpangan gramatikal, baik sintaksis maupun morfologis. Penyimpangan ini dapat dikategorikan sebagai variasi bahasa. Penggunaan afiks-afiks yang tak semestinya merupakan salah satu penyimpangan morfologis.

Tulisan ini merupakan hasil penelitian kualitatif yang berasumsi bahwa kenyataan itu berdimensi jamak, interaktif dan suatu pertukaran pengalaman sosial yang diinterpretasikan oleh setiap individu. Penelitian kualitatif percaya bahwa kebenaran

adalah dinamis dan dapat ditemukan hanya melalui penelaahan terhadap orang-orang melalui interaksinya dengan situasi sosial mereka.

Tulisan ini akan memaparkan pandangan Adonis terhadap apa dan bagaimana bahasa puisi Arab modern itu terwujud.

Data-data diambil dari sumber-sumber kepustakaan baik berupa buku, ensiklopedi, jurnal, maupun dokumen *online* yang membahas tentang topik yang diangkat dalam penelitian ini. Data-data tersebut, pertama, karya Adonis sendiri tentang studi ilmiah. Kedua, kritik atau literatur orang lain tentang Adonis.

Semua sumber data pertama dijadikan rujukan dengan pertimbangan bahwa (1) seluruh sumber tersebut merupakan buku rujukan utama, atau karya-karya *masterpiece*, (2) dalam buku-buku tersebut wacana tentang pembacaan teks (baca: tafsir) banyak ditemukan. Artinya buku tersebut sekalipun tidak mengkaji secara langsung tentang tafsir, tetapi penjelasan lebih lanjut tentang pembacaan teks dapat ditemukan sehingga pembacaan tersebut dapat dijadikan sebagai data wacana.

Setelah data-data terkumpul, dilakukan proses reduksi (seleksi data) untuk mendapatkan informasi yang lebih terfokus pada masalah penelitian yang ingin ditemukan jawabannya. Dilanjutkan dengan proses deskripsi, yaitu menyusun data itu menjadi teks naratif.

### C. BAHASA PUISI ARAB MODERN

Adonis memberikan makna khusus dan berbeda yang menempatkannya di atas semua warna sastra. Puisi menurut konsep Adonis adalah penyingkapan, penciptaan, dan kreasi yang meleburkan lahir kepada batin, menembuskan masa kini ke masa yang akan datang, dan memindahkan pengetahuan kepada ketidaktahuan serta memperlihatkan sesuatu yang tercerai-berai dalam kesatuan yang utuh. Adonis menjadikan puisi Arab modern sebagai sebuah mimpi. Mimpi dengan segala karakternya merupakan lompatan keluar dari konsep-konsep yang sudah ada.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Adonis, *al-A'mal al-Kamilah* (Beirut: Dar al-Fikr, 1982), hlm. 9.

Adonis dalam buku-buku kritiknya secara jelas menunjukkan bahwa puisi merupakan susunan bahasa baru. Sifat utama puisi tersebut adalah kimia rasa yang melampaui kata dan makna kamus. Agar fungsi bahasa itu tetap memiliki arti dan symbol yang tiada henti dan terbatas maka teori dan praktek itu harus menyatu. Bentuk susunan bahasa pun tidak sebatas *tasybih*, *isti'arah*, atau *majaz* yang di situ hanya dimaksudkan untuk memperindah gaya (*uslub*) melainkan dengan sendirinya bahasa menjadi pikiran yang tanpanya sebuah penuturan itu tidak benar. Urgensi puisi kemudian termuat dalam keterpengaruhan dan keterlampauan pikiran ke horison-horison dan dimensi-dimensi lain. Bahasa puisi itu memuat banyak lafadh dan arti yang tidak terbatas, menyatu bersama agar membentuk bangunan khusus.<sup>8</sup> Bahasa puisi baru, sebagaimana dikemukakan Adonis, merupakan bahasa yang berusaha keras menjadi bahasa makhluk bukan sekedar media untuk berekspresi. Bahasa makhluk untuk sesuatu yang baru melampaui kata yang di situ terdapat makna yang lebih luas dan mendalam dan seharusnya bahasa itu muncul dengan sendirinya di dalam puisi dan menunjukkan lebih banyak isyarat. Penafsiran-penafsiran yang dikemukakan Adonis ini merupakan bukti kuat atas tidak adanya batasan bahasa puisi baru. Oleh karenanya bahasa itu melampaui dan bergerak di atas dirinya sendiri.

Konsep tersebut mengingatkan kita betapa Adonis itu terpengaruh secara nyata dengan pemikiran tasawuf. Bahwa, mimpi secara etimologis mengandaikan sesuatu yang kamu lihat ketika tidur. Mimpi merupakan istilah sufi dan merupakan salah satu unsur dasar tasawuf.

Tasawuf sarat dengan tanda warisan puisi yang tidak dapat dihilangkan. Para sufi tidak hanya menggunakan tema-tema puisi seperti kekasih yang hilang, mabuk anggur, atau binasa (*fana*) cinta terhadap kekasih sebagai ekspresi ide dan rasa yang tergantung dengan puisi. Namun mereka memanfaatkannya untuk penghalusan tema, hasrat, emosi dan diksi di dalam puisi, yang sebelumnya tema-tema itu di dalam tasawuf merupakan aspek integral perasaan tasawuf.

---

<sup>8</sup> Lihat, Ahmad Nashir, "Tashawwur Adonis li al-Syī'r al-'Arabiy" dalam [http://www.beitberl.ac.il/arabic/arb\\_lebr/arb\\_version/arb\\_books/Documents/10AhmadNasir.pdf](http://www.beitberl.ac.il/arabic/arb_lebr/arb_version/arb_books/Documents/10AhmadNasir.pdf)

Mutualisma tasawuf dan puisi terkait dengan keberadaan puisi Arab lama. Permulaan puisi Arab lama atau puisi Arab klasik konvensional pra Islam, sering juga disebut dengan qasidah mencakup beberapa unsur. Unsur-unsur tersebut adalah *nasib* (*erotic introduction*), *madhī* (*panegyric*), *hija* (*defamation*), *fakhr* (*vainglory*), *risāʿ* (*elegy*).<sup>9</sup> Kritikus sastra abad pertengahan menyatakan bahwa keterkaitan tasawuf dan puisi didasari oleh tiga pokok utama, pertama *naṣīb* atau mengingat (*ẓikr*, *rememberance*) terhadap kekasih, kedua perjalanan (Contohnya: perjalanan haji), ketiga kebanggaan/kesombongan (*fakhr*). Pokok utama yang pertama dapat dipahami terbentuknya puisi tasawuf. Sebab, *naṣīb* memulai dengan mengingat kekasih (atau sesuatu yang dicintai) hilang. Sedangkan, mengingat ditunjukkan melalui simbol-simbol tertentu, seperti mengingat runtuhnya puing-puing (*ẓikr al-aṭlāl*), imajinasi penyair kepada kekasih yang menghilang, dan hubungan rahasia antara penyair dan kekasihnya.<sup>10</sup>

Mengingat (*ẓikr*, *rememberance*) di dalam unsur *nasib* merupakan sumber utama baik di dalam puisi itu sendiri, maupun di dalam tasawuf. *Nasib* yang digambarkan, digunakan dan ditransformasikan ke dalam sastra tasawuf memiliki unsur-unsur, pertama, pernyataan menyalahkan kekasih yang hilang karena perubahan bentuk dan perasaan (*aḥwāl*) secara berkelanjutan. Kedua, tingkatan (*station*, *maqāmāt*) perjalanan kekasih yang menjauh dari penyair, ketiga, imajinasi kesenangan dan ketenangan.

Persoalannya kemudian adalah mengapa Adonis menggunakan istilah yang memiliki nilai dan posisi khusus dalam pemikiran sufi sebagaimana *kasyf*, *ruʿya*, *khāriq al-ʿādah*, dan *khalq*? Hal ini bisa kita ketahui dengan jelas karena memang sejak kecil Adonis telah belajar kepada orang tuanya yang sudah memiliki budaya sufi yang luhur. Pada saat yang sama, ia tumbuh dalam lingkungan yang subur dengan istilah-istilah dan filsafat sufi seperti al-Hallaj (858-922 M).

Ketika Adonis mendefinisikan puisi sebagai mimpi, sebenarnya ia ingin menolak dan merevolusi apa yang dibawa

---

<sup>9</sup> Marshall Hodgson, *The Venture of Islam, Conscience and History in A World Civilization*. Vol I. (Chicago: The University of Chicago Press, t.t.) hlm. 586.

<sup>10</sup> *Ibid.*

oleh Alquran yang mengajak kepada kejumudan. Pandangan Alquran tentang puisi dan para penyair merupakan pandangan negatif hingga batas tertentu, sebagaimana disebutkan dalam Q.S. al-Syu'arā': 224-226; "Dan penyair-penyair itu diikuti oleh orang-orang sesat. Tidakkah kamu melihat bahwasannya mereka suka mengembara di setiap lembah. Mereka suka mengatakan apa yang mereka sendiri tidak melakukannya?"

Penolakan tersebut sekaligus meyakinkan bahwa pada saat Islam muncul secara umum telah terjadi transisi bahasa puisi lama dari level kekuatan *sharing* menuju ke level alat dan menjadikan puisi sebagai isu yang tidak diperlukan. Oleh karena penyair dalam Islam itu tidaklah individual melainkan ia merupakan bagian dari masyarakat muslim. Mereka menjadikan puisi secara rasional lebih banyak sebagai pikiran-pikiran masyarakat daripada pengalaman individual.<sup>11</sup> Pada saat tertentu, Adonis melihat penyair itu memiliki posisi tinggi menyamai kedudukan para nabi yang diistimewakan Allah dengan mimpi.

Agar manusia biasa memiliki mimpi yang di luar kebiasaan ia harus memiliki mu'jizat, sementara mu'jizat itu harus masuk langit, artinya merupakan risalah langit yang diutus oleh Allah. Oleh karena risalah langit hanya ada untuk orang-orang yang dipilih Allah, yakni para nabi, maka hasil yang mungkin dipahami dan disarikan dari penggunaan kata mimpi adalah bahwa penyair itu merupakan nabi sementara puisi merupakan (risalah) kenabiannya. Penyair tidak mungkin merupakan seorang yang biasa tetapi ia merupakan orang yang berbeda, unggul, memiliki risalah, dan nabi. Ringkas kata, Adonis dalam tulisan-tulisan kritiknya mengemukakan penjelasan untuk berbagai macam bahasa puitis yang digunakan dalam puisi-puisi yang ditulisnya. Puisi merupakan susunan linguistik baru yang sifat dasarnya adalah kimia rasa yang kata-katanya melampaui makna kamus agar kata-kata tersebut menjadi fungsi yang memiliki makna yang tak berujung dan simbol-simbol yang memiliki nilai yang tak terbatas yang di dalamnya menyatu pemikiran dan tindakan. Bentuk dalam susunan bahasa itu tidak hanya *tasybih*, *isti'arah*, atau *majaz* saja melainkan dengan bentuk tersebut dimaksudkan untuk memperindah stilistika, bahkan

---

<sup>11</sup> Adonis, *al-Tsabit wa al-Mutahawwil*, J. 1 (Beirut: Dar al-Saqi, 2002), hlm. 101.

bentuk itu sendiri menjadi pemikiran yang tanpanya sebuah ungkapan itu tidak benar. Pentingnya puisi, dengan demikian, adalah menyembunyikan pemikiran dan melompat kepada wawasan-wawasan dan dimensi-dimensi lain. Adapun bahasa puitis memuat berbagai lafadh dan makna yang tiada batas, menyatu bersama untuk membentuk bangunan unik dan khusus. Bahasa puisi baru, menurut Adonis, adalah bahasa yang akan menjadi bahasa penciptaan yaitu bahasa yang tidak saja sebagai media ekspresi melainkan bahasa penciptaan untuk sesuatu yang baru, kata-katanya mengandung makna yang luas dan mendalam yang akan membumbung dengan sendirinya dan memberikan isyarat lebih banyak di dalam puisi. Bahasa itu, dengan demikian, adalah isyarat.<sup>12</sup> Terlihat di sini bahwa penafsiran Adonis merupakan bukti paling baik tentang tidak adanya keterbatasan bahasa puisi baru, bahasa itu melampaui, melanggar, bergerak, dan meninggi dengan sendirinya.

Oleh karena puisi itu mengungguli fenomena dan menghadapi kebenaran batin dalam seluruh alam, maka menjadi alami kalau bahasa itu melenceng dari makna biasanya. Bahasa bukanlah eksistensi mutlak, berdiri sendiri, tetapi ia akan tunduk pada hakekat manusia yang berusaha keras mengekspresikannya secara universal. Bahasa bukanlah cetakan jadi tetapi ia akan tumbuh, tinggi, dan berubah. Bahasa dalam puisi baru merupakan revolusi atas bahasa di mana puisi telah menjadikan urgensi bahasa dalam perburuan sesuatu yang biasanya tidak mungkin dilakukan dan mengatakan sesuatu yang belum dipelajari untuk dikatakan, bahkan bahasa itu bergeser ke bentuk imajinasi memuat mekanisme yang tidak bisa dibatasi oleh konteks logika.<sup>13</sup> Di sini, kita melihat bahwa Adonis memberikan imajinasi dan jauh dari realitas sebagai sesuatu yang penting dalam memahami persoalan-persoalan yang tersembunyi, khususnya persoalan-persoalan yang tidak mungkin diketahui dengan akal dan logika. Pendapat ini merupakan hasil pengembaraan budaya Adonis yang dipengaruhi oleh pemikiran sufi sejak masa kecilnya. Barangkali perhatian Muhammad Musthafa Hadarah menguatkan atas keterpengaruhannya Adonis

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, hlm. 20.

<sup>13</sup> *Ibid.*

dengan budaya tasawuf. Menurutnya, tasawuf dengan segala simbol dan teori-teorinya dalam *hulul*, menyatu, dan *wihdat al-wujud* benar-benar telah mempengaruhi penyair-penyair Arab khususnya para surialis. Begitu pula, filsafat eksistensialisme yang menjadi dasar atas studi fenomena wujud yang terjadi dalam alam nyata. Oleh karena itu, manusia seharusnya memiliki kesadaran terhadap apa yang terjadi di sekitarnya baik dalam lingkungan kecil maupun luas agar memungkinkan baginya untuk menggambarkan sesuatu yang disadarinya dengan maksud berusaha mengembangkan atau membangkitkan kembali kesadarannya untuk mewujudkan keberadaan yang positif.<sup>14</sup>

Tampak di sini bahwa Hadarah menekankan akan pentingnya manusia menyadari lingkungan dekatnya, bahkan ia harus melampaui lingkungan tersebut hingga ke seluruh alam. Dengan kesadaran ini manusia bisa mengekspresikan pikiran-pikirannya dengan bahasa yang dipahami oleh alam beserta misteri-misterinya.

Keindahan bahasa puitis menurut pandangan Adonis tidak tersembunyi dalam kosakata-kosakatanya saja, tetapi keindahan itu berkat puisi yang menjadikan bahasa sebagai sihir yang berlaku kepada segala hal sehingga kata tidak hanya sebagai ekspresi sederhana pemikiran melainkan di atas kata tersebut akan tercipta tema dan akan berlaku di luar dirinya. Di sini, Adonis menunjukkan kepada kita akan adanya keterkaitan puisi dengan pemikiran. Dengan memaparkan tokoh Abū Nuwās (747-814 M.) dan al-Ma'arri (973-1058 M.), Adonis membuktikan bahwa bahasa puisi Arab modern itu memiliki khazanahnya sendiri.

Abū Nuwās mendasarkan karya puitisnya kepada kesatuan puisi dan pemikiran yang dilatarbelakngi oleh dialektika antara apa yang ditolak sang penyair dan apa yang ia terima dan hargai. Di satu sisi, ia menolak nilai-nilai kehidupan badui, dan mengingkari dogmatisme religius, terutama aspek moralnya, pada sisi lain ia mendukung kehidupan dan nilai-nilai urban, dan menyeru kepada transendensi dogma dan

---

<sup>14</sup> Muhammad Musthafa Hadarah, *Dirasat fi al-Syi'r al-'Arabi al-Hadits* (Beirut: Dar al-'Ulum al-'Arabiyyah, 1990), hlm. 60.

menanggalkan ketabuan. Sangat jarang puisinya yang tidak memuat dialektika semacam ini.<sup>15</sup>

Sedangkan al-Ma'arri membahas keyakinan-keyakinan dan gagasan-gagasan di masanya hingga sampai kepada proses memertanyakan di mana pemikiran menyamar dalam bentuk puisi dan di mana puisi memiliki kekuatan pemikiran.<sup>16</sup> Ia menampilkan hal-hal yang ditindas pada masanya, dan mendorong agar pemikiran mengenai berbagai hal yang tak menampakkan dirinya itu dengan mudah tampil sebagai pemikiran. Oleh karenanya, ia mengubah konsep puisi yang menurut 'metode Arab', adalah seni kata-kata menjadi seni makna.<sup>17</sup>

Di dalam bahasa, puisi dan pemikiran disatukan ke dalam kesatuan kesadaran, melalui mana pemikiran seolah keluar dari puisi ibarat parfum dari sebuah mawar. Karakteristik ini terejawantah di dalam struktur ungkapan yang metaforis.

'Sebagian besar bahasa', tulis seorang linguis Ibn Jinni (932-1001 M.), 'bersifat metaforis, bukan literal. Metafora adalah sebuah penyimpangan penggunaan bahasa dalam pengertian yang sebenarnya, yaitu penggunaan bahasa berdasarkan arti asalnya.<sup>18</sup>

Perubahan dari bahasa literal ke bahasa figuratif terjadi karena alasan-alasan berikut: perluasan makna, penekanan dan perbandingan. Metafora dalam bahasa Arab lebih dari sekadar perangkat ekspresif. Metafora adalah struktur bahasa itu sendiri, sebuah isyarat adanya kebutuhan spiritual untuk mengatasi realitas, yang dekat dan faktual, dan merupakan produk dari sensibilitas yang jenuh akan hal-hal yang konkret dan berusaha melihat apa yang melampauinya—sebuah sensibilitas metafisis. Metafora bersifat melampaui: bahasa metafora bergerak melampaui dirinya sendiri memasuki sesuatu yang lebih sulit dijangkau. Ia melampaui realitas yang tengah dibicarakannya dan memasuki wilayah-wilayah yang jarang dirambah. Ini menunjukkan bahwa pada dasarnya metafora merupakan tindak

---

<sup>15</sup> Adonis, *al-Syi'riyyah al-'Arabiyyah* (Beirut: Dar al-Adab, 2006), hlm. 67.

<sup>16</sup> *Ibid.*, hlm. 69.

<sup>17</sup> *Ibid.*, hlm. 73.

<sup>18</sup> *Ibid.*, hlm. 79.



penolakan terhadap realitas yang ada dan sebagai pencarian alternatif.

Dengan demikian, metafora membebaskan realitas dari konteksnya yang familiar, sembari melepaskan kata-kata yang digunakan dari dirinya sendiri. Metafora merengubah makna kata atau topik yang dibicarakannya, dan dalam proses itu ia menciptakan hubungan-hubungan baru antara satu kata dengan yang lain, dan antara kata dengan realitas.

Karena metafora membebaskan kata dari batasan-batasan normalnya, berbagai hubungan yang ia bangun antara kata dan realitas merupakan hubungan-hubungan yang potensial, maka sejumlah makna dimungkinkan di dalamnya. Ini menciptakan keragaman dalam pemahaman dan menuntun kepada keragaman opini dan evaluasi. Metafora tidak membolehkan jawaban akhir dan definitif, karena ia sendiri adalah medan pertempuran dari berbagai kontradiksi semantis. Ia tetap menjadi sumber pertanyaan-pertanyaan, agen kekacauan, yang bertentangan dengan jenis pengetahuan yang menginginkan kepastian.

Semua ini menunjukkan bahwa metafora terkait dengan visi akan kebenaran. Ia bukan semata sebuah sikap terhadap kebenaran, melainkan pula cara memikirkan, menjelajahi dan mengungkapkannya.

Jika dalam hal ini kita tambahkan pendapat al-Jurjāni (w. 1078 M.) bahwa 'metafora selalu lebih fasih dibanding keliteralan,' lalu bagaimana status agama dan filsafat di dalam sejarah pemikiran, yaitu sejarah kebenaran yang ditulis di dalam bahasa metaforis? Dari pertanyaan ini muncul aspek lain dari pemisahan antara puisi dan pemikiran di dalam filsafat dan agama Arab. Kedua sistem ini, berdasarkan pendekatannya masing-masing, memberikan arti penting kepada apa yang mereka sebut kebenaran, dan kepada apa saja yang memiliki makna yang jelas dan pasti. Di dalam metafora hanya terdapat probabilitas, karena itu oleh sistem pengetahuan religius ia dicirikan sebagai menjauhkan kata dari maknanya yang telah diterima, dan karenanya merupakan korupsi kata-kata. Korupsi begitu membahayakan bahasa karena melahirkan kesalahan dan kepalsuan, terutama karena Tuhan menciptakan setiap kata untuk mengungkapkan maknanya sendiri yang partikular. Memindahkan pemahaman kata berarti menganggap tidak valid

kebenaran-kebenaran yang diinginkan Tuhan supaya kita memahaminya. Cara yang benar ialah memberikan kata makna yang sejak awal dilekatkan kepadanya. Cara yang salah adalah menggunakan kata untuk makna lain berbeda dari yang semula diberikan kepadanya. Jelaslah bahwa diktum ini bukan hanya tidak mengakui metafora, melainkan puisi secara keseluruhan.

Dengan demikian menjadi jelas bahwa ada jarak yang lebar antara horizon pengetahuan puitis dan pengetahuan religius serta filosofis. Bagi dua yang terakhir, makna harus diungkapkan dengan kata yang tepat agar dipahami dengan sempurna. Tetapi yang pertama memandang bahwa jika spirit tidak dapat memahami secara tepat apa yang dimaksud oleh kata, ia akan terus mencari pemahaman yang lengkap. Sedangkan jika makna itu demikian jelasnya, maka hasrat akan kesempurnaan itu akan sirna. Tujuan dari apa yang kita ketahui adalah untuk membangkitkan keinginan di dalam diri kita terhadap apa yang belum kita ketahui, keinginan untuk menambah pengetahuan sehingga sempurna. Jadi, dunia yang berada di dalam batas-batas pengetahuan religius dan filosofis adalah tertutup dan tertentu karena ia telah pasti; ia menjadi sebuah sistem keyakinan dan ideologi. Tetapi dari perspektif pengetahuan puitis, yang metaforis, sebaliknya, dunia adalah terbuka dan tidak tertentu, karena ia adalah kemungkinan, sebuah proses pencarian dan penemuan yang terus menerus.<sup>19</sup>

Adonis secara konsisten menampilkan kecenderungan ekspresi bagi orientasi puisi (kesastraan) dan pemikirannya melalui dualisme. Seperti: menghancurkan-membangun, menutup-membuka, tradisional-modern, asli-imitasi, kreasi-tiruan, statis-dinamis, lahir-batin, dst. Sejak semula, ia cenderung untuk memadukan level puisi dengan prosa dalam berbagai bukunya. Paduan ini tampak jelas pada antologinya *Aghani Mihyar al-Dimasyqi* yang di sini puisi dan prosa saling bercampur di satu sisi dan terkadang saling bersanding pada sisi lain dengan cara yang mengindikasikan bahwa *wazan* (timbangan) puisi bukanlah pemisah substantif antara tuturan puisi dan tuturan prosa. Hal ini merupakan pendapat yang dikemukakan para kritikus Arab hanya saja mereka mengemukakannya dengan

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, hlm. 81-82.

kalimat bahwa *wazan* itu merupakan suatu keharusan tetapi tidak cukup untuk menyusun puisi atau untuk menjadikan suatu ungkapan itu sebuah puisi.<sup>20</sup>

## E. SIMPULAN

Kritik Adonis terhadap bahasa puisi Arab modern didasarkan pada pandangan pluralistiknya terhadap puisi Arab. Ia menemukan bahwa berbagai interpretasi puisi yang berkembang sepenuhnya bergantung kepada struktur kekuasaan, yang pada gilirannya memiliki kaitan dengan kemapanan religius. Dalam berbagai teks itu sendiri, sesungguhnya terdapat ruang bagi berbagai macam interpretasi, yang menegaskan bahwa puisi Arab itu tidak monolitik sebagaimana disangkakan pandangan yang dominan ini, tetapi pluralistis, sehingga sesekali mengandung kontradiksi di dalam dirinya sendiri.

Bahasa puisi Arab modern memiliki fungsi penyatuan antara puisi dan pemikiran ke dalam kesatuan kesadaran, melalui mana pemikiran seolah keluar dari puisi. Karakteristik ini menjelaskan mengapa puisi Arab modern itu terwujud di dalam struktur ungkapan yang metaforis.

Bisa dilihat di sini bagaimana bahasa Arab, di dalam struktur metaforis dan puitisnya, adalah bahasa yang membangkitkan hasrat untuk mencari, untuk mengetahui yang tak diketahui dan untuk mencapai kesempurnaan. Ia teramat luas untuk dibatasi hanya di dalam ukuran-ukuran sesuatu yang ada dan aktual: ada dimensi ketakterbatasan pada kemampuan-kemampuan ekspresinya, yang selaras dengan aspek-aspek non-finit dari pengetahuan. *Wallahu a'lam*.

---

<sup>20</sup> Judat Fakhr al-Din, "al-Injaz al-Lughawi wa Taqammashat al-Sya'ir" dalam <http://assafir.com/Article/1/381293>

## DAFTAR PUSTAKA

- Adonis. 2002. *Al-Tsabit wa al-Mutahawwil: Bahsun fi al-Ibda' wa al-Ittiba' 'Ind al-'Arab*. Beirut: Dar al-Saqiy. J.I-IV.
- \_\_\_\_\_. 2005. *Zaman al-Syi'r*. Beirut: Dar al-Saqi.
- \_\_\_\_\_. 2006. *al-Syi'riyyah al-'Arabiyyah*. Beirut: Dar al-Adab.
- Dlayf, Syawqi. 1987. *Fi 'l-Turats wa 'l-Shi'r wa 'l-Lughah*. Beirut: Dar al-Ma'arif.
- Hamid, Mas'an. 1995. *Ilmu Arudl wa al-Qafiyah*. Surabaya: T.P.
- Hodgson, Marshall G.S. T.t. *The Venture of Islam, Conscience and History in A World Civilization*. Vol I. Chicago: The University of Chicago Press.
- Hadarah, Muhammad Musthafa. 1990. *Dirasat fi al-Syi'r al-'Arabi al-Hadits*. Beirut: Dar al-'Ulum al-'Arabiyyah.
- KBBI digital 1.3.
- Keraf, Gorys. 1994. *Komposisi*. Ende: Penerbit Nusa Indah.
- Pradopo, Rachmat Djoko. 1995. *Pengkajian Puisi: Analisis Strata Norma dan Analisis Struktural dan Semiotik*. Yogyakarta: Gajah Mada University Press.
- Sells, Michael A. (ed.). 1996. *Early Islamic Mysticism (The Classic of Western Spirituality) Sufi, Qur'an, Mi'raj, Poetic and Theological Writing*. New York: Paulist Press.
- Wordsworth, William. 1967. *Lyrical Ballads*. London: Oxford U.P.

# PADANAN FRASA NOMINAL DALAM BAHASA ARAB DAN BAHASA INDONESIA

Ubaidillah, S.S., M.Hum.

Fakultas Adab dan Ilmu Budaya UIN Sunan Kalijaga  
Jl. Marsda Adisutjipto Yogyakarta 55281

## A. PENDAHULUAN

Mempelajari susunan kata dalam bahasa kedua bagi seorang penutur bahasa memang memerlukan ketelitian, terlebih lagi jika struktur susunan kata dalam bahasa ibu berbeda dengan bahasa kedua. Salah satu contohnya adalah susunan kata dalam bahasa Arab, yang dalam istilah gramatika bahasa Arab (bA) disebut dengan *murakkab/tarkīb*. Menurut Gulāyaynī, *murakkab* terdiri atas enam macam, yakni (1) *murakkab isnādī* (*predicative composite*), (2) *murakkab idāfī* (*annexation*), (3) *murakkab bayānī* (*explanatory composite*), (4) *murakkab atfī* (*coordinate composite*), (5) *murakkab mazjī* (*synthetic compound*), dan (6) *murakkab 'adadī* (*numeral composite*).<sup>1</sup>

Dari enam macam *murakkab* tersebut, yang bisa dipadankan dengan klausa dalam bahasa Indonesia (bI) hanya ada satu, yaitu *murakkab isnādī*, karena kata-katanya berkonstruksi predikatif. Adapun lainnya, yaitu *idāfī*, *bayānī*, *atfī*, dan *'adadī*, sepadan dengan istilah frasa, sedangkan *mazjī* semisal dengan kata majemuk dalam bI, karena kata-katanya berkonstruksi nonpredikatif.<sup>2</sup>

Melihat perbedaan ini, penulis tertarik untuk meneliti lebih lanjut tentang bagaimana padanan konstruksi susunan kata, baik dalam bA maupun bI dengan kajian analisis kontrastif. Konstruksi susunan kata pada pembahasan ini akan difokuskan pada susunan frasa nominal (FN), karena merupakan frasa yang

---

<sup>1</sup> Mustafa al-Ghulāyaynī, *Jāmi' al-Durūs al-Arabiyyah*, Juz. 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2005), hlm. 11.

<sup>2</sup> Bandingkan Amir Ma'ruf, "Pola Urutan Kata dalam Bahasa Arab: Studi Gramatika Kontrastif dengan Bahasa Indonesia". *Disertasi*. (Yogyakarta: Program Pascasarjana Universitas Gadjah Mada, 2004), hlm. 33.

paling sering digunakan dalam bA maupun bI. Pencarian padanan konstruksi FN ini dilakukan dengan menganalisis persamaan dan perbedaan konstruksi FN dalam kedua bahasa tersebut. Manfaat yang diharapkan dari penelitian ini adalah agar dapat membantu para pengajar dan pembelajar bahasa Arab yang berbahasa Indonesia dalam memecahkan permasalahan, atau setidaknya meminimalkan kesalahan yang sering dilakukan oleh pembelajar berbahasa Indonesia dalam pembentukan FN dalam bA.

## **B. FRASA NOMINAL DAN ANALISIS KONTRASTIF DALAM PEMBELAJARAN BAHASA**

Menurut linguis Indonesia, frasa nominal adalah frasa endosentrik yang intinya berupa nomina atau pronomina.<sup>3</sup> Hal ini senada dengan apa yang diungkapkan oleh linguis Arab yang mengatakan bahwa FN dalam bA adalah konstruksi *idāfah* (*annexation*), yang terdiri dari rangkaian N+N/non-N, dan frasa yang memiliki struktur berupa nomina yang berfungsi sebagai unsur pusat (UP) dan dibatasi oleh atr yang berupa adjektiva.<sup>4</sup>

Analisis kontrastif dicetuskan pertama kali oleh Robert Lado dalam bukunya *Linguistic Across Culture*.<sup>5</sup> Analisis kontrastif adalah sebuah teori linguistik yang digunakan untuk mendeskripsikan persamaan dan perbedaan dua atau lebih bahasa yang berbeda. Analisis kontrastif berfungsi untuk membandingkan sistem ataupun struktur dua bahasa atau lebih.<sup>6</sup>

Menurut Lado analisis kontrastif terbagi dua, yaitu analisis kontrastif mikrolinguistik dan analisis kontrastif makrolinguistik. Analisis kontrastif secara mikro disesuaikan dengan subsistem linguistik secara murni, yakni subsistem fonologi, morfologi, sintaksis, dan semantik. Adapun analisis kontrastif secara makro adalah membandingkan unsur-unsur bahasa sebagai satu sistem komunikasi. Analisis ini bukan

---

<sup>3</sup> Abdul Chaer, *Tata Bahasa Praktis Bahasa Indonesia* (Jakarta: Penerbit Bharata 2003), hlm. 228.

<sup>4</sup> Badawi et al. *Modern Written Arabic: a Comprehensive Grammar*, (London: Routledge, 2004) hlm. 101.

<sup>5</sup> Jos Daniel Parera, *Linguistik Edukasional (Metode Pembelajaran Bahasa, Analisis Kontrastif Antarbahasa dan Analisis Kesalahan Berbahasa)* (Jakarta: Erlangga, 1997), hlm. 107.

<sup>6</sup> Henry Guntur Tarigan, *Pengajaran Analisis Kesalahan Berbahasa* (Bandung: Penerbit Angkasa, 1988), hlm. 9.

menjadi tujuan, tetapi menjadi dasar untuk melakukan analisis lanjutan yang lain. Analisis bahasa yang melampaui satuan kalimat disebut analisis makrolinguistik. Oleh karena itu, analisis kontrastif pun telah beralih dari analisis kontrastif mikrolinguistik ke analisis kontrastif makrolinguistik.<sup>7</sup>

### C. ANALISIS PERSAMAAN DAN PERBEDAAN FRASA NOMINAL DALAM BAHASA ARAB DAN BAHASA INDONESIA<sup>8</sup>

#### 1. Persamaan FN dalam bA dan bI

Pada prinsipnya, konstruksi FN dalam bA dan bI sama-sama memiliki pola DM (diterangkan-menerangkan), yakni UP selalu mendahului Atr. UP FN dalam kedua bahasa ini, selalu berupa N yang diikuti oleh penjelas yang beraneka ragam, seperti nomina, pronomina, klausa, adjektiva, verba, dan frasa preposisi.

##### a. FN berstruktur N+N

Baik dalam bA maupun bI, FN yang berstruktur N+N sama-sama berpola DM. Dalam bA, struktur ini disebut dengan *idāfah*. Pada contoh (1) dan (2) berikut bisa dibuktikan bahwa keduanya memang berpola sama.

<sup>7</sup> Jos Daniel Parera, *Linguistik Edukasional...*, hlm. 110-112.

<sup>8</sup> Sebelum melakukan analisis, berikut diuraikan abreviasi yang digunakan untuk menunjukkan kategori maupun fungsi kata pada setiap data yang dianalisis.

1 <sup>st</sup>	: orang pertama	obl	: oblique ( <i>jarr</i> )
2 <sup>nd</sup>	: orang kedua	ms	: <i>maṣūf</i>
3 <sup>rd</sup>	: orang ketiga	perf	: <i>perfect</i>
art	: artikel	pl	: plural
sd	: kata sandang	N <sub>1</sub>	: subjek ( <i>mubtada'</i> atau <i>fā'il</i> )
prep	: preposisi	N <sub>2</sub>	: objek tak langsung (datif)
def	: <i>definite</i>	pron	: pronomina
dl	: <i>dual</i>	sf	: <i>ṣifāh</i>
fm	: feminin	N <sub>3</sub>	: objek langsung (akusatif)
gen	: genitif	tung	: tunggal
UP	: unsur pusat	imperf	: <i>imperfect</i>
V	: verba	im	: <i>ism maf'ūl</i>
indef	: <i>indefinite</i>	indep	: <i>independent (rafā')</i>
konj	: konjungtur	mas	: maskulin
md	: <i>muḍāf</i>	mdi	: <i>muḍāf ilaihi</i>

(1)	كتاب طالب <i>kitāb-u ṭālib-i-n</i>	
	buku	mahasiswa
	N-indep (UP/md)	N - gen indef (atr/mdi)
	'buku seorang mahasiswa'	

(2) buku    mahasiswa  
 N (UP)    N (atr)

**b. FN berstruktur N+Pron**

FN yang berstruktur N+pron ini, baik dalam bA maupun bI sama-sama berpola DM. FN yang berstruktur demikian dalam bA juga termasuk dalam *idāfah*. Pada contoh (3) dan (4) berikut bisa dibuktikan bahwa keduanya memang berpola sama.

(3)	كتابه <i>kitāb-u -hu</i>	
	buku	-nya
	N-indep (UP/md)	pron pos 3 <sup>rd</sup> tung (atr/mdi)
	'bukunya'	

(4) buku    -nya  
 N (UP)    pron (atr)

**c. FN berstruktur N+klausa**

Baik dalam bA maupun bI, FN yang berstruktur N+klausa sama-sama berpola DM. Dalam bA, struktur ini disebut juga dengan *idāfah*, sama halnya dengan FN yang berstruktur N+N dan N+pron yang telah dijelaskan sebelumnya. Hanya saja ada sedikit perbedaan pada FN berstruktur N+klausa ini.

Dalam bA, UP yang digunakan hanya kata *yaum* 'hari', yakni N yang menunjukkan waktu (*ẓarf al-zamān/accusative of time*). Adapun dalam bI, UP yang digunakan adalah semua N tanpa terkecuali, hanya saja atr-nya harus berupa klausa yang diawali dengan *yang*. Hal ini bisa dilihat pada contoh (5) dan (6) berikut.



(5)	يوم التقاء الجمعان		
	<i>yaum-a</i>	<i>iltaqā</i>	<i>al-jam'-ā-ni</i>
	hari	bertemu	itu-dua pasukan
	N-aks (UP/md)	V perf pron 3 <sup>rd</sup> dl mas	N- N <sub>1</sub> dl mas
	atr/mdi		
	'hari bertemunya dua pasukan itu'		

- (6) pemimpin yang hanya mementingkan diri sendiri  
 N (UP) klausa (atr)

#### d. FN berstruktur N+Adj

FN yang berstruktur N+Adj ini, baik dalam bA maupun bI sama-sama berpola DM. FN yang berstruktur demikian dalam bA disebut dengan *murakkab wasfī*. Pada contoh (7) dan (8) berikut bisa dibuktikan bahwa keduanya memang berpola sama.

(7)	طالب مجتهد	
	<i>ṭālib-u-n</i>	<i>mujtahid-u-n</i>
	mahasiswa	yang bersungguh-sungguh
	N-indep mas tung indef (UP/ms)	N (if) mas tung indef (atr/sfh)
	'seorang mahasiswa yang bersungguh-sungguh'	

- (8) anak manja  
 N (UP) Adj (atr)

#### e. FN berstruktur N+V

Dalam bA, tidak ditemukan FN yang berstruktur N+V, berbeda dengan bI. Namun jika dilihat dari maknanya, FN yang berstruktur N+V dalam bI memiliki persamaan dengan FN yang berstruktur N+N dalam bA. Dikatakan demikian karena N dalam bA ada yang bermakna V. Hal ini bisa dilihat pada contoh (9) dan (10) berikut.

(9)	ساعة العمل	
	sa'at-u	al-'amal-i
	N-indep (UP/md)	N-gen (atr/mdi)
	jam	kerja
'jam kerja'		

(10) jam     kerja  
 N(UP)    V (atr)

**F. FN berstruktur N+Fprep**

Dalam bA, Fprep yang menjadi atr dalam FN yang berstruktur N+Fpref tidak digunakan secara utuh. Maksudnya, preposisi selalu dihapuskan sehingga konstruksi yang ada hanya berupa FN berstruktur N+N (*idāfah*). Jadi, sebenarnya FN berstruktur N+N dalam bA mengandung preposisi sebelum N yang menjadi unsur pewatas, sehingga jika preposisi sebelum N pewatas tidak dihapuskan, atr-nya akan berupa Fpref.

Berikut adalah contoh FN dalam bA yang berstruktur N+N, yang secara semantis sebenarnya didahului oleh preposisi (*harf jarr*) dan FN dalam bI yang berstruktur N+Fprep.

(11)	وقت العمل	
	waqt-u	al-'amal-i
	N-indep (UP/md)	N-gen (atr/mdi)
	waktu	bekerja
'waktu untuk bekerja'		

(12) waktu    untuk bekerja  
 N (UP)    Fprep (atr)

Pewatas pada contoh (11) berupa N, hanya saja sebelum N yang menjadi pewatas ini bisa dibayangkan seolah-olah terdapat preposisi *li* 'untuk' sehingga bisa dikatakan sebenarnya unsur pewatas dalam *idāfah* adalah berupa FPref, seperti yang terdapat pada contoh (12).

Untuk lebih ringkasnya, persamaan masing-masing konstruksi FN dalam bA dan bI yang berpola DM bisa dilihat pada tabel berikut.

**Tabel 1**  
**Persamaan Konstruksi FN dalam bA dan bI dengan Pola DM**

Struktur FN dalam bA	Struktur FN dalam bI
1. N + N/Pron/klausa ( <i>murakkab idāfi/idāfah</i> )	1. N+N
	2. N+Pron
	3. N+klausa
	4. N+V
	5. N+Fpref
2. N+Adj ( <i>murakkab waṣṣfi</i> )	6. N+Adj

Akan tetapi, jika salah satu unsur FN merupakan kata bilangan yang berupa bilangan pokok ('*adad aṣliyy*'), maka baik dalam bA maupun bI, pola struktur tersebut berubah menjadi MD (menerangkan-diterangkan), yakni atr selalu mendahului UP.

Semua konstruksi FN dalam bA yang atr-nya berupa bilangan pokok, baik berupa '*adad mufrad* (3 s.d. 10; 100, 200 s.d. 1000), '*adad murakkab* (11 s.d. 19), '*adad uqūd* (20, 30 s.d. 90) maupun '*adad ma'tūf* (21 s.d. 99) berpola MD kecuali '*adad mufrad* yang terdiri dari bilangan 1 dan 2, karena kedua bilangan pokok tersebut selalu menjadi adjektiva dalam konstruksi FN (*murakkab waṣṣfi*) sehingga strukturnya berpola DM.<sup>9</sup>

Adapun FN dalam bI yang memiliki atr berupa bilangan/frasa bilangan, seluruh strukturnya berpola MD. FN dalam bA dan bI yang atr-nya berupa bilangan pokok/frasa bilangan tersebut bisa dilihat pada contoh-contoh berikut.

13)	ثلاثة كتب <i>ṣalās-at-u kutub-i-n</i>	
	N (num)-indep (atr/md)	N-gen indef (UP/mdi)
	tiga	buku
	'tiga buah buku'	

<sup>9</sup> Antoine al-Daḥdah, *Mu'jam Qawā'id al-Luḡah al-'Arabīyyah* (Beirut: Maktabah Lubnān, 1981), hlm. 106.

14)	مائة رجل <i>mi'at-u rajul-i-n</i>	
	N (num)-indep (atr/md)	N-gen indef (UP/mdi)
	seratus	lelaki
	'seratus orang lelaki'	

(15) tiga (buah)      buku  
 num/Fnum (atr)      N (UP)

(16) seratus orang      lelaki  
 num/Fnum (atr)      N (UP)

Selain itu, ada konstruksi dua kata dalam bA yang berpola MD, yaitu konstruksi art+N. Dalam bI, konstruksi ini memiliki kesamaan dengan FN dalam bI yang berstruktur sd+N. Meskipun konstruksi art+N dalam bA tersebut menggabungkan dua unsur kata, tetapi dalam bA tidak termasuk dalam FN. Gabungan kedua unsur tersebut hanya membentuk sebuah N takrif karena art dalam bA berbentuk morfem terikat yang menjadi satu kesatuan dengan N. Persamaan kedua konstruksi tersebut bisa dilihat pada contoh-contoh berikut.

17)	البيت <i>al- bait-u</i>	
	ini/itu	rumah
	art (atr)	N (UP)
	'rumah ini/itu'	

(18) sang      raja  
 sd (atr)      N (UP)

Adapun persamaan konstruksi FN dalam bA dan bI yang berpola MD di atas bisa dilihat pada tabel berikut.

**Tabel 2.**  
**Persamaan Konstruksi FN dalam bA dan bI**  
**dengan Pola MD**

<b>Struktur FN dalam bA</b>	<b>Struktur FN dalam bI</b>
1. num (selain 1 & 2) + N	1. num/Fnum + N
2. art ( <i>al-</i> ) + N	2. sd ( <i>si &amp; sang</i> ) + N

Dalam bI, terdapat FN yang tidak memiliki unsur N di dalamnya, seperti *si manis*, *yang kemarin*, *yang ini*, *yang menangis*, *yang dua*, dan *yang dari Mesir*. FN yang sama sekali tidak memiliki unsur N di dalamnya ini, tidak ditemukan persamaannya dalam bA.

## 2. Perbedaan FN dalam bA dan bI

Meskipun FN dalam bA dan bI secara struktur berpola sama, tetapi ada perbedaan dalam pembentukan masing-masing struktur FN dalam bA dan bI. Adapun perbedaan-perbedaan itu adalah sebagai berikut.

### a. Pembentukan *idāfah* dalam bA dan FN berstruktur N+N dalam bI

Dalam pembentukan *idāfah*, khususnya *idāfah* yang berstruktur N+N, berbeda dengan pembentukan FN yang berstruktur N+N dalam bI. Jika dalam bI cukup dengan menggabungkan dua buah N tanpa ketentuan khusus, seperti kata *rumah* dan *batu*, yang jika hendak dibentuk sebuah FN cukup dengan menggabungkannya menjadi frasa *rumah batu*. Namun dalam bA, dua buah N yang ingin digabungkan menjadi sebuah FN harus mengikuti kaidah-kaidah pembentukan *idāfah* sebagai berikut.

- 1) N yang terletak di awal susunan (UP) tidak boleh didahului oleh artikel yang berupa morfem terikat sebagai penanda takrif, yaitu *al-*. Apabila dipaksakan, konstruksi yang dihasilkan tidak berterima. Namun, adanya artikel *al-* dalam N yang menjadi pewatas (atr) sifatnya opsional.
- 2) Penanda kasus pada N yang menjadi UP tidak diperkenankan menggunakan tanwin, tetapi cukup menggunakan penanda kasus sesuai dengan kasus yang dialaminya tanpa adanya tanwin, seperti penanda kasus –

*u*, *-a*, dan *-i*. Yang demikian hanya terjadi jika N yang menjadi UP tersebut berupa N tunggal. Beda halnya jika N yang menjadi UP berupa N bermakna dua atau bermakna plural, ia tidak memiliki tanwin, tetapi digantikan dengan sufiks pengganti tanwin, yaitu sufiks *-ni* (untuk N bermakna dua) dan sufiks *-na* (untuk N bermakna plural), dan kedua sufiks tersebut pun harus dilesapkan.

- 3) Pada N yang menjadi atr, penanda kasus harus selalu berupa *jarr* (*oblique case*) yang ditandai dengan afiks *-i* untuk N takrif dan afiks *-in* untuk N taktakrif. Adapun jika N yang menjadi atr berupa N bermakna dua atau plural, penanda kasus berubah menjadi infiks *-ay-* (untuk N bermakna dua) dan infiks *-ī-* (untuk N bermakna plural).

Adapun pembentukan *idāfah* yang berstruktur N+pron dan N+klausa, tidak berbeda dengan pembentukan FN dalam bI yang berstruktur N+pron dan N+klausa. Namun, pembentukan N yang menjadi UP dalam *idāfah* yang berstruktur N+pron dan N+klausa ini tidak boleh menggunakan artikel penanda definit, yaitu *al-*. Apabila penggunaannya dipaksakan, akan mengakibatkan konstruksi yang tidak berterima.

#### **b. Pembentukan *murakkab waṣfī* dalam bA dan FN berstruktur N+Adj dalam bI**

Pembentukan *murakkab waṣfī* (N+Adj) berbeda dengan pembentukan FN yang berstruktur N+Adj dalam bI. Jika dalam bI cukup dengan menggabungkan dua buah N dan Adj tanpa adanya ketentuan khusus, seperti kata *rumah* dan *baru*, yang jika hendak dibuat sebuah FN cukup menjadi *rumah baru*. Adapun dalam pembentukan *murakkab waṣfī*, Adj harus berkonkordansi dengan N yang menjadi UP, baik dalam hal jantina, numeralia, ketakrifan, maupun kasus yang dialami pada UP tersebut.

Jika tidak ada konkordansi dalam hal jantina, numeralia, maupun penanda kasus antara N dan Adj dalam *murakkab waṣfī*, konstruksi yang dihasilkan tidak berterima. Akan tetapi, jika tidak ada konkordansi dalam segi ketakrifan, konstruksi yang dihasilkan akan berubah menjadi konstruksi yang bersifat predikatif.

(19)	الرجل المجتهد <i>al-rajul-u al-mujtahid-u</i>	
	N-indep def (UP)	N (if)-indep def (atr/sfh)
	lelaki	yang bersungguh-sungguh
	'lelaki yang bersungguh-sungguh itu'	

(20)	الرجل مُجْتَهِدٌ <i>al-rajul-u mujtahid-u-n</i>	
	N-N <sub>1</sub> def (S)	N (if)-indep indef (P)
	lelaki	yang bersungguh-sungguh
	'lelaki itu adalah orang yang bersungguh-sungguh'	

Pada contoh (19), atr berkonkordansi dengan UP dalam segi ketakrifan, sehingga konstruksi yang dihasilkan adalah konstruksi nonpredikatif, yang dalam bA disebut *murakkab wasfī*. Adapun pada contoh (20), atr tidak berkonkordansi dengan UP dalam segi ketakrifan, sehingga konstruksi yang dihasilkan adalah konstruksi predikatif yang bA disebut dengan *jumlah ismiyah (nominal sentence)*. Namun, hal ini terjadi jika UP berupa N takrif dan atr berupa N taktakrif, tidak sebaliknya, yakni jika UP berupa N taktakrif dan atr berupa N takrif, karena akan membentuk konstruksi *murakkab wasfī* yang tidak berterima, misalnya:

(21)	رجلٌ المجتهد <i>* rajul-u-n al-mujtahid-u</i>	
	N-N <sub>1</sub> def (S)	N (if)-indep indef (P)
	lelaki	Yang bersungguh-sungguh
	'*seorang lelaki orang yang bersungguh-sungguh itu'	

#### D. PENUTUP

Berdasarkan hasil pembahasan yang dilakukan, berikut dikemukakan beberapa kesimpulan.

Pada prinsipnya, konstruksi FN dalam bA dan bI sama-sama memiliki pola DM (diterangkan-menerangkan), yakni UP selalu mendahului Atr. UP FN pada kedua bahasa ini selalu berupa N yang diikuti oleh penjelas yang beraneka ragam. Dalam bA, konstruksi FN yang berpola DM tersusun dari N+N, N+pron, dan N+klausa, yang disebut dengan *murakkab idāfi/idāfah*, serta N+Adj yang disebut dengan *murakkab wasfi*. Adapun dalam bI, konstruksi FN yang berpola DM sama seperti yang terdapat dalam bA, yakni N+N, N+pron, N+yang di awal klausa, N+Adj, N+V, dan N+Fprep (2 konstruksi terakhir tidak didapati dalam konstruksi FN bA, tetapi secara semantis memiliki kesamaan dengan konstruksi N+N).

Akan tetapi, jika salah satu unsur FN merupakan kata bilangan yang berupa bilangan pokok (*'adad ašliyy*), maka baik dalam bA maupun bI, pola struktur tersebut berubah menjadi MD (menerangkan-diterangkan), yakni atr selalu mendahului UP, kecuali bilangan pokok 1 dan 2 dalam bA, karena keduanya menjadi atribut berupa Adj yang terletak setelah UP.

Selain itu, ada konstruksi dua kata dalam bA yang berpola MD, yaitu konstruksi art+N. Dalam bI, konstruksi ini memiliki kesamaan dengan FN dalam bI yang berstruktur sd+N. Meskipun konstruksi art+N dalam bA tersebut menggabungkan dua unsur kata, tetapi dalam bA tidak termasuk dalam FN. Gabungan kedua unsur tersebut hanya membentuk sebuah nomina takrif karena art dalam bA berbentuk morfem terikat yang menjadi satu dengan nomina.

Meskipun FN dalam bA dan bI secara struktur berpola sama, tetapi ada perbedaan dalam pembentukan masing-masing struktur FN dalam bA dan bI. Perbedaan-perbedaan tersebut adalah sebagai berikut.

Dalam pembentukan *idāfah*, khususnya *idāfah* yang berstruktur N+N, berbeda dengan pembentukan FN yang berstruktur N+N dalam bI. Jika dalam bI cukup dengan menggabungkan dua buah N tanpa ketentuan khusus, tetapi dalam bA, dua buah N yang ingin digabungkan menjadi sebuah



FN harus mengikuti kaidah-kaidah pembentukan *idāfah* berikut ini.

1. N yang terletak di awal susunan (UP) tidak boleh didahului oleh artikel yang berupa morfem terikat sebagai penanda takrif, yaitu *al-*. Namun, adanya artikel *al-* dalam N yang menjadi pewatas (atr) sifatnya opsional.
2. Penanda kasus pada N yang menjadi UP tidak diperkenankan menggunakan tanwin, tetapi cukup menggunakan penanda kasus sesuai dengan kasus yang dialaminya. Beda halnya jika N yang menjadi UP berupa N bermakna dua atau bermakna plural, ia tidak memiliki tanwin, tetapi digantikan dengan sufiks pengganti tanwin, yaitu sufiks *-ni* (untuk N bermakna dua) dan sufiks *-na* (untuk N bermakna plural), dan kedua sufiks tersebut pun harus dilesapkan.
3. Pada N yang menjadi atr, penanda kasus harus selalu berupa *jarr (oblique case)* yang ditandai dengan afiks *-i* untuk N takrif dan afiks *-in* untuk N taktakrif. Adapun jika N yang menjadi atr berupa N bermakna dua atau plural, penanda kasus berubah menjadi infiks *-ay-* (untuk N bermakna dua) dan infiks *-ī-* (untuk N bermakna plural).

Adapun pembentukan *idāfah* yang berstruktur N+Pron dan N+klausa tidak berbeda dengan pembentukan FN dalam bl yang berstruktur N+Pron dan N+klausa. Namun, N yang menjadi UP tetap mengikuti kaidah pembentukan UP pada FN yang berstruktur N+N.

Pembentukan *murakkab waṣfī* (N+Adj) berbeda dengan pembentukan FN yang berstruktur N+Adj dalam bl. Jika dalam bl cukup dengan menggabungkan dua unsur N dan Adj tanpa adanya ketentuan khusus, tetapi dalam pembentukan *murakkab waṣfī*, Adj harus berkonkordansi dengan N yang menjadi UP, baik dalam hal jantina, numeralia, ketakrifan, maupun kasus yang dialami pada UP tersebut.

## DAFTAR PUSTAKA

- Badawi, Elsaid, Michael G. Carter, and Adrian Gully. 2004. *Modern Written Arabic: a Comprehensive Grammar*. London: Routledge.
- Chaer, Abdul. 1994. *Tata Bahasa Praktis Bahasa Indonesia*. Jakarta: Penerbit Bharata.
- Daḥdah, Antoine al-. 1981. *Mu'jam Qawā'id al-Lughah al-'Arabiyyah*. Beirut: Maktabah Lubnān.
- Ghulāyaynī, Mustafa al-. 2005. *Jāmi' al-Durūs al-Arabiyyah*. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Kridalaksana, Harimurti. 2001. *Kamus Linguistik*. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama.
- Ma'ruf, Amir. 2004. "Pola Urutan Kata dalam Bahasa Arab: Studi Gramatika Kontrastif dengan Bahasa Indonesia". Disertasi. Yogyakarta: Program Pascasarjana Universitas Gadjah Mada.
- Parera, Jos Daniel. 1997. *Linguistik Edukasional (Metode Pembelajaran Bahasa, Analisis Kontrastif Antarbahasa dan Analisis Kesalahan Berbahasa)*. Jakarta: Erlangga.
- Tarigan, Henry Guntur. 1988. *Pengajaran Analisis Kesalahan Berbahasa*. Bandung : Penerbit Angkasa.

**TANDA “WALI” DAN “GILA”  
DALAM CERPEN “JAMAAH LIK BUSTAN”  
KARYA ACHMAD MUNIF  
(Analisis Penanda-Petanda Ferdinand de Saussure)**

**Ening Herniti, M.Hum.**

**Fakultas Adab dan Ilmu Budaya UIN Sunan Kalijaga  
Jl. Marsda Adisutjipto Yogyakarta 55281**

**A. Pendahuluan**

Bahasa adalah suatu sistem tanda (*sign*). Ferdinand de Saussure berpendapat bahwa elemen dasar bahasa adalah tanda linguistik atau tanda kebahasaan (*linguistic sign*), yang wujudnya berupa kata, frasa, dan kalimat. Menurut Culler, tanda adalah kesatuan dari suatu bentuk penanda yang disebut *signifier* (*signifiant*), dengan sebuah ide atau petanda yang disebut *signified* (*signifie*).<sup>1</sup> Charles Sanders Peirce berpendapat bahwa tanda atau representamen adalah sesuatu yang mewakili sesuatu yang lain dalam beberapa hal atau kapasitas.<sup>2</sup>

Konsep *petanda* dan *penanda* mensyaratkan bahwa makna muncul ketika ada hubungan yang tidak terpisahkan, seperti dua sisi mata uang, antara konsep atau makna (*petanda*) dan citra bunyi (*penanda*). Artinya, jika salah satu aspek disebut atau dirujuk, aspek yang lain akan turut hadir dalam penunjukan tersebut.<sup>3</sup>

Ilmu yang mengkaji tanda disebut semiotik yang oleh Ferdinand de Saussure dinamakan semiologi. Terminologi semiologi dan semiotik adalah merujuk pada ilmu yang sama. Istilah semiologi lebih banyak digunakan di Eropa, sedangkan semiotika lazim dipakai oleh ilmuwan Amerika. Istilah semiotik berasal dari kata Yunani *semeion* atau tanda. Semiotik adalah ilmu yang mempelajari sistem tanda seperti bahasa, kode, sinyal, dan

---

<sup>1</sup> Heddy Shri Ahimsa Putra, *Strukturalisme Levi Strauss, Mitos dan Karya Sastra*, (Yogyakarta: Kepel Press, 2006), hlm. 35.

<sup>2</sup> Kris Budiman, *Semiotika Visual: Konsep, Isu, dan Problem Ikonitas*, (Yogyakarta: Jalasutra, 2011), hlm. 17.

<sup>3</sup> Riyadi Santosa, *Semiotika Sosial*, (Surabaya: Pustaka Eureka dan JP Press, 2003), hlm. 2.

sebagainya. Namun, sering kali semiotik diasumsikan dengan ilmu yang mempelajari sistem tanda nonbahasa. Asumsi ini berlandaskan bahwa bahasa secara umum sudah diakui sebagai sistem tanda yang mempunyai keunikan tersendiri dan bersifat otonom yang dipelajari dalam linguistik.<sup>4</sup> Jika merujuk pada pengertian semiotik di atas, dapat dijelaskan bahwa linguistik merupakan semiotika yang khusus mempelajari sistem tanda bahasa. Walaupun dalam perkembangannya, sistem tanda bahasa merupakan kajian linguistik. Namun, jika melihat kesejarahannya linguistik merupakan bagian dari semiotik.

Cerpen "Jamaah Lik Bustan" dianalisis dengan pendekatan semiotik yang dicanangkan oleh Ferdinand de Saussure. Pendekatan semiotik merupakan sebuah pendekatan yang memiliki sistem tersendiri, berupa sistem tanda atau kode. Tanda dan kode itu dalam sastra dapat disebut estetis, yang secara potensial diberikan dalam suatu komunikasi, baik yang terdapat di dalam struktur teks maupun luar strukturnya teks karya tersebut. Kode yang bersifat tanda itu mempunyai banyak interpretasi makna dan memiliki pluralitas makna yang luas bergantung pada tingkat repertoar si pembaca ketika memberi penilaian terhadap teks karya yang dikaji.

Dalam kajian sastra, kemunculan teori dan pendekatan semiotik karena ketidakpuasan terhadap pendekatan struktural yang hanya terbatas pada aspek kajian intrinsik. Padahal, sastra mempunyai sistem yang tidak terlepas dari masalah penciptaan, ekspresi penulis, dan masalah penerimaan karya sastra oleh pembaca.

Cerpen "Jamaah Lik Bustan" menceritakan Lik Bustan nama lengkapnya Tubagus Bustanul Arifin, santri yang paling aneh di pondok pesantren "Nurul Amin" di ujung timur pulau Jawa. Perilakunya dianggap *nganeh-anehi* dan penuh misteri. Sohib Ridwan menjuluki "wali", sedangkan beberapa santri lain menganggap Lik Bustan "miring" dan yang lebih ekstrim Fudholi menganggapnya "syaraf". Lik Bustan sering bicara sendiri di serambi masjid, terutama pada malam hari. Ia seolah berceramah di depan ribuan khalayak yang isinya bahwa manusia tidak berhak untuk sombong dan takabur, hanya Allah yang punya hak

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, hlm. 1.

untuk itu. Manusia Boleh saja berkuasa dan kaya, tetapi manusia tidak boleh sombong apalagi takabur karena Tuhan dapat menghancurkan kekuasaan, kekayaan, ketampanan, dan kecantikan hanya dalam waktu sekejap. Lik Bustan sering berbicara kepada tetumbuhan, burung-burung, air sungai, dan gelombang laut. Ia bisa bicara pada bumi. Ia juga sering meminta maaf kepada bumi karena manusia telah mengeksploitasinya. Manusia bukan makhluk satu-satunya yang ada di bumi ini. Oleh karena itu, manusia hendaknya berbicara kepada semua makhluk yang memiliki hak hidup. Perilaku Lik Bustan semakin parah karena ia mulai jarang mengikuti jemaah salat isya. Ia selalu melaksanakan salat isya tengah malam. Padahal, dulu ia sering mengimami salat isya. Teman-temannya merasa mantap kalau yang menjadi imam Lik Bustan karena selain suaranya merdu, ia sangat fasih membacakan Alquran.

Pada suatu malam beberapa santri mengintip Lik Bustan salat isya. Ia berkata seolah-olah berbicara dengan banyak orang untuk menunaikan salat isya dengan khushyuk dan memerintahkan agar saf-safnya yang rapi, lurus, dan jangan biarkan ada yang lowong sedikit pun karena salah satu kesempurnaan salat jemaah juga ditentukan oleh saf-safnya yang dibentuk. Para santri yang sedang mengintip terkejut karena melihat di belakang Lik Bustan berjajar dengan rapi para makmum. Puluhan dan mungkin ratusan jumlahnya, tetapi tidak seorang pun di antara santri yang mengintip mengenal makmum itu, kecuali Kiai Mahrus. Setelah kejadian malam itu, Fudholi yang menganggap Lik Bustan "syaraf" sangat ketakutan. Ia mendatangi Lik Bustan dan mengiba-iba minta ampun. Lik Bustan hanya tersenyum sambil mengelus rambutnya berkata bahwa yang ikut berjemaah salat isya adalah jin. Para jin meminta Lik Bustan menjadi imam salat. Namun, Lik Bustan hanya menyanggapi pada salat isya karena para jin minta membaca surat-surat panjang. Lik Bustan tidak tahu mengapa para jin memilih Lik Bustan. Lik Bustan sudah meminta Pak Kiai untuk mengimami para jin, tetapi Pak Kiai menolak malah memilih menjadi makmum.

Kata atau penanda *gila* dalam cerpen "Jamaah Lik Bustan" memang tidak disebutkan secara eksplisif, tetapi penanda "*nganeh-anehi*", "*penuh misteri*", "*syaraf*", dan "*miring*" bermakna atau

bersinonim dengan “gila”. Dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (KBBI) *wali Allah* atau *waliullah* diartikan sebagai sahabat Allah; orang yang suci dan keramat.<sup>5</sup> Sementara itu dalam, *gila* diartikan sakit ingatan (kurang beres ingatannya); sakit jiwa (sarafnya terganggu atau pikirannya tidak normal); tidak biasa; tidak sebagaimana mestinya; berbuat yang bukan-bukan (tidak masuk akal).<sup>6</sup> Dari definisi di atas sebenarnya “wali” dengan “gila” sangat bertolak belakang. Dalam cerpen “Jamaah Lik Bustan” apakah Lik Bustan dapat dikategorikan sebagai “waliullah” atautkah orang yang disebut gila. Lik Bustam disebut gila karena ia memang kerap berperilaku *khawariqul adah*, yaitu berperilaku di luar kebiasaan manusia pada umumnya.

Tulisan ini mendeskripsikan bagaimana kata “wali” dan “gila” dimaknai secara keagamaan. Data digali dari buku bunga rampai *Kopiah dan Kun Fayakun* yang diberi kata pengantar oleh Ahmad Tohari. Setelah itu, data dianalisis secara kritis. Artinya, analisis data tidak hanya bersandar pada makna umum yang dikonstruksi oleh masyarakat, tetapi juga pemaknaan dari sisi agama Islam. Misalnya, kata “gila” dalam dunia medis diartikan sebagai gangguan mental berat, sedangkan dalam agama Islam kata “gila” dimaknai orang yang tidak mau menggunakan akalunya sebagaimana seharusnya.

## B. SEKILAS HIDUP FERDINAND DE SAUSSURE

Mongin-Ferdinand de Saussure lahir di Jenewa pada tanggal 26 November 1857 dari keluarga Protestan Perancis (Huguenot) yang beremigrasi dari daerah Lorraine ketika perang agama pada akhir abad ke-16. Ia lahir setahun setelah Sigmund Freud dan setahun sebelum Emile Durkheim. Ia adalah anak lelaki dari seorang naturalis terpandang dan anggota keluarga dengan tradisi keberhasilan yang kuat dalam bidang ilmu alam. Ia diperkenalkan pada penelitian linguistik oleh seorang ahli filologi dan teman keluarganya, yakni Adolf Pictet.<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> Depdiknas, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 2012), hlm. 1555.

<sup>6</sup> *Ibid.*, hlm. 478.

<sup>7</sup> Jonathan Culler, *Saussure*, Terjemahan Rochayah dan Siti Suhayati, (Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, 1996), hlm. 1.

Ketertarikannya pada bahasa sudah tampak sejak kecil. Pada tahun 1870, ia masuk Institut Martine, di Paris. Dua tahun kemudian (1872) tepatnya pada saat berumur 15 tahun, ia menulis "*Essai sur les langues*" yang ia persembahkan untuk ahli linguistik pujaan hatinya (yang menolongnya untuk masuk ke Institut Martine, Paris), yakni Pictet. Lewat karyanya tersebut, Saussure mencoba menemukan suatu sistem bahasa yang umum.<sup>8</sup>

Ia mempelajari bahasa Yunani selain bahasa Perancis, Jerman, Inggris, dan Latin. Pada tahun 1874 ia belajar bahasa Sanskerta di Berlin. Pada tahun 1875 ia masuk ke Universitas Jenewa untuk mengikuti tradisi keluarganya belajar fisika dan kimia. Namun, ia tetap mengikuti pelajaran tata bahasa Yunani dan Latin.<sup>9</sup> Saussure semakin tertarik pada studi bahasa. Ia tidak hanya ikut dalam asosiasi linguistik profesional, tetapi juga Masyarakat Linguistik di Paris. Pada tahun 1876-1878 ia belajar bahasa Indo-Eropa di Universitas Leipzig. Universitas tersebut merupakan pusat bagi kelompok ahli sejarah bahasa muda, yakni *Junggrammatiker* atau *Neo-grammarians* (tatabahasawan baru). Di perguruan tinggi ini, ia belajar dari tokoh besar linguistik, yakni Brugmann dan Hübschmann. Pada tahun 1878-1879 tepatnya delapan belas bulan ia belajar di Berlin.

Pada tahun 1878 ketika berusia 21 tahun (dua tahun sebelum memperoleh gelar doktor), Saussure membuktikan dirinya sebagai ahli linguistik historis dengan menulis karya yang berjudul *Mémoire sur le système primitif des voyelles dans les langues indo-européennes* (Catatan tentang sistem vokal purba dalam bahasa-bahasa Indo-Eropa). Pada usianya yang masih muda ia sudah dianggap tokoh besar dalam bidang ini. Karyanya menjelaskan tentang penerapan metode "rekonstruksi-dalam" guna menjelaskan hubungan ablaut dalam bahasa-bahasa Eropa. Ablaut adalah perubahan vokal untuk menandai pelbagai fungsi gramatikal, misalnya, untuk mengungkapkan perubahan kala, aspek, jumlah, dan sebagainya, seperti dalam bahasa Inggris *drink, drank, drunk*. Ia mengajukan sebuah hipotesis bahwa vokal panjang berasal dari vokal pendek dan luncuran. Ia

---

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> *Ibid.*

merumuskannya dengan membuat analisis fonologis atau pola-pola morfologis.

Ketika masih mahasiswa, ia telah membaca karya ahli linguistik Amerika, William Dwight Whitney yang membahas tentang *The Life and Growth of Language: and outline of Linguistic Science (1875)*; buku ini sangat mempengaruhi teori linguistiknya di kemudian hari. Pada tahun 1878, Saussure menulis buku tentang *Mémoire sur le système primitif des voyelles dans les langues indo-européennes* (Catatan Tentang Sistem Vokal Purba Dalam Bahasa-bahasa Indo-Eropa). Pada tahun 1880, ia mendapat gelar doktor (dengan prestasi gemilang: *summa cum laude*) dari universitas Leipzig dengan disertasi: *De l'emploi du Génétif Absolu en Sanscrit* (Kasus Genetivus dalam Bahasa Sanskerta) dan pada tahun yang sama, ia berangkat ke Paris.

Pada tahun 1881, ia menjadi dosen pada salah satu universitas di Paris. Setelah lebih dari sepuluh tahun mengajar di Paris, ia diberi gelar profesor dalam bidang bahasa Sanskerta dan Indo-Eropa dari Universitas Genewa. Berkat ketekunannya mendalami struktur dan filsafat bahasa, Saussure didaulat sebagai bapak strukturalis. Menurut beliau, prinsip dasar strukturalisme adalah bahwa alam semesta terjadi dari relasi (forma) dan bukan benda (substansial).

### C. PENANDA-PETANDA FERDINAND DE SAUSSURE

Ferdinand de Saussure yang berperan besar dalam pencetusan strukturalisme, juga memperkenalkan konsep semologi (*sémiologie*). Gagasannya bertolak dari pendapatnya tentang *langue* yang merupakan sistem tanda yang mengungkapkan gagasan. Saussure berpendapat bahwa *langue* adalah sistem yang terpenting. Oleh karena itu, ia membentuk sebuah ilmu lain yang dapat mengkaji tanda dalam kehidupan sosial yang menjadi bagian dari psikologi sosial yang ia namakan *sémiologie*. Linguistik merupakan bagian dari ilmu yang mencakupi semua tanda itu. Kaidah semiotik dapat diterapkan pada linguistik.

Semiotik adalah ilmu yang mempelajari tentang tanda bermakna dalam kehidupan manusia. Artinya, semua yang hadir dalam kehidupan dilihat sebagai tanda, yakni sesuatu yang harus



diberi makna.<sup>10</sup> Semiotika adalah sebuah teori yang berasal dari teori bahasa, tetapi memiliki keandalan sebagai metode analisis untuk mengkaji tanda. Tokoh yang sangat berpengaruh adalah Ferdinand de Saussure (1857-1913), seorang ahli linguistik. Saussure mengembangkan kajian semiotik dengan nama *semiologi*. Semiologi mengacu pada tradisi Eropa yang cenderung pada realitas batin (*mind*) dan citra (*image*) dalam kajian linguistik.

Konsep "tanda" disebarluaskan oleh para murid Saussure, seperti Bally dan Sechehaye dalam buku *Cours de Linguistique Generale*. Seperti yang ditemukan di dalam ajaran Saussure itu, konsep tanda mendominasi perkembangan linguistik dan semiologi Eropa. Konsep itu tetap dipahami oleh para pemikir Anglo-Saxon, dan memang disengaja ditolak oleh beberapa pemikir Amerika.

Pokok teori Saussure adalah prinsip yang mengatakan bahwa bahasa itu adalah suatu sistem tanda dan setiap tanda tersusun dari dua bagian, yaitu *signifier* dan *signified*. Menurut Saussure, bahasa itu merupakan suatu sistem tanda (*sign*). Saussure menggunakan pendekatan antihistoris yang melihat bahasa sebagai sistem yang utuh dan harmonis secara internal (*language*). Ia mengusulkan teori bahasa yang disebut "strukturalisme". Pandangan Saussure ini menjadi peletak dasar strukturalisme Levi-Strauss.

Tanda tidak hanya sekedar kata, tetapi tanda mencakup kata dan konsep. Dengan kata lain, tanda adalah kombinasi antara konsep dan gambaran akustik. Tanda didasarkan pada konvensi sosial. Pemahaman Saussure tentang tanda bahasa (penanda/*signifiant* dan petanda/*signifie*) tidak bisa dilepaskan dari pengaruh linguis Amerika, Whitney, yang menyatakan bahwa pada hakikatnya bahasa adalah pranata yang didasarkan pada konvensi sosial, digunakan oleh masyarakat, dan merupakan tanda arbitrer dan konvensional.

Hubungan antara penanda dan petanda bersifat arbitrer dan konvensional atau kesepakatan sosial.<sup>11</sup> Arbitrer mengandung pengertian tidak ada hubungan kausal, logis,

---

<sup>10</sup> Benny H. Hoed, *Semiotik & Dinamika Sosial dan Budaya*, (Depok: Komunitas Bambu, 2011), hlm. 3.

<sup>11</sup> *Ibid.*

alamiah, atau pun historis antara penanda dan petanda.<sup>12</sup> Misalnya, unggas yang pada umumnya tidak dapat terbang, dapat dijinakkan dan dipelihara, berjengger, yang jantan berkokok dan bertaji, sedangkan yang betina berkotek dilambangkan dengan bunyi [ayam] atau disebut *ayam* bukan *maya* atau *yama*. Atau dengan kata lain, arbitrer berarti sewenang-wenang, manasuka, berubah-ubah, atau tidak tetap. Sementara itu, sifat konvensional berarti hubungan antara penanda dan petanda terwujud atas dasar kesepakatan bersama antarpenuturnya. Walaupun demikian, tidak semua bentuk kebahasaan berhubungan secara arbitrer dengan maknanya, misalnya kata-kata onomatope (tiruan bunyi), seperti *tokek*, *cicak*, *(ber) kokok*, dan sebagainya. Karena sifatnya mengaitkan dua segi, penanda dan petanda, teori Ferdinand de Saussure disebut dikotomis dan struktural.<sup>13</sup>

Saussure menandakan bahwa tanda bahasa adalah wujud psikis karena ia tidak mempertimbangkan wujud dari *parole*. Tanda bahasa harus dibedakan: *pertama*, citra akustis (*image acoustique*) yang *notabene*nya bersangkutan dengan ingatan atau kesan bunyi yang dapat didengar dalam khayal, bukan dalam ujaran yang diucapkan. Salah satu manfaat konsep citra akustis adalah bahwa komponennya jelas batasnya. Citra akustis dapat digambarkan dengan tulisan secara cermat, sedangkan bunyi tidak (contohnya: bunyi kilat, bunyi gemuruh). Citra bunyi adalah keseluruhan unsur fonem yang jumlahnya terbatas dan dapat diwujudkan dengan lambang tertulis yang jumlahnya sepadan. *Kedua*, bagian lain dari tanda bahasa adalah konsep. Konsep lebih abstrak daripada citra akustis. Oleh karena itu, Ferdinand de Saussure berpendapat bahwa tanda mempunyai dua muka yang tidak dapat dipisahkan, yakni *signifie* (*signified*) atau yang ditandai (petanda) merupakan makna atau konsep dan citra akustis itu *signifiant* (*signifier*) atau yang menandai (penanda). Penanda adalah bentuk formal yang menandai suatu

---

<sup>12</sup> I Dewa Putu Wijana dan Muhammad Rohmadi, *Sosiolinguistik: Kajian Teori dan Analisis*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), hlm. 3.

<sup>13</sup> Benny H. Hoed, *Semiotik & Dinamika Sosial dan Budaya...*, hlm. 4.

petanda. Penanda adalah bentuk formal bahasa, sedangkan petanda adalah arti yang ditimbulkan oleh bentuk formal.<sup>14</sup>

Definisi Saussure bahwa tanda bahasa adalah objek linguistik yang konkret dan integral merupakan usaha Saussure untuk membuat linguistik ilmiah melalui penyederhanaan konvensional terhadap data. Tanda adalah konkret dan merupakan objek *integral* linguistik. Istilah *tanda* yang dipergunakan Saussure bersifat sangat umum, sehingga bisa berarti kalimat, klausa, frasa, kata, dan morfem.

Saussure menandakan bahwa dari segi mental, bahasa merupakan suatu totalitas pikiran dalam jiwa manusia. Secara fisik, bahasa adalah getaran udara yang lewat dalam suatu tabung dalam alat bicara manusia. Karena mental dan fisik manusia itu menjadi satu, maka bahasa merupakan pertemuan antara totalitas pikiran dalam jiwa dan getaran yang dibuat manusia melalui alat-alat bicaranya.

Dalam berkomunikasi, seseorang menggunakan tanda untuk mengirim makna tentang objek dan orang lain akan menginterpretasikan tanda tersebut. Objek bagi Saussure disebut "referent".

Ada dua jenis referen yang dienkodkan oleh tanda, yaitu konkret dan abstrak. Referen konkret adalah sesuatu yang secara fisik dapat ditunjukkan dan dapat diserap oleh pancaindra, misalnya, sapi, kerbau, rumah, baju, jilbab, gelas, dan sebagainya. Referen abstrak adalah sesuatu yang digagaskan, dipikirkan, atau dirasakan sehingga tidak dapat ditunjukkan secara langsung, misalnya, rindu, cinta, sayang, benci, gila, dan sebagainya.

Senada dengan pendapat di atas, Herniti membedakan kata konkret dan kata abstrak. Kata konkret ialah kata yang menunjuk kepada objek yang dapat dilihat, didengar, dirasakan, diraba, atau dibau, misalnya, *meja, mobil, motor, kursi, sepatu, buku, tas, kertas, pena, rambut, manis, asam, pedas, nyanyian*, dan sebagainya. Sementara itu, kata abstrak adalah kata yang menunjuk kepada sifat, konsep, atau gagasan, misalnya, *cantik, keadilan, kebenaran, pemerintah*, dan sebagainya. Oleh karena itu,

---

<sup>14</sup> Sariban, *Teori dan Penerapan Penelitian Sastra*, (Surabaya: Lentera Cendikia, 2009), hlm. 44-45; Abdul Chaer, *Pengantar Semantik Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Penerbit Rineka Cipta, 2009), hlm.15.

kata-kata konkret lebih mudah dipahami daripada kata-kata abstrak.<sup>15</sup>

#### D. “Wali” atau “Gila”

*Walī* (bahasa Arab: الوالي, *Wali Allah* atau *Walīyu 'llāh*), dalam bahasa Arab berarti adalah 'seseorang yang dipercaya' atau 'pelindung', makna secara umum menjadi 'Teman Allah' dalam kalimat *walīyu 'llāh*. Pengertian waliullah dalam Alquran Surah Yunus: 62 yang berbunyi “Ingatlah sesungguhnya wali-wali Allah itu tidak ada kekhawatiran pada mereka dan tidak pula mereka bersedih hati, yaitu orang-orang yang beriman dan mereka selalu bertakwa.” Dari ayat di atas dijelaskan bahwa waliullah memiliki arti orang yang beriman dan bertakwa.

Sementara itu, *gila* (*insanity* atau *madness*) adalah istilah umum tentang gangguan jiwa yang parah. Dalam dunia medis lebih sering digunakan istilah *gangguan jiwa*. Menurut Tun Kurniasih Bastaman, Ketua Perhimpunan Dokter Spesialis Kedokteran Jiwa Indonesia, gangguan jiwa berat artinya penderita mengalami gangguan dalam fungsi sosial dengan orang lain, serta dalam hal fungsi kerja sehingga tidak produktif.<sup>16</sup>

Gangguan jiwa berat biasanya juga diikuti gejala dengan efek kuat, misalnya, delusi, halusinasi, paranoid, ketakutan berat, yang biasanya disebut gejala psikosis. Kebanyakan orang Indonesia cenderung menyederhanakan pengertian tersebut dengan menyebut penderitanya sebagai 'gila', karena adanya dampak penderita yang kerap berubah temperamen dalam waktu singkat. Kata *gila* sering pula digunakan untuk menyatakan tidak waras, atau perilaku sangat aneh. Dalam pengertian tersebut berarti ketidaknormalan dalam cara berpikir dan berperilaku.

Kata *wali* dengan *gila* adalah beroposisi. Atau dengan kata lain, keduanya berlawanan makna. *Wali* mengacu pada ketaatan dan ketakwaan seorang hamba kepada Sang Pencipta, sedangkan *gila* atau tidak waras mengacu pada orang yang mengalami gangguan jiwa yang parah. Logikanya, orang yang terganggu jiwanya tidak dapat diajak berkomunikasi secara benar. Dalam

---

<sup>15</sup> Ening Herniti, Sriharini, dan Navilah Abdullah, *Bahasa Indonesia*, (Yogyakarta: Pokja Akademik UIN Sunan Kalijaga, 2005), hlm. 58.

<sup>16</sup> [http://www.bbc.co.uk/indonesia/laporan\\_khusus/2011/10/111004\\_mental1](http://www.bbc.co.uk/indonesia/laporan_khusus/2011/10/111004_mental1). Akses 26 November 2014.

cerpen "Jamaah Lik Bustan" yang menyamakan keduanya adalah perilaku yang aneh atau yang tidak biasa dilakukan oleh orang kebanyakan. Hal ini terlihat pada kutipan berikut.

"Lik Bustan sering bicara sendiri, terutama pada malam hari. Sering saya dan Fudholi mengintip Lik Bustan sering bicara sendiri di serambi masjid. Ia seperti sedang berceramah di depan ribuan khalayak."<sup>17</sup>

Pada kutipan di atas terlihat bahwa Lik Bustan berperilaku di luar perilaku umum. Orang yang normal tidak akan berbicara sendiri apalagi berceramah seolah-olah di depan banyak orang. Dalam kehidupan nyata orang gila juga berperilaku tidak normal. Ia akan berbicara sendiri, tertawa dan menangis tanpa sebab, atau marah seolah-olah sedang bertengkar dengan seseorang. Keanehan Lik Bustan juga tampak pada kutipan berikut.

Lik Bustan diam bersila di tikar bagaikan Sunan Kalijaga bersila di tepi Bengawan Solo. Memang tampak berwibawa sekali dia.

"Berbicara itu tidak hanya berbicara kepada manusia" ujar Lik Bustan memulai berbicara.

Saya termangu dan siap mendengarkan dengan khusyuk. Tapi Lik Bustan tidak segera melanjutkan kata-katanya. Agak lama ia menatap muka saya. Saya tidak kuat menentang tatapan matanya yang jernih. saya menunduk. Sekilas saya menangkap senyum ringan Lik Bustan.

"Kita bisa bicara pada tetumbuhan, burung-burung, air sungai, gelombang laut. Kita bisa bicara pada bumi yang kita pijak. Bahkan kita harus sering-sering minta maaf kepada bumi. Bukankah kita telah memerasnya habis-habisan? Manusia bukan makhluk satu-satunya yang ada di bumi ini. Maka bicaralah kamu kepada semua mereka yang memiliki hak hidup."<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> Ahmad Munif, "Jamaah Lik Bustan" dalam Ahmad Tohari *Kopiah dan Kun Fayakun* (Yogyakarta: GitaNagari, 2003), hlm. 16.

<sup>18</sup> *Ibid.*, hlm. 18.

Kutipan di atas terasa aneh jika dilakukan oleh orang normal. Orang kebanyakan akan berbicara dengan sesama manusia karena manusialah yang memiliki bahasa. Orang normal tidak akan berbicara kepada tumbuh-tumbuhan, burung-burung, air sungai, gelombang laut, atau bumi. Berbicara kepada mereka sama halnya dengan berbicara sendiri karena mereka tidak dapat berbicara. Hal ini juga dipertegas oleh beberapa teman Lik Bustan seperti kutipan berikut.

Saya semakin tidak mengerti. ketika hal itu saya ceritakan kepada Fudholi pada siang harinya, teman satu kamar saya itu berbisik tetapi dengan suara yang agak keras.

"Apa aku bilang! Dia itu benar-benar "miring". Masak kita disuruh bicara pada burung-burung, pada air kali dan gelombang laut. *Edan, po?!"*<sup>19</sup>

Perilaku aneh atau perilaku tidak wajar yang ditunjukkan Lik Bustan sebagai indeks atau tanda yang menunjukkan hubungan kausalitas (sebab-akibat) sehingga banyak santri yang menyebutnya syaraf atau miring alias gila. Namun, pada sisi lain Lik Bustan juga disebut "wali" oleh sebagian teman santrinya. Hal itu tampak pada kutipan berikut.

"Nah, aku semakin yakin beliau itu memang manusia yang mendapat karomah. Manusia mana yang mampu berbicara dengan burung-burung, tetumbuhan dan gelombang laut kalau tidak mendapat karomah dari Gusti Allah? *peno ijik gak percoyo tah nek Lik Bustan iku waliyullah?* Aku sudah bisa melihatnya sejak pertama kali beliau nyantri di sini."<sup>20</sup>

Dari penggalan cerita di atas dapat diketahui bahwa Lik Bustan dapat berbicara dengan burung-burung. Hal itu mengingatkan pada mukjizat Nabi Sulaiman yang dapat berbicara dengan para binatang.

Keanehan Lik Bustan dari hari ke hari semakin menjadi. Ia yang biasanya rajin berjemaah salat isya mulai jarang mengikutinya. Hal ini tampak pada teks berikut.

---

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> *Ibid.*, hlm.18–19.

"Ahir-ahir ini Lik Bustan malah jarang mengikuti jamaah shalat Isya. Ia selalu melaksanakan shalat Isya tengah malam. Padahal dulu dia sering mengimami shalat Isya. Teman-teman merasa mantap kalau yang menjadi imam Lik Bustan. Selain suaranya merdu, ia sangat fasih membacakan ayat-ayat. Kami di pesantren akan sangat merasa risih jika mendengarkan bacaan imam shalat tidak fasih. Sebab kekhusyukan shalat bisa sangat terganggu."<sup>21</sup>

Keanehan sikap Lik Bustan juga pernah ditunjukkan oleh Nabi Khidhir ketika membunuh anak kecil yang tidak berdosa atau melubangi perahu yang ditumpangnya. Orang yang melihat merasa aneh mengapa seorang nabi melakukan hal yang ganjil. Keanehan-keanehan itu terus ditanyakan oleh Nabi Musa yang mendampinginya. Baru kemudian Nabi Sulaiman menjelaskan bahwa ia memiliki alasan mengapa membunuh anak yang tidak berdosa karena anak itu jika telah dewasa akan durhaka kepada kedua orang tuanya. Ia melubangi perahu yang ditumpangnya karena akan ada para perompak yang akan merampok perahunya. Apa yang dilakukan Nabi Sulaiman telah mendapat petunjuk dari Allah Swt.

Walaupun Lik Bustan berperilaku aneh, ia tidak mendapat teguran atau dimarahi oleh Kiai Mahrus selaku pengasuh pondok pesantren. Hal ini menyiratkan bahwa perilaku Lik Bustan tidak melanggar syariat Islam. Jika Ia melanggar, ia pasti ditegur, atau bahkan mendapat hukuman dari Kiai Mahrus. Justru Kiai Mahrus terkesan membiarkan bahkan membela Lik Bustan, seperti yang terungkap dalam kutipan berikut.

Sayangnya ketika keanehan dan kemisteriusan Lik Bustan saya tanyakan kepada Kiai Mahrus pengasuh pondok, beliau lebih banyak tersenyum.

"*Cung, menungso iku macem-macem. Dadi uwong ojok gumunan.*"

"Jadi siapa sebenarnya Lik Bustan, Kiai?"

"Ya kamu pikir sendiri. Allah memberikan pikiran untuk apa kalau tidak untuk berpikir. Jangan biarkan

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, hlm.19.

pikiran kamu mubadzir. *innal mubadzirina kaanu ikhwaanas syayatiin.....* mengerti kamu?"

"Mengerti kiai."

Dari tuturan di atas, jelas bahwa Kiai Mahrus menandakan bahwa ketika seseorang melihat sesuatu jangan sampai membuat kesimpulan menurut cara pandang dirinya. Kesimpulannya bisa saja salah. Bahkan, mungkin saja menjadi fitnah jika tidak terlebih dahulu dicek kebenarannya. Kiai Mahrus mengatakan bahwa pikiran yang tidak digunakan untuk berpikir akan menjadi mubazir.

Orang yang tidak berakal dibagi menjadi dua, yakni (1) orang yang tidak berakal karena memang ia tidak mempunyai akal (ruh akalnya tidak ada) dan (2) orang yang tidak berakal karena ia tidak mau menggunakan akalnya yang ada pada dirinya. Orang jenis pertama disebut orang yang terkena musibah (*mushâb*). Orang jenis kedua oleh Rasulullah saw. disebut orang gila. Hal ini disandarkan pada suatu riwayat yang menceritakan bahwa pada suatu hari ada orang tidak normal yang lewat ke hadapan Nabi saw., lalu di antara sahabat Nabi ada yang menyebutnya *majnûn* (gila). Rasulullah berkata, "Jangan kamu katakan dia *majnûn*, tetapi katakanlah dia itu *mushâb* (orang yang terkena musibah). Orang gila itu hanyalah orang yang mengutamakan dunia di atas akhirat."

Rasulullah saw. bersabda, "Sesungguhnya orang gila itu adalah hamba (manusia), baik laki-laki maupun perempuan yang menghabiskan masa mudanya dalam ketidaktaatan kepada Allâh." Dalam riwayat yang lain Rasulullah saw. bersabda, "Ini bukan orang gila, maukah kukabarkan kepadamu orang gila yang sebenarnya? Orang yang sombong dalam berjalannya, yang memandang dengan kedua sudut matanya dan yang menggerak-gerakkan kedua lambungnya dengan kedua bahunya, maka itulah orang gila, sedangkan orang ini disebut orang yang kena bala."

Orang yang mengutamakan dunia di atas akhirat disebut *majnûn* atau orang gila karena ia tidak menggunakan akal. Manusia yang menggunakan pikiran secara benar pasti akan berpikir bahwa dunia yang fana, yang akan binasa dan yang akan ditinggalkan ini, mengapa harus diutamakan atas akhirat yang



kekal abadi yang di sana manusia akan hidup untuk selamanya; apakah sengsara dan menderita atautkah senang dan bahagia. Orang yang tidak taat pada Allah Swt. juga merupakan bagian dari orang yang mengutamakan dunia di atas akhirat, dan termasuk orang gila juga. Nabi bersabda yang artinya, "Sesungguhnya orang yang berakal itu adalah orang yang patuh kepada Allah walaupun buta penglihatannya dan rendah status sosialnya. Orang jahil (gila) itu adalah orang yang tidak patuh kepada Allâh walaupun tampan dan kaya."

Dikisahkan, ada seorang Kristen dari Najrân datang ke Madinah, menurut sebagian sahabat Nabi, ia adalah orang yang mempunyai kewibawaan dan kehebatan hingga mereka mengatakan kepada Nabi saw., "Alangkah berakalnya orang Kristen ini." Kemudian Nabi menyalahkan orang-orang yang mengatakan kalimat pujian ini seraya bersabda, "Diamlah kalian! Sesungguhnya orang yang berakal itu adalah orang yang mentauhidkan Allâh.". Imâm 'Alî bin Abî Thâlib as berkata, "Orang yang berakal itu adalah orang yang menjauhi dosa-dosa dan membersihkan cela-cela.". Persyaratan seorang disebut berakal apabila benar-benar taat kepada Allah Swt., mentauhidkan-Nya, menjauhi segala dosa, membersihkan akhlak tercela, dan tidak mengutamakan dunia di atas akhirat.

Keanehan perilaku Lik Bustan dan sikap pembiaran yang dilakukan Kiai Makhrus mulai terkuak pada akhir cerpen seperti tertuang dalam kutipan berikut.

Maka diam-diam saya, Fudholi, Sohîb Ridwan dan beberapa teman lain merencanakan untuk mengintip Lik Bustan shalat Isya. Malam terasa amat dingin. kami mengintip Lik Bustan saat ia ke serambi masjid. Dalam jarak beberapa meter kami bisa menyaksikan Lik Bustan melaksanakan shalat.

"Mari kita tunaikan shalat Isya dengan khusus. Awas shaf-shafnya yang rapi, lurus dan jangan biarkan ada yang lowong sedikit pun. Salah satu kesempurnaan shalat jamaah juga di tentukan oleh shaf-shafnya yang kita bentuk."

Kami terkejut karena melihat di belakang Lik Bustan berjajar dengan rapi para makmum. Puluhan dan mungkin ratusan jumlahnya tapi tidak seorangpun diantara kami mengenal makmum itu kecuali Kiai Mahrus!

Sampai beberapa hari kehenaran kami tentang shalat Isya Lik Bustan belum hilang juga. Tapi Fudholi yang menganggap Lik Bustan "syaraf" sangat ketakutan. Ia mendatangi Lik Bustan dan mengiba-iba minta ampun. Lik Bustan hanya tersenyum sambil mengelus rambut teman saya itu. saya dan Sohîb Ridwan mengintip dari balik pintu yang terbuka sedikit.

"Kalau kamu ingin tahu, jamaah saya itu jin. Mereka minta saya untuk menjadi imam shalat. Tapi saya menyanggupi hanya pada shalat Isya saja. Saya tidak sanggup kalau setiap waktu. Sebab mereka minta saya membaca surah-surah panjang. Dan saya tidak tahu kenapa mereka memilih saya."

"Tapi kami juga melihat Kiai Mahrus?" tanya Fudholi

"Kadang-kadang Romo Kiai juga ikut berjamaah sebenarnya saya ingin Kiai Mahrus yang menjadi imam, tetapi beliau menolak."

Saya dan Sohیب Ridwan termenung dan membisu. <sup>22</sup>

Akhirnya, para santri mengetahui bahwa selama ini Lik Bustan meninggalkan jemaah salat Isyak bukan karena malas, melainkan diminta menjadi imam oleh para jin. Kisah atau cerita seperti ini sering kita dengar bahwa seseorang dapat melihat dan berbicara dengan makhluk halus. Hanya orang-orang tertentu yang dapat melihatnya. Ketidaktahuan seseorang terhadap alasan mengapa seseorang melakukan sesuatu berakibat cukup fatal jika orang tersebut memberi penilaian kemudian penilaian itu disebarluaskan padahal masih bersifat dugaan. Seperti dalam cerpen "Jamaah Lik Bustan", Lik Bustan disebut "syaraf", "miring", atau "edan". Penyebutan ini cukup menyakitkan, tetapi Lik Bustan tidak pernah marah. Ia justru tersenyum dan selalu menjawab dengan bijak ketidakmengertian teman-temannya.

Lik Bustan juga mendapat sebutan "wali" atau "waliullah" oleh sebagian teman-teman lainnya. Sebutan ini cukup berlebihan walaupun Lik Bustan memang dapat melihat makhluk halus. Namun, bisa jadi Lik Bustan memang seorang waliullah karena waliullah di dunia ini tidak terhitung jumlahnya.

Waliullah adalah sifat seorang yang dekat dan taat kepada Allah Swt.. Ia bukan julukan sembarangan dan tidak ditentukan oleh pakaian tertentu. Seluruh hati jiwa dan raganya hanya untuk beribadah kepada Allah Swt.. Arti ibadah adalah melaksanakan segala sesuatu yang dicintai dan diridai Allah Swt.. Untuk mencapai derajat wali seseorang harus memahami dan mengamalkan Alquran dan hadis. Konsepnya diberikan Allah Swt. dalam hadis qudsi berikut ini.

*"Barangsiapa memusuhi wali-Ku maka Aku nyatakan perang kepadanya. Amalan hamba yang paling Aku cintai apabila ia*

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, hlm. 20-21.

*mengerjakan kewajiban yang Aku perintahkan kepadanya. Kemudian hambaKu itu memperbanyak ibadah sunnah sehingga Aku mencintainya. Apabila Aku mencintainya maka Aku pendengarannya saat ia mendengarkan pandangannya saat ia memandang tangannya yang ia gunakan dan kakinya saat ia berjalan. Jika dia memintaKu pasti Aku berikan jika ia berlindung kepadaKu pasti Aku lindungi dia. Tidak ada keraguan yang Aku kerjakan seperti saat menarik nyawa hambaKu yang mukmin ia tidak menyukai kematian dan Aku tidak suka menyakitinya."*

Ibnu Taimiyah menjelaskan bahwa

*"Wali-wali Allah Swt. itu adalah orang-orang yang bertakwa; mereka mengerjakan yang diperintahkan meninggalkan yang dilarang dan sabar terhadap musibah yang menimpa mereka. Allah Swt. mencintai mereka dan mereka mencintai Allah Swt.. Allah Swt. rela terhadap mereka dan mereka pun rela kepada Allah Swt. Musuh-musuh mereka adalah pembela-pembela syaitan sehingga harus dibenci dimurkai dan dimusuhi".*

Oleh karena itu, wali itu bukan dari kalangan tertentu dan berpenampilan tertentu. Apalagi kalau sampai mengaku wali. Seorang waliullah akan selalu menyembunyikan kedekatannya kepada Allah Swt.. Jika waliullah mendapat karomah dan maunah dari Allah Swt., ia tidak akan menceritakan dan mengumumkan kepada khalayak. Lebih lanjut Ibnu Taimiyah menyatakan, *"Wali-wali Allah Swt. adalah orang-orang beriman yang bertakwa. Bisa jadi dari mereka itu ada orang yang miskin atau sufi atau ahli fikih atau ulama atau pedagang atau tentara atau pekerja atau pejabat atau pemimpin, dan sebagainya."*

## **E. PENUTUP**

Dalam semiotik ada banyak cara yang ditawarkan untuk mengungkapkan makna. Bahkan, semua yang berpotensi mempunyai tanda dapat dianalisis dengan semiotik. Semua kenyataan adalah tanda. Manusia memang hidup di dunia yang penuh dengan tanda dan manusia pun bagian dari tanda itu sendiri. Tanda-tanda tersebut kemudian dimaknai sebagai wujud

dalam memahami kehidupan. Semiotik adalah ilmu tentang tanda dalam memaknai sesuatu.

Tanda atau kata “wali” dan “gila” pada cerpen “Jamaah Lik Bustan” karya Achmad Munif mengamanatkan bahwa “gila” yang dipersepsikan atau dimaknai secara umum lebih melihat pada aspek keanehan atau ketidakumuman perilaku seseorang. Padahal, jika direnungkan lebih dalam, keanehan tersebut terjadi karena ia dengan tepat mengerti arti hidup. Sementara orang yang melihat orang lain aneh, ia tidak menyadari bahwa ia kurang memaksimalkan perenungan terhadap alam. Seseorang yang dengan tepat memaknai arti hidup lebih dekat pada pemaknaan “wali”. Jadi, jika tidak ingin disebut gila sebagaimana yang dimaksudkan Rasulullah, manusia harus memaksimalkan berpikir secara positif dan taat kepada Allah Swt., bukannya menghalalkan segala cara untuk meraih kedudukan atau jabatan duniawi.

#### DAFTAR PUSTAKA

- Ahimsa-Putra, Heddy Shri. 2006. *Strukturalisme Levi Strauss, Mitos dan Karya Sastra*. Yogyakarta: Kepel Press.
- Budiman, Kris, 2011, *Semiotika Visual: Konsep, Isu, dan Problem Ikonitas*, Yogyakarta: Jalasutra.
- Chaer, Abdul. 2009. *Pengantar Semantik Bahasa Indonesia*. Jakarta: Penerbit Rineka Cipta.
- Christomy, Tommy. 2004. *Semiotika Budaya*. Depok: PPKB Universitas Indonesia.
- Culler, Jonathan. 1996. *Saussure*. Terjemahan Rochayah dan Siti Suhayati. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa.
- Depdiknas. 2012. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Endraswara, Suwardi. 2003. *Metodologi Penelitian Sastra*. Yogyakarta: Pustaka Widyatama.

- Faruk. 1999. *Hilangnya Pesona Dunia*. Yogyakarta: Yayasan Untuk Indonesia.
- Hawkes, Terence. 1978. *Structuralism and Semiotics*. Bungay Suffolk: Methuen & Co Ltd.
- [http://www.bbc.co.uk/indonesia/laporan\\_khusus/2011/10/111004\\_mental1](http://www.bbc.co.uk/indonesia/laporan_khusus/2011/10/111004_mental1). Akses 26 November 2014.
- Herniti, Ening, Sriharini, dan Navilah Abdullah. 2005. *Bahasa Indonesia*. Yogyakarta: Pokja Akademik UIN Sunan Kalijaga.
- Hoed, Benny H. 2011. *Semiotik & Dinamika Sosial dan Budaya*. Depok: Komunitas Bambu.
- Munif, Ahmad. 2003. "Jamaah Lik Bustan" dalam Ahmad Tohari *Kopiah dan Kun Fayakun*. Yogyakarta: GitaNagari.
- Santosa, Riyadi. 2003. *Semiotika Sosial*. Surabaya: Pustaka Eureka dan JP Press Surabaya.
- Sariban. 2009. *Teori dan Penerapan Penelitian Sastra*. Surabaya: Lentera Cendikia.
- Sobur, Alex. 2001. *Analisis Teks Media (Suatu Pengantar untuk Analisis Wacana, Analisis Semiotik, dan Analisis Framing)*. Jakarta : Rosda.
- Sunardi, ST. 2002. *Semiotika Negativa*. Yogyakarta: Kanal.
- Wijana, I Dewa Putu dan Muhammad Rohmadi. 2006. *Sosiolingistik: Kajian Teori dan Analisis*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

**CERPEN KOPIAH**  
**KARYA MUSTHOFA W. HASYIM**  
**(Analisis Semiotika Peirce)**

**Aning Ayu Kusumawati**

**Fakultas Adab dan Ilmu Budaya UIN Sunan Kalijaga**  
**Jl. Marsda Adisutjipto Yogyakarta 55281**

**A. PENDAHULUAN**

Sastra adalah suatu lembaga sosial yang menggunakan bahasa sebagai medianya, sedang bahasa itu sendiri adalah ciptaan sosial masyarakat.<sup>1</sup> Bahasa sastra adalah produk kebudayaan karena bahasa adalah pemeliharaan yang paling kuat terhadap kebudayaan manusia, maka sastra tidak akan bisa lepas dari bahasa sebagai satu-satunya media ekspresi.

Jika menengok kodratnya karya sastra yang menurut Suwardi merupakan refleksi pemikiran, perasaan dan keinginan pengarang lewat bahasa. Maka bahasa yang dipakai adalah bahasa yang khas, bahasa yang syarat dengan tanda-tanda atau semiotik. Semiotik yang merupakan salah satu cabang dalam penelitian atau pendekatan dalam karya sastra mempelajari hubungan antara *sign* (tanda-tanda) berdasarkan kode-kode tertentu. Karya sastra memiliki hubungan antara penanda (*signifiant*) dan petanda (*signifie*), penanda adalah aspek formal atau bentuk tanda, sedangkan petanda adalah aspek makna atau konseptual dari penanda. Dengan demikian semiotika dalam sastra adalah model penelitian sastra yang membicarakan tanda-tanda bahasa dalam karya sastra sehingga karya sastra dapat terpahami arti di dalamnya yang dalam semiotika arti adalah *meaning of meaning* atau disebut makna (*significance*).<sup>2</sup>

Dalam penelitian ini, penulis menggunakan teori semiotika Charles Sanders Peirce sebagai landasan teori. Alasan dipilihnya adalah Peirce seorang ilmuwan, Peirce adalah filsuf

---

<sup>1</sup> Supaat I. Latief, *Sastra Eksistensialisme, Mistisisme Religius*, Cet. III, Pustaka Pujangga, Lamongan, 2010, hlm 139

<sup>2</sup> Suwardi Endraswara, *Metodologi Penelitian Sastra*, CAPS (Center for Academic Publishing, Yogyakarta, 2013 hlm 63-65

yang berperan besar dalam pengembangan ilmu pengetahuan baik ilmu eksakta maupun ilmu sosial. Teori-teori dan konsep-konsep yang ia gagas banyak dijadikan rujukan bagi para akademisi untuk menganalisis berbagai fenomena yang ada di masyarakat, jadi Peirce adalah ahli filsafat dan ahli logika.<sup>3</sup> Selain itu Teori dari Peirce menjadi *grand theory* dalam semiotik dan teori Peirce banyak dipakai dalam berbagai bidang tidak lepas gagasannya bersifat menyeluruh mengaitkan unsur tanda secara logis, dan deskripsi struktural dari semua sistem penandaan. Peirce ingin mengidentifikasi partikel dasar dari tanda dan menggabungkan kembali semua komponen dalam struktur tunggal. Semiotik ingin membongkar bahasa secara keseluruhan seperti ahli fisika membongkar suatu zat dan kemudian menyediakan model teoritis untuk menunjukkan bagaimana semuanya bertemu dalam sebuah struktur.<sup>4</sup>

Obyek material dalam penelitian ini adalah cerpen *Kopiah* karya Musthofa W. Hasyim yang merupakan salah satu cerpen yang berada dalam kumpulan cerpen *Kopiah dan Kun Fayakun* dari banyak pengarang. Alasan mengapa memilih cerpen *Kopiah* karena cerpen tersebut berada dalam kumpulan cerpen yang berisi tema-tema tentang pernak-pernik pesantren yang langka diangkat di kancah dunia kesastraan. Rumusan masalah dalam kajian ini adalah apa saja tanda-tanda yang terdapat dalam Cerpen *Kopiah* yang meliputi Ikon, Indeks dan simbol ? dan apa makna dari masing-masing tanda berupa ikon, indeks dan simbol dalam cerpen *Kopiah* karya Musthofa W, Hasyim?

Berdasar dari rumusan masalah di atas maka tujuan dalam penelitian ini adalah untuk mendeskripsikan dan menjelaskan: 1) Tanda yang meliputi ikon, indeks, dan simbol dalam novel *Laskar Pelangi* karya Andrea Hirata berdasarkan analisis semiotik, 2) Makna tanda berupa ikon, indeks, dan simbol dalam novel *Laskar Pelangi* karya Andrea Hirata. Sedang manfaat yang dapat diperoleh dari penelitian yang berjudul *Analisis Semiotik Peirce terhadap Cerpen Kopiah Karya Musthofa W. Hasyim* sebagai alternatif kajian sastra dari karya-karya sastra pesantren dan sebagai pengembangan kajian sastra dengan teori semiotik pada karya-

---

<sup>3</sup> Panuti Sudjiman dan V.A Zoest (ed.). *Serba-serbi Semiotika*. PT Gramedia Jakarta 1992, hlm 1

<sup>4</sup> Sobur. *Semiotika Komunikasi*. RosdaKarya. Bandung. 2009, hlm: 97

karya prosa yang selama ini kajian sastra dengan analisis semiotika cenderung pada karya-karya puisi.

Penelitian ini penelitian kualitatif dengan metode deskriptif, sedang data dalam penelitian ini berupa narasi, monolog, dan dialog tokoh. Sumber data dalam penelitian ini berupa cerpen Kopiah karya Musthofa W. Hasyim yang terdiri dari 14 halaman yang berada dalam kumpulan cerpen Kopiah dan Kun Fayakun. Kumpulan cerpen ini diterbitkan oleh Gitanagari pada tahun 2003. Teknik pengumpulan data dalam penelitian ini adalah teknik tekstual dan dokumentasi terhadap cerpen Kopiah karya Musthofa W. Hasyim. Dengan metode deskriptif maka teknik analisis data yang digunakan dalam penelitian ini adalah deskriptif interpretatif dengan tahapan penelitian meliputi tiga tahap yaitu tahap perencanaan, pelaksanaan, dan penyelesaian.

## B. KERANGKA TEORI

Konsep tanda menurut Peirce dikembangkan atas dasar pandangannya bahwa realitas terbagi atas tiga kategori universal yaitu kepertamaan (*firstness*), keduaan (*secondness*) dan keketigaan (*thirdness*).

Menurut Kris Budiman Peirce berpendapat bahwa tanda atau disebut dengan *representamen* adalah sesuatu yang bagi seseorang mewakili sesuatu yang lain dalam beberapa hal atau kapasitas, sesuatu yang lain itu disebut *interpretan* yang pada gilirannya mengacu pada objek. Dengan demikian sebuah tanda atau *representamen* memiliki relasi triadik langsung dengan *interpretan* dan objeknya. Kemudian dibedakannya menjadi tiga komponen tanda, yaitu (1) yang berkaitan dengan *representamen*, (2) yang berkaitan dengan relasi terhadap objek, dan (3) yang berkaitan dengan *interpretant*.

Klasifikasi yang dikerjakan oleh Peirce terhadap tanda-tanda dapat dibilang rumit. Akan tetapi, perbedaan tipe-tipe tanda yang paling simpel dan fundamental adalah ikon (*icon*), indeks (*index*), dan simbol (*symbol*) yang didasarkan atas relasi di antara *representamen* dan objeknya.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Kris Budiman, *Semiotika Visual (Konsep, Isu dan Problem ikonitas)*, Jalasutra, Yogyakarta, 2011, hlm 17-22.



1. Ikon adalah tanda yang mengandung kemiripan “rupa” (*resemblance*) sebagaimana dapat dikenali oleh para pemakainya. Di dalam ikon hubungan antara *representamen* dan objeknya terwujud sebagai kesamaan dalam beberapa kualitas. Jadi ikon adalah hubungan persamaan antara tanda dan referen secara efektif . Atau dengan kata lain tanda yang secara inheren memiliki kesamaan dengan arti yang ditunjuk dapat digunakan dalam bidang-bidang seni visual dan kesusastraan. Contoh dari ikon Misalnya foto dengan orang yang difoto, peta dengan wilayah geografisnya memiliki hubungan ikonik dengan objeknya sejauh di antara keduanya terdapat keserupaan.
2. Indeks mengandung hubungan kausal dengan apa yang ditandakan dan indeks adalah tanda yang memiliki keterikatan fenomenal atau eksistensial di antara *representamen* dan objeknya. Misalnya asap menandakan adanya api, ketukan pintu menandakan adanya kehadiran seseorang di rumah kita.
3. Simbol yaitu tanda yang memiliki hubungan makna dengan yang ditandakan bersifat arbitrer dan konvensional, sesuai dengan konvensi suatu lingkungan sosial tertentu. Tanda-tanda kebahasaan pada umumnya adalah simbol-simbol. Contoh simbol misalnya bendera putih sebagai simbol adanya kematian.

Peirce menegaskan kembali ada tiga faktor yang menentukan adanya tanda, yaitu tanda itu sendiri, hal yang ditandai dan sebuah tanda baru yang terjadi dalam batin penerima tanda. Antara tandan yang ditandai ada kaitan representasi (menghadirkan). Hal tersebut akan melahirkan interpretasi di benak mereka. Hasil interpretasi ini merupakan tanda baru yang diciptakan oleh penerima pesan.

Kalau ikon dan indeks merupakan dua jenis tanda yang mampu menggugah emosi dan pengalaman langsung dari hal-hal yang ditandainya, sedangkan simbol lebih berperan dalam merepresentasikan atau mengacu pada pengetahuan atau pada proses berfikir atau pada buah pemikiran. Ketiga tanda itu tidak muncul secara khas di dalam suatu bidang tertentu, akan tetapi

memperlihatkan diri secara bersama dengan menampakkan suatu konfigurasi atau pola penataan untuk memanfaatkan sifat-sifat dari setiap jenis tanda agar mencapai efek komunikatif secara optimal.<sup>6</sup>

### C. SINOPSIS

Berawal dari tokoh Aku yang bernama Hisyam mengira ketiga teman sekamarnya di pesantren kuno yang didirikan saat jaman Belanda akan berbuat jahat dengan dirinya. Salah satu ketiga temannya itu adalah Amir santri baru dari Bandung yang paling dicurigai si Aku. Saat diri si Aku tidak mampu menahan penasarannya akan niat jahat ketiga temannya maka dia langsung menantang ketiga temannya. Ketiga teman sekamarnya itu kemudian menerangkan apa yang ia perbincangkan secara berbisik-bisik itu. Mereka bertiga menjelaskan bahwa Amir salah satu dari ketiga teman tersebut tidak percaya kalau kopiah milik Kiainya itu keramat. Padahal para santri di pondok pesantren tersebut menyakini kalau kopiah milik Kiai itu keramat-sakti. Terbukti dari berbagai peristiwa Kiai selalu lolos dari kecelakaan. Amir santri baru menjelaskan dengan para santri tentang kopiah Kiai yang sakti dan keramat itu tidak benar. Amir menjelaskan bahwa masalah hidup dihadapi dengan akal sehat bukan dengan akal yang sakit, Kopiah ya kopiah benda mati yang tidak bisa menentukan nasib seseorang. Kalau Kiai selamat dari kecelakaan itu hanya sebuah kebetulan dan berasal dari pertolongan Tuhan. Pertentangan antar santri antara yang mendukung pendapat Amir bahwa kopiah Kiai itu tidak keramat benda biasa dengan kelompok yang lain santri yang masih beranggapan bahwa kopiah Kiai sakti. Uji coba untuk membuktikan kesaktian dan tidak kesaktian kopiah Kiai tidak dapat terlaksana karena saat mereka mau menguji kebenaran kelompok yang menganggap kopiah kiai tidak sakti, kopiah Kiai tidak ditinggal di ruangan saat mengajar yang biasa dilakukan ketika ada tamu datang

Amir santri baru itu mulai melayani para santri yang tidak percaya dengan pendapat Amir, lewat beberapa adegan Amir disuruh menguji salah satu santri yang konon ceritanya di

---

<sup>6</sup> E.K.M. Masinambow, "Makna sebagai Konsep Transdisiplin: Sebuah Pengantar" dalam *Semiotika* Kumpulan Makalah Seminar, PPKB Lembaga Penelitian UI, Jakarta, 2000, hlm viii-ix

kalangan para santri anak tersebut kebal dari senjata apapun. Amir memilih memakai pisau kecil, saat Amir memulai menggores kulit santri yang kebal tersebut sang santri menjerit kesakitan. Amir menjawab pertanyaan para santri ilmu apa yang dipakai untuk mengalahkan santri kebal tersebut adalah bahwa ilmu mantiq bisa mengalahkan ilmu kebal. Akhir dari cerpen ini Sodri salah satu santri bercerita tentang peristiwa yang terjadi dikalangan santri. Kemudian sang Kiai hanya tersenyum dan Kiai memanggil Amir. Setelah dipanggil Kiai, Amir pun tidak mau bercerita. Si Aku dan santri-santri lainnya penasaran sampai cerita berakhir.

## D. ANALISIS

### 1. Ikon dalam Cerpen *Kopiah*

Hasil analisis data beserta temuan penelitian cerpen *Kopiah* karya Musthofa W Hasyim mencakup beberapa hal, yaitu (1) ikon dalam cerpen *Kopiah* karya Musthofa W Hasyim; (2) indeks dalam cerpen *Kopiah* karya Musthofa W Hasyim; dan (3) simbol dalam cerpen *Kopiah* karya Musthofa W Hasyim.

Ada beberapa Ikon dalam cerpen *Kopiah* yang ditemukan oleh peneliti:

- 1) Ikon Pesantren sebagai penanda sosial adalah lembaga keagamaan yang mengajarkan, mengembangkan dan menyebarkan ilmu agama Islam.<sup>7</sup> digambar dalam cerpen ini pesantren kuno yang berdiri sejak jaman Belanda. Pada jamannya sangat kesohor ditakuti Belanda dan Jepang, karena pondok pesantren tersebut tempat menggembelng para pendekar. Pesantren di latar tempat cerpen ini bergeser dari asalnya. Tidak melulu atau terfokus pada ilmu silat atau dalam bahasa Jawa ilmu *kanuragan* akan tetapi mengajarkan untuk berbuat sabar, berbuat jujur, cinta damai, dan mempelajari kelembutan sifat dan tindakan Nabi. Dan oleh Kiai dibagi atau dipilih untuk belajar ilmu pengobatan, ada yang dipilih utuk berlatih berdagang, dipilih untuk menekuni seni atau musik, dan ada sebagian yang belajar ilmu silat.

---

<sup>7</sup> Dawwam Rahardjo, *Pesantren dan Pembaharuan*, ed. Dawam Rahardjo, LP3ES Jakarta, 1995 hlm 2

- 2) Ikon Kiai sebagai penanda sosial adalah pemimpin pesantren yang memiliki kemampuan ilmu agama yang mumpuni. Kiai disegani di kalangan santri maupun di masyarakat sekitar. Kiai dalam cerpen ini oleh santri adalah kiai yang selain mumpuni dalam ilmu agama juga mempunyai kesaktian, keramat dan mempunyai banyak karomah.
- 3) Ikon Santri adalah orang yg mendalami agama Islam, sebutan bagi seseorang yang mengikuti pendidikan Ilmu Agama Islam di suatu tempat yang dinamakan pesantren, biasanya menetap di tempat tersebut hingga pendidikannya selesai.<sup>8</sup>
- 4) Ikon kopian adalah penanda sosial yang dipakai Kiai dan santri yang lazim di Indonesia berwarna hitam dari bahan beludru.

Fakta di atas didukung faktor pembentukan tanda. Ikon merupakan tanda yang termasuk dalam tahap kepertamaan, yang bersifat apa adanya, positif, dan tidak mengacu kepada sesuatu yang lain, yang tak terrefleksikan, semata-mata potensial, bebas dan langsung, tanpa mengasosiasikan eksplisit apapun antar *representamen* dengan objeknya (Danesi,2012:36) Maka dalam cerpen Kopian terdapat 23 ikon yaitu: 1. Pantai, 2. Kamar, 3. kampung, 4.meja, 5. Gelas, 6. Tas kresek, 7. Botol berisi air mineral, 8. Jenang dodol, 9. Sri Langka, 10. Surau kecil, 11. Jawa Timur, 12. Hariamu, 13. Bus, 14. Truk, 15. Polisi, 16. Sopir, 17. Mantingan, 18. Masjid, 19. Lampu lima watt, 20. Pisau, 21. Para Ustadz, 22. Malam Jumat, 23. Keluarga kiai

## 2. Indeks dalam 'Kopian'

Indeks yang pengertiannya adalah tanda yang memiliki keterikatan fenomenal atau eksistensial di antara *representamen* dan objeknya dan hubungan antara tanda dan objeknya bersifat konkret, aktual dan melalui cara yang kausal. Maka indeks dalam cerpen Kopian karya Musthofa W Hasyim ini adalah:

- 1). Indeks sifat para santri, sifat para santri adalah manut tidak menentang segala sesuatu yang berhubungan

---

<sup>8</sup> Kamus bahasa Indonesia

dengan Kiai. Maka ketika si Amir santri baru menyebarkan informasi bahwa kopiah Kiai itu kopiah sebagaimana kopiah biasa, hampir semua santri kaget dan tidak mempercayai pendapat tersebut. Kopiah Kiai dipercaya sebagai kopiah yang sakti dan keramat oleh para santri dan masyarakat sekitar. Mengapa mereka percaya berangkat dari cerita tentang sang Kiai beberapa kali selamat dari kecelakaan yang menyimpannya.

- 2). Indeks konflik, terjadi konflik antar santri disebabkan adanya pikiran aneh Amir (santri baru dari Bandung) tentang Kopiah Kiai yang tidak keramat maka timnulah yang kontra atau menolak pendapat tersebut ada juga yang setuju dengan pendapat Amir tersebut..
- 3). Indeks uji kekuatan, uji kekuatan atau kekebalan dilakukan di pesantren yang seharusnya tabu dilakukan di dalam lingkungan pesantren yang syarat dengan norma-norma ke *aliman*. Uji kekuatan dilakukan pada malam hari. Seorang santri yang terkenal dengan ilmu kebalnya menantang Amir . Amir disuruh memilih alat yang dipakai untuk melukai kulit santri yang kebal tersebut. Si Amir memilih pisau (yang terkecil dibanding senjata-senjata lainnya yang lebih besar).
- 4). Indeks membuka Rahasia, santri yang bernama Sodri membuka rahasia yang terjadi pada santri kepada Kiai, yang bermula dari ulah Amir yang mengatakan kalau kopiah Kiai itu merupakan kopiah biasa, tidak mengandung kesaktian. Juga diceritakan pada Kiai terjadi ketegangan antara para santri yang setuju dan yang tidak setuju tentang pikiran Amir yang Aneh tersebut.

### 3. Simbol dalam 'Kopiah'

Adapun simbol, ia merupakan tanda yang paling canggih karena sudah berdasarkan persetujuan dalam masyarakat (konvensi). Oleh karena itu, simbol bersifat arbitrer atau semena-mena dan konvensional dalam lingkungan tertentu, . Berdasarkan hasil temuan peneliti, terdapat empat simbol dalam Cerpen *Kopiah*: Simbol kepemimpinan, simbol tawadu, simbol kesaktian dan simbol kekeramatan, serta simbol ilmu mantiq.

*Simbol kepemimpinan* Kiai di pondok pesantren berbeda dengan kepemimpinan di luar pesantren. Menurut Dawwam Rahardjo Kiai kerap kali diasosiasikan dengan tokoh yang fanatik, kolot, sulit diajak berdialog dan puritan. Gambaran diatas bersifat *a priori*, hanya bersangkaan belaka. Asumsi tentang Kiai seperti itu bukan menyangkut keseluruhan akan tetapi pada aspek pribadi yang berbeda-beda. Dicontohkan oleh Dawwam Kiai Rukhyat Ilyas selain ramah dan penuh senyum juga mudah diajak berbicara mengenai hal-hal yang spekulatif di bidang agama dan kemasyarakatan. Contoh lainnya Kiai Najih Akhyat dari Pesantren Maskumambang Jawa Timur, sangat suka dengan lagu keroncong dan untuk usaha pertambahan dan usaha minapadinya sang Kiai pun meminjam dana lewat bank. Hal ini membuktikan Kiai Najih tidak menolak bunga bank.<sup>9</sup> Kiai dalam cerpen sangat disegani dan dihormati di kalangan santri. Apa yang diperintahkan oleh Kiai pantang untuk ditolak. Contoh misalnya dikisahkan oleh si Aku pada pembagian keahlian ketrampilan para santri, ada yang diperintahkan untuk mendalami ilmu pengobatan, ilmu silat, ilmu dagang, maupun seni musik hadrah. Wewenang memilih dan memilah tersebut di tangan sang Kiai.

Dengan kepemimpinan yang demikian, kiai sekaligus menjadi pembimbing para santri dalam segala hal. Fungsi ini menjadikan kiai sebagai penyaring aspek-aspek kebudayaan yang masuk dari luar pesantren. Sehingga para santri saat terjun kemasyarakatan mengembangkan aspek-aspek kebudayaan yang telah memperoleh petunjuk atau arahan sang kiai, dengan demikian kepemimpinan kiai juga sebagai agen budaya.<sup>10</sup>

*Simbol Ketawadu'an* adalah simbol yang terpampang dalam pribadi para santri yaitu yang tinggal di pesantren dan yang menyerahkan diri sepenuhnya untuk menjadi anak didik Kiai dalam arti sepenuhnya. Santri harus memperoleh kerelaan sang Kiai, dengan mengikuti segenap kehendaknya dan melayani segenap kepentingannya. Pelayanan harus dianggap sebagai tugas kehormatan dan sebagai penyerahan diri.<sup>11</sup> Selanjutnya Abdurrahman Wahid menjelaskan status santri sebagai medium

---

<sup>9</sup> M.Dawam Rahardjo, *Pesantren dan Pembaharuan*, LP3ES, Jakarta: 1995, hlm 15

<sup>10</sup> Abdurrahman Wahid, *Pesantren sebagai Subkultur*, LP3ES, Jakarta: 1995, hlm 47

<sup>11</sup> *Idib.*, hlm 49.

guna menciptakan ketundukan pada tata nilai yang berlaku di pesantren dan kesediaan melakukan segenap perintah kiai guna memperoleh barokahnya dari itu akan membentuk sikap hidup tersendiri.

Dalam cerpen *Kopiah* digambarkan pada adegan saat Amir membawa berita bahwa kopiah Kiai itu kopiah biasa tidak keramat tidak sakti adalah pikiran yang terlalu berani atau dibilang *suuladab*, hal demikian oleh para santri lainnya dianggap tidak sopan atau *lancang* dalam bahasa Jawa. Karena dilatar belakangi sikap para santri yang sudah terbentuk dalam dirinya untuk tawadu' dan penyerahan diri pada kiai. Sehingga urusan atau sesuatu yang menyangkut dengan kiai tidak berani untuk mengkritik atau mempertanyakannya.

*Simbol Kesaktian-Keramat* adalah simbol yang menyeruak dalam cerpen ini yaitu kesaktian kiai yang diwakili oleh kopiah yang dimilikinya. Kedudukan ganda sebagai pengasuh dan sekaligus pemilik pesantren dan secara kultural kedudukan ini sama dengan kedudukan bangsawan feodal yang biasa dikenal dengan nama *kanjeng* di Pulau Jawa. Seorang kiai tidak sekedar *mumpuni* dalam ilmu agama, tetapi ia dianggap memiliki sesuatu yang tidak dimiliki oleh orang lain di sekitarnya dan atas dasar ini hampir semua kiai beredar legenda tentang keampuhannya yang umumnya bersifat magis. Dalam cerpen *Kopiah*, kopiah milik Kiai memiliki kesaktian dan keramat diceritakan oleh si Aku dalam cerpen tersebut pada halaman 8-9 sebagai bukti akan kesaktian Kiai lewat *Kopiah* tersebut adalah :

1. Saat para santri diberi pelajaran dan Kiai menerima tamu misalnya, Kiai cukup meninggalkan kopiahnya di meja dan para santri tidak berani ramai atau bersenda gurau. Karena menurut mereka Kiai akan tahu lewat kopiahnya.
2. Bukti kedua ketika kapal terbang yang ditumpangi Kiai mengalami kecelakaan di Srilanka, semua penumpang tewas kecuali yang selamat dan segar bugar.
3. Bukti selanjutnya diceritakan oleh si Aku ketika Kiai berkunjung ke rumah seorang temannya seorang kiai kecil yang akan dijadikan sasaran pengeroyokan dan pembantaian oleh masa terhadap mereka yang dianggap sebagai dukun santet. Ketika mereka mulai mendekati surau milik kiai kecil , tiba-tiba mereka lari tunggang

langgang karena mereka melihat dua harimau besar yang mengaum yang siap menerkam mereka mendekati surau kecil itu.

4. Bukti selanjutnya diceritakan oleh Aku, sepulang dari Jawa Timur dengan mengenakan kopiah itu Kiai pun selamat dari sebuah kecelakaan tabrakan antara bus dengan truk pengangkut kayu curian dekat hutan Mantingan. Truk itu sedang dikejar polisi, sopirnya nekat dan menabrak bus yang sedang menurunkan penumpang. Banyak penumpang meninggal. Dan Kiai, tidak lecet sedikit pun.

Dari pengkisahan si Aku menguatkan simbol kesaktian yang ada dalam cerpen tersebut.

*Simbol ilmu Mantiq* sangat kuat di dalam cerpen Kopiah ini. Mengapa mengangkat Ilmu Mantiq dalam cerpen ini? Karena ilmu mantiq disimbolkan sebagai ilmu yang rasional, masuk akal dan tidak percaya dengan ilmu magis. Kesaktian dan kekeramatan pada kopiah dilawan dengan ilmu Mantiq yang dibawa oleh si tokoh Amir. Dalam teks cerpen dapat dilihat pada adegan uji kekebalan yang dilakukan oleh para santri pada malam hari di serambi masjid. Dengan sebilah pisau amir melukai salah satu santri yang kebal tersebut dan ternyata si santri yang kebal tersebut, menjerit kesakitan. Santri yang lain terheran-heran dan menanyakan ilmu yang dipakai oleh Amir dalam mengalahkan santri kebal tersebut. Amir menjawab dengan ilmu mantiq.

Setelah menelaah tanda-tanda dalam cerpen Kopiah dapat ditarik makna inti yaitu pengarang ingin menjelaskan bahwa sesuatu yang magis, dikeramatkan bisa dirasionalisasikan. Sehingga dapat menempatkan mana seharusnya diyakini dan dipercaya. Seperti terlihat dalam kutipan berikut dari dialog tokoh Amir:

“Zaman ketika masalah hidup perlu dihadapi dengan menggunakan akal sehat, bukan menggunakan akal sakit seperti percaya pada hal yang tidak-tidak. Kopiah adalah kopiah, titik. Ia



adalah benda mati. Tidak punya kekuatan atau kekuasaan untuk ikut menentukan nasib kita.”<sup>12</sup>

Dapat juga diartikan agar manusia tidak terjebak pada khurafat dan musyrik yang terkadang sudah menjadi kebiasaan dalam kehidupan manusia sehari-hari.

## E. KESIMPULAN

Setelah melakukan pengkajian cerpen *Kopiah* karya Musthofa W. Hasyim dengan teori semiotika Peirce dapat ditemukan banyak ikon, indeks dan simbol. Tanda-tanda tersebut tersebar dalam teks-teks yang ada pada cerpen tersebut. Ada empat ikon sebagai penanda sosial dalam cerpen tersebut yaitu: Ikon pesantren, ikon santri, ikon kiai dan ikon kopiah. Sedang ada empat indeks terdapat dalam cerpen *Kopiah* yaitu indeks sifat para santri, indeks konflik, indeks uji kekuatan dan indeks membuka rahasia. Dan simbol dalam cerpen tersebut adalah simbol kepemimpinan, simbol *ketawadu'an*, simbol kesaktian-keramat dan simbol ilmu mantiq. Adapun makna dari cerpen tersebut adalah kerasionalitasan.

## DAFTAR PUSTAKA

- Budiman, Kris. *Semiotika Visual (Konsep, Isu dan Problem ikonitas)*, Jalasutra, Yogyakarta, 2011.
- Endraswara, Suwardi, *Metodologi Penelitian Sastra*, CAPS (Center for Academic Publishing, Yogyakarta, 2013.
- Kutha Ratna, Nyoman, *Teori, Metode, dan Teknik Penelitian Sastra*, cet. XI, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 2012.
- Lathief, Supaat I., *Sastra Eksistensialisme, Mistisisme Religius*, Cet. III, Pustaka Pujangga, Lamongan, 2010.

---

<sup>12</sup> Musthofa W. Hasyim, *Kopiah dan Kun Fayakun*, Yogyakarta, Gitanagari, 2003 hlm. 9

Aning Ayu K

E.K.M. Masinambow, E.K.M., Rahayu S. Hidayat, *Semiotika (Kumpulan Makalah Seminar)*, PPKB Lembaga Penelitian UI, Jakarta, 2000.

Rahardjo, M. Dawam, *Pesantren dan Pembaharuan*, LP3ES, Jakarta: 1995.

Sobur. *Semiotika Komunikasi*. RosdaKarya. Bandung. 2009.

Sudjiman, Panuti dan V.A Zoest (ed.). *Serba-serbi Semiotika*. PT Gramedia Jakarta 1992.

W Hasyim, Musthofa, *Kopiah dan Kun Fayakun*, Yogyakarta, Gitanagari, 2003.

# CAMPUR KODE BAHASA INGGRIS DALAM MAJALAH DETIK

Arif Budiman, S.S., M.A.

Fakultas Adab dan Ilmu Budaya UIN Sunan Kalijaga  
Jl. Marsda Adisutjipto Yogyakarta 55281

## Abstrak

Makalah sederhana ini mengupas tentang bentuk campur kode dan faktor yang mempengaruhi penggunaan campur kode dalam media. Media yang dipakai untuk pengumpulan data adalah Majalah Detik edisi 146-152. Dari analisis data yang dikumpulkan dapat disimpulkan bahwa penggunaan campur kode dalam media ini terdapat bentuk kata, frasa, baster, dan idiom. Sebagian besar campur kode dipengaruhi oleh faktor ekstralinguistik penulis yaitu untuk meningkatkan prestisus dan keilmuan yang dimilikinya, di samping juga aspek pembaca yang dituju, yakni para cendekia dan pengamat serta ilmuwan. Faktor intralinguistik juga mempengaruhi penggunaan campur kode dalam media ini yaitu belum adanya istilah yang mapan dalam khasanah kosakata bahasa Indonesia untuk terma asing yang dijumpai tersebut.

Kata kunci: Sociolinguistik, campur kode, ekstralinguistik, intralinguistik, media, majalah.

## A. PENDAHULUAN

Bahasa menjadi sarana utama dalam interaksi komunikasi masyarakat. Untuk itu, dibutuhkan banyak cara supaya bahasa mampu menjalankan fungsinya sebagai alat komunikasi secara baik. Melihat fenomena komunikasi tersebut maka memunculkan ragam penggunaan bahasa di kalangan masyarakat. Penggunaan bahasa tersebut telah menjadi fenomena tersendiri yang menarik untuk dibahas dan didalami esensinya.

Proses berkomunikasi tidak hanya pada tataran menggunakan bahasa baik secara lisan maupun tertulis. Berkomunikasi yang dilakukan oleh seseorang hendaknya

memanfaatkan asas kesederhanaan dalam penggunaan bahasa. Akan tetapi, asas kesederhanaan yang digunakan tetap mampu menyampaikan pesan yang hendak disampaikan oleh pembicara (dalam tataran lisan) dan penulis (dalam tataran tulis).

Selain asas kesederhanaan, pembicara ataupun penulis hendaknya juga memanfaatkan asas kemudahan dalam menyampaikan pesan ketika berkomunikasi. Kemudahan dalam menyampaikan pesan dapat diartikan bahwa pembicara maupun penulis tidak menggunakan kata atau istilah yang rumit sehingga pesan yang dibawa tersampaikan dengan baik. Apabila penggunaan istilah yang rumit dan kurang dikenal digunakan dalam komunikasi lisan, maka akan menimbulkan efek ketidakjelasan pesan, yang selanjutnya mungkin dapat diklarifikasi secara langsung kepada pembicara. Namun, masalah ini tidak mudah apabila terjadi pada tipe komunikasi tulis, di media misalnya.

Penggunaan bahasa di media hendaknya dilakukan secara cermat. Kecermatan tersebut ditandai dengan pemilihan kata atau istilah yang tidak rumit dan telah dikenal secara luas sehingga pembaca akan langsung dapat mengambil pesan yang akan disampaikan oleh penulis. Meskipun tidak bisa dipungkiri, segmen masyarakat yang menjadi sasaran pihak pengelola media—dalam hal ini penulis—juga menjadi bagian yang tidak terpisahkan dalam pemilihan bahasa yang digunakan. Spesifikasi pembaca yang disasar ini sering kali menjebak penulis untuk menggunakan kata-kata yang khas dan asing bagi kalangan umum, karena kelompok khusus ini sudah biasa mengadopsi kata-kata itu dalam komunikasi keseharian.

Saat ini, media massa tidak dapat dilepaskan dari perkembangan kehidupan masyarakat. Media massa ikut berperan menuntun perkembangan masyarakat dari berbagai segi, baik ekonomi, sosial, politik, bahkan sampai pada situasi keagamaan. Peran yang dimainkan dalam hal perkembangan masyarakat oleh media massa tentu tidak terlepas dari olah bahasa yang digunakannya.

Media massa menggunakan berbagai cara untuk menarik dan menuntun masyarakat supaya terbawa dalam arus yang diciptakan oleh media tersebut. Salah satu cara yang digunakan oleh media adalah dengan mengemas berita menggunakan

bahasa yang menarik dengan berbagai istilah yang dapat menarik simpati masyarakat. Setiap media memiliki kekhasan tersendiri dalam penggunaan bahasanya.

Mengingat masyarakat Indonesia merupakan masyarakat yang mayoritas dwibahasawan, maka media juga berusaha menyesuaikan diri untuk itu. Media berusaha dapat diterima oleh semua kalangan sehingga dapat memenuhi tuntutan pasar maupun tuntutan idealisme perusahaan. Hal tersebut yang menjadikan komunikasi yang dilakukan antara penulis dan pembaca harus terjalin secara efisien. Untuk itu, tidak mengherankan jika ditemukan bentuk-bentuk campur kode yang digunakan dalam tulisan di media massa.

Makalah ini selanjutnya akan fokus melihat bentuk campur kode yang digunakan dalam majalah dan juga melihat faktor adanya campur kode tersebut.

Adapun metode yang digunakan dalam pengumpulan data adalah dengan teknik simak catat yaitu dengan menyimak atau mengamati bahasa yang digunakan dalam obyek penelitian dan kemudian mencatat bentuk campur kode yang ditemukan. Sementara itu, metode analisis data yang digunakan adalah deskriptif kualitatif. Metode deskriptif kualitatif merupakan metode yang menggambarkan data secara lebih mendalam dengan menggunakan analisis-*analisis* berdasarkan data yang dikumpulkan. Sebagaimana yang diutarakan oleh Sutopo bahwa penelitian deskriptif kualitatif mengarah pada pendeskripsian secara rinci dan mendalam tentang potret kondisi tentang apa yang sebenarnya terjadi menurut apa adanya di lapangan studinya.<sup>1</sup>

Sampel dalam kajian ini dipilih menggunakan teknik *purposeful sampling*<sup>2</sup> yaitu sampel yang ditentukan oleh peneliti sendiri sesuai dengan tujuan penelitian. Data diambil dari halaman Kolom pada Majalah Detik Edisi 146 sampai 152 yang terbit tiap seminggu sekali dengan tanggal terbitan untuk edisi 146 tanggal 15-21 September 2014, edisi 147 tanggal 22-28 September 2014, edisi 148 tanggal 27 September - 05 Oktober

---

<sup>1</sup> H.B. Sutopo. *Metodologi Penelitian Kualitatif: Dasar Teori dan Terapannya dalam Penelitian*. (Surakarta: UNS Press.2002). hlm. 111

<sup>2</sup> A. Chaedar Alwasilah, M.A., Ph.D. *Pokoknya Kualitatif: Dasar-Dasar Merancang dan Melakukan Penelitian Kualitatif*. (Bandung: Pustaka Jaya. 2003). hlm. 194.

2014, edisi 149 tanggal 06-12 Oktober 2014, edisi 150 tanggal 13-19 Oktober 2014, edisi 151 tanggal 20-26 Oktober 2014, dan edisi 152 tanggal 27 Oktober – 2 November 2014. Majalah tersebut diakses melalui laman web <http://majalah.detik.com/?993301md> pada tanggal 26 Oktober 2014. Tahap selanjutnya adalah melakukan analisis terhadap semua data kemudian dilanjutkan dengan penarikan simpulan.

## B. SEKILAS TENTANG CAMPUR KODE

Kajian yang dibahas dalam sosiolinguistik dan dimanfaatkan dalam penelitian ini adalah campur kode. Campur kode adalah peristiwa berbahasa di mana penutur mencampurkan beberapa kode dalam satu tuturan. Peristiwa campur kode merupakan peristiwa yang umum terjadi di masyarakat multilingual. Nababan menjelaskan, campur kode adalah suatu keadaan berbahasa lain, atau dengan kata lain bilamana seseorang dua atau lebih ragam bahasa dalam suatu tindak bahasa tanpa ada sesuatu yang menuntut percampuran bahasa tersebut<sup>3</sup>.

Menurut Suwito, ada enam wujud campur kode yaitu penyisipan unsur berwujud kata, frase, baster, perulangan kata, ungkapan/idiom, dan klausa<sup>4</sup>. Dilihat dari tipenya, campur kode dibedakan atas dua tipe, yakni campur kode ke dalam (*inner Code Mixing*) dan campur kode ke luar (*Outer Code Mixing*)<sup>5</sup>. Campur kode ke dalam merupakan campur kode dengan memasukkan unsur bahasa ibunya ke dalam bahasa yang sedang dia gunakan. Semisal seseorang yang memiliki bahasa ibu bahasa Jawa, saat dia berbicara dalam bahasa Indonesia dia memasukkan istilah bahasa Jawa dalam kalimat yang digunakan “tirulah model ‘*mandheg pandhita*’-nya Bung Karno dan Pak Harto”. Frasa *mandheg pandhita* merupakan kata dari bahasa Jawa yang muncul dalam tuturan berbahasa Indonesia. Bentuk itulah yang di maksud dengan campur kode ke dalam. Sementara itu, campur kode ke luar merupakan campur kode dengan memasukkan unsur bahasa asing ke dalam tuturan yang sedang dia gunakan. Unsur bahasa asing tersebut dapat berasal dari bahasa selain bahasa ibu/*first*

---

3

<sup>3</sup> P.W.J. Nababan, *Sosiolinguistik*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1993), hlm.

<sup>4</sup> Prof.Dr. Suwito. *Sosiolinguistik*. (Suakarta: UNS Press.1988), hlm. 92-94.

<sup>5</sup> *Ibid.*, hlm. 89

*language* dan bahasa yang sedang digunakan. Dapat dicontohkan, seorang yang lahir dalam komunitas bahasa Jawa, sedang menggunakan bahasa Indonesia dalam pembicaraannya dan kemudian memasukkan istilah bahasa Inggris "...tapi juga berani menghadapi *judgment* dari rakyat. Kata *judgment* tersebut merupakan campur kode bentuk kata yang ke luar.

## B. CAMPUR KODE DALAM MAJALAH DETIK

Pada makalah ini telah dibatasi pada campur kode bahasa Inggris dalam sebuah teks bahasa Indonesia. Dengan demikian, apabila dalam media yang dilihat ditemukan penggunaan campur kode bahasa asing selain bahasa Inggris, maka data tersebut diabaikan. Berikut ini akan disajikan data yang ditemukan dalam artikel-artikel di media. Dalam penyajian data ini tidak semua data disajikan dengan pertimbangan terdapat kesamaan bentuk campur kode yang akan mempengaruhi pada tahap analisis. Dengan demikian, data yang disajikan adalah data yang mewakili bentuk-bentuk campur kode.

Majalah Detik Edisi 146 tanggal 15 - 21 September 2014					
No	Teks	Kata	Frasa	Baster	Idiom
	TIDAK DITEMUKAN CAMPUR KODE				
Majalah Detik Edisi 147 tanggal 22 - 28 September 2014					
No	Teks	Kata	Frasa	Baster	Idiom
1	Perkawinan beda agama menjadi salah satu <i>burning issues...</i>		√		
2	...sebagai landasan tentang keyakinan dan agama sebagai <i>non-derogative right..</i>		√		
3	...dan <i>permissible limitation...</i>		√		
4	...dengan pasal 18 <i>International Covenant on Civi and Political Right</i> yang telah....		√		
5	Namun negara sebagai <i>duty bearer</i> diberi....	√			

6	...mengajukan permohonan <i>judicial review</i> ke Mahkamah Konstitusi...		√		
Majalah Detik Edisi 148 tanggal 29 September – 5 Oktober 2014					
No	Teks	Kata	Frasa	Baster	Idiom
7	...Joko Widodo secara langsung memberi <i>bargaining position</i> Indonesia...	√			
8	...sebagai negara kepulauan terbesar di dunia dengan <i>Sea Lanes of Communication Strategis</i> yang dimilikinya.		√		
9	...pengembangan kemampuan <i>oceanography</i> ...	√			
10	...masalah klaim Cina atas <i>Air Defence Identification Zones</i> di...		√		
11	...dapat menerapkan <i>anti-access and area-denial</i> jauh dari garis...		√		
12	" <i>Claiming what is ours and defending what is ours</i> " seharusnya...				√
13	...pembentukan <i>Australian Maritime Identification Zone</i> sepanjang...		√		
14	...kemampuan <i>green water navy</i> ...	√			
15	...dan <i>blue water navy</i> .	√			
16	Dalam konsep <i>offensive realist</i> ...	√			
17	...demi terciptanya <i>balance of power</i> , tapi...		√		
18	...untuk menetapkan ASEAN <i>One Water-One Sky Security</i> melalui...				√



Majalah Detik Edisi 149 tanggal 06 - 12 Oktober 2014					
No	Teks	Kata	Frasa	Baster	Idiom
19	...kinerja baik akan diberi <i>reward</i> dalam...	√			
20	...atau diberi <i>punishment</i> bila...	√			
21	Sebelum ini, <i>legal drafting</i> tersebar...	√			
22	...sehingga menjadi <i>pressure group</i> yang baru...		√		
23	...(new politics) yang solid.		√		
Majalah Detik Edisi 150 tanggal 13 - 19 Oktober 2014					
No	Teks	Kata	Frasa	Baster	Idiom
24	Jika dianalisis melalui paradigma <i>power</i> ...	√			
25	...atau <i>real politics</i> , apa yang...		√		
26	...kekuatan absolut yang independen dan <i>legitimate</i> dalam	√			
27	...tapi juga berani menghadapi "Judgment" dari rakyat...	√			
28	...dan menjadi sebuah penyempurna <i>legacy</i> keduanya	√			
Majalah Detik Edisi 151 tanggal 20 - 26 Oktober 2014					
No	Teks	Kata	Frasa	Baster	Idiom
29	...aktivis <i>civil rights</i> , pemimpin...		√		
Majalah Detik Edisi 152 tanggal 26 Oktober - 2 November 2014					
No	Teks	Kata	Frasa	Baster	Idiom
30	Meminta <i>clearence</i> dari KPK dan...	√			

31	...orang yang dinyatakan <i>clear</i> oleh KPK...	√			
32	...penting untuk mewujudkan <i>good government</i> dan <i>clean government</i> .		√		
33	...prinsip " <i>the right man on the right place</i> " alias				√
34	...berdasarkan <i>endorsment</i> partai politik.	√			
35	...tapi berpengaruh sebagai <i>invisible hand</i> .		√		
36	Apakah akan dicari <i>menteri yang Capitalism Friendly</i> atau <i>World Bank Darling</i> ?			√	
37	Keempat, <i>sense of politics</i> karena...		√		

Dari tujuh rubrik 'Kolom' dalam tujuh edisi Majalah Detik, dapat dikumpulkan sebanyak 37 data campur kode dalam bahasa Inggris. Setelah dibuat tabel secara berurutan edisi ditemukan bahwa pada edisi 146 tidak ditemukan satupun kata, frasa, maupun istilah yang mengindikasikan campur kode bahasa Inggris. Edisi 147 ditemukan 6 data yang berbentuk 5 kata dan 1 frasa. Dalam edisi 148, data campur kode yang ditemukan sebanyak 12 yang terbagi menjadi 5 kata, 5 frase dan 2 idiom. Edisi selanjutnya ditemukan 5 data campur kode yang meliputi 3 data berupa kata dan 2 data berupa frasa.

Majalah Detik edisi 150 juga memiliki 5 data yang terdiri dari 4 kata dan 1 frasa. Sementara, Edisi 152 hanya terdiri satu buah frasa saja. Sedangkan edisi 152 terdapat 8 campur kode yang terdiri dari 3 kata, 3 frase, 1 baster, dan 1 idiom.

Pada tahap analisis data, akan dilakukan analisis untuk setiap data yang disajikan di atas. Untuk itu, dalam analisis ini sekaligus juga digunakan untuk menjelaskan wujud campur kode dan fungsi penggunaan campur kode tersebut. Campur kode yang teridentifikasi dapat dikelompokkan menjadi campur kode kata tunggal dan majemuk, frasa baster dan idiom. Masing-masing jenis campur kode ini akan dideskripsikan lebih lanjut

untuk mengidentifikasi faktor-faktor dari masing-masing kata yang merupakan hasil campur kode.

### 1. Campur Kode Kata Tunggal dan Majemuk

Bentuk kata campur kode yang ditemukan berupa kata tunggal dan kata majemuk. Kata tunggal ada 10 kata antara lain kata *oceanography*, *reward*, *punishment*, *power*, *legitimate*, *judgment*, *legacy*, *clearance*, *clear*, dan *endorsement*. Sedangkan untuk kata majemuk ada 6 kata majemuk antara lain *duty bearer*, *bergaining position*, *green water navy*, *blue water navy*, *offensive realist*, dan *legal drafting*.

Indra mengklasifikasi faktor-faktor yang mendorong terjadinya campur kode. Secara garis besar faktor pendorong terjadinya campur kode dibedakan menjadi dua, yaitu (1) ekstralinguistik dan (2) intralinguistik.<sup>6</sup> Faktor ekstralinguistik dipengaruhi oleh hal-hal di luar kebahasaan. Misalnya, terkait dengan tujuan pembicaraan, situasi pembicaraan, tingkat pendidikan, status sosial, lawan bicara, dan sifat pembicaraan. Faktor ekstralinguistik bisa juga muncul dari adanya keinginan penutur untuk menjelaskan, menyatakan prestise, melucu, menggunakan bahasa yang bermakna kias, dan sebab-sebab lainnya. Sedangkan faktor intralinguistik berkaitan dengan hal-hal yang ada dalam bahasa itu sendiri. Misalnya, tidak adanya leksikon dari bahasa asli untuk konsep-konsep tertentu, leksikon bahasa asli belum atau tidak mewahani konsep yang dimaksud dalam bahasa lain, dan sebab-sebab lainnya.

Kebanyakan dari penggunaan campur kode pada kata tunggal di atas adalah dipengaruhi oleh faktor tingkat pendidikan dan status sosial karena teks pada Kolom Majalah Detik ditulis oleh para akademis dan pengamat tentang sebuah fenomena masyarakat yang terkini. Di samping itu penggunaan campur kode pada kata-kata di atas juga untuk menyatakan prestise terhadap keilmuannya. Adapun penggunaan campur kode pada kata majemuk lebih dikarenakan faktor intralinguistik yang dikarenakan istilah tersebut merupakan istilah yang berasal dari bahasa asing. Penulis beranggapan bahwa para pembaca yang

---

<sup>6</sup> Indra, BASASTRA, Jurnal Penelitian Bahasa, Sastra Indonesia dan Pengajarannya, Volume 2 Nomor 1, April 2013, hlm. 6.

berasal dari kalangan cendekiawan dan menengah ke atas sudah mampu untuk mendefinisikan istilah tersebut.

## 2. Campur Kode Frasa

Data Campur Kode yang berhasil terkumpul untuk bentuk frasa terdapat 18 antara lain *burning issues, non-derogative right, permissible limitation, International Covenant on Civi and Political Right, judicial review, Sea Lanes of Communication Strategis, Air Defence Identification Zones, anti-access and area-denial, Australian Maritime Identification Zone, balance of power, pressure group, new politics, real politics, civil rights, good government, clean government, invisible hand, dan sense of politics*. Penggunaan frasa dalam campur kode di atas terdapat setidaknya tiga bentuk. Bentuk pertama adalah frasa yang kepala (*head*)-nya mendahului *modifier*, kedua penggunaan preposisi, dan ketiga adalah kepanjangan dari singkatan. Penulis dalam hal penggunaan campur kode bentuk frasa ini karena dipengaruhi oleh faktor ekstralinguistik di mana pembaca dalam rubrik kolom ini adalah para cendekiawan dan masyarakat menengah ke atas. Selain itu penggunaan ini juga dipengaruhi perasaan prestise dan menunjukkan intelektulitasnya.

Beberapa frasa digunakan juga akibat adanya faktor intralinguistik yaitu seperti *International Covenant on Civi and Political Right* yang merupakan judul sebuah undang-undang hak asasi politik sipil internasional, *Sea Lanes of Communication Strategis* yang merupakan istilah dalam dunia kemaritiman, *Air Defence Identification Zones* kepanjangan dari ADIZ, *Australian Maritime Identification Zone* (AMIZ). Di samping faktor ekstralinguistik, campur kode yang ada juga dipengaruhi oleh faktor intralinguistik yaitu belum adanya istilah yang mapan dalam kosakata bahasa Indonesia.

## 3. Campur Kode Baster

Campur kode baster merujuk pada penggabungan dua kode bahasa yang berbeda dalam satu unit bahasa tunggal. Jenis campur kode ini ditemukan pada satuan bahasa setingkat frasa, yakni frasa nomina *menteri yang Capitalism Friendly*. Data ini sekilas menunjukkan keengganan penulis untuk menerjemahkan *capitalism friendly* ke dalam bahasa Indonesia, yang mungkin akan

menjadi “penyokong kapitalis” atau “pendukung kapitalisme”. Ketika kita membaca hasil terjemahan ini, kesan yang muncul dalam pikiran pembaca tidak persis sama dengan saat membaca teks asli. *Capitalism friendly* terasa lebih ringan dan moderat sebagai orang yang “tidak-anti” dan bukan berarti menyokong, hanya saja pihak tersebut akan menyambut “kapitalisme”. Sementara “penyokong” atau “pendukung” lebih bermakna pro-aktif terhadap kehadiran kapitalisme. Dalam proses penulisan itu, seseorang tidak akan memiliki banyak waktu untuk “menterjemahkan” semua konsep yang tinggal pakai dalam bahasa asing, sehingga sangat normal ketika akhirnya ia memutuskan untuk langsung menggunakannya. Di samping bahasa Indonesia tidak memiliki opsi yang lazim dan siap sedia dalam *repertoire* pengguna bahasa Indonesia untuk konsep *capitalism friendly*. Dalam konteks pembaca sasaran, penulis yakin sebagian besar sasaran dengan mudah akan mencerna makna istilah dari bahasa Inggris tersebut.

#### 4. Campur Kode Idiom

Data terakhir yang dapat dikumpulkan untuk campur kode berbentuk idiom adalah *the right man on the right place*, *Claiming what is ours and defending what is ours*, dan *One Water-One Sky Security*. Ketiga data tersebut merupakan ungkapan yang disampaikan penulis untuk menegaskan maksud yang ingin disampaikan. Penggunaan ungkapan tersebut tidak terlepas dari pengaruh intelektualitas penulis yang berpendidikan dari luar negeri dan literatur yang dibacanya. Hal ini juga bertujuan untuk meningkatkan nilai tawar dan *prestise* diri penulis.

Selain faktor ekstralinguistik di atas ungkapan itu memang sudah menjadi suatu kelaziman, khususnya untuk idiom yang pertama. Untuk dua yang lain, tampaknya faktor ekstralinguistik lebih berpengaruh kuat, karena dua baris kalimat itu tidak akan secara mudah dipahami oleh orang-orang Indonesia yang tidak mengetahui bahasa Inggris. Kesan penggunaan bahasa yang dipaksakan terasa begitu kuat dan penulis dapat dengan mudah menerjemahkan ke bahasa Indonesia, misalnya menjadi “mengambil dan mempertahankan apa yang menjadi milik kita” dan “Keamanan terpadu laut dan udara”. Untuk idiom kedua sebenarnya bukanlah idiom tetapi

merupakan ungkapan yang diciptakan oleh penulis dengan bahasa Inggris. Alasan prestise lebih menonjol ketimbang faktor-faktor yang lain bagi terjadinya campur kode tersebut.

#### **D. SIMPULAN**

Dari kajian di atas dapat disimpulkan bahwa penggunaan campur kode dalam rubrik Kolom di Majalah Detik edisi 146-152, terdapat campur kode dengan bentuk kata, frasa, baster, dan idiom. Faktor yang mendukung penggunaan campur kode tersebut oleh penulis Kolom adalah adanya faktor ekstralinguistik yaitu untuk menunjukkan *prestise* dan keilmuan penulis, sedangkan faktor intralinguistik digunakan karena belum adanya istilah yang baku dalam khasanah kosakata bahasa Indonesia.

#### **DAFTAR PUSTAKA**

- Sutopo, H.B. 2002. *Metodologi Penelitian Kualitatif: Dasar Teori dan Terapannya dalam Penelitian*. Surakarta: UNS Press.
- Alwasilah, A. Chaedar, M.A., Ph.D. 2003. *Pokoknya Kualitatif: Dasar-Dasar Merancang dan Melakukan Peneitian Kualitatif*. Bandung: Pustaka Jaya.
- Nababan, P.W.J. 1993. *Sosiolinguistik*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama
- Suwito, Prof.Dr. 1988. *Sosiolinguistik*. Surakarta: UNS Press.
- BASASTRA Jurnal Penelitian Bahasa, Sastra Indonesia dan Pengajarannya Volume 2 Nomor 1, April 2013, hlm. 6
- Rahardi, K. 2001. *Sosiolinguistik, Kode dan Alih Kode*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

# **BELAJAR MENATA CARA PANDANG TENTANG ARAB MENJELANG ISLAM DAN SEJARAH AWAL PENYEBARAN ISLAM<sup>1</sup>**

**Dr. Ibnu Burdah, M.A.**

**Fakultas Adab dan Ilmu Budaya UIN Sunan Kalijaga  
Jl. Marsda Adisutjipto Yogyakarta 55281**

## **A. Pendahuluan**

Informasi yang kita peroleh mengenai sejarah Arab sering terkesan berbeda satu dengan lainnya, bahkan saling bertentangan. Contohnya, masyarakat Arab pra-Islam, di satu sisi, digambarkan sebagai masyarakat yang terbelakang, baik secara keadaban moral maupun capaian peradaban yang lain kecuali dalam hal menyusun kata-kata (baca puisi). Mereka tidak mengetahui dan berinteraksi dengan dunia luar. Kehidupan mereka hanya diisi dengan perselisihan, konflik, dan perang untuk hal-hal yang sangat remeh. Tak ada kelayakan orang-orang ini kelak akan memimpin imperium besar atau menata dunia.

Di sisi lain, kita memperoleh informasi mengenai kemajuan dan capaian luar biasa "bangsa Arab" kuno, misalnya, tentang bendungan Maarib, kekuatan dagang kerajaan Saba' dan Himyar, dan sepak terjang mereka di kawasan. Kita memperoleh informasi tentang bagaimana mereka mampu membangun bendungan besar dan lahan pertanian yang subur dan mengontrol jalur-jalur perdagangan yang sangat luas, bukan hanya di Jazirah Arab tetapi juga ke wilayah Syam' (Suriah, Lebanon, Palestina) dan Afrika Timur dan Utara. Bangsa Arab kuno tidak sebagaimana gambaran di atas yang terisolasi dan jauh dari peradaban. Kita bisa menulis deretan informasi-informasi yang tampak saling bertentangan semacam ini tentang orang Arab pra-Islam dalam daftar yang lebih panjang.

Penulis berkeyakinan, kesimpangsiuran informasi semacam itu, antara lain, berawal dari perbedaan cara pandang dalam melihat sejarah Arab masa-masa menjelang Islam. Di

---

<sup>1</sup> Artikel ini pernah dipublikasikan dalam pendahuluan buku *Islam Kontemporer*.

samping tentang asal-usul orang Arab, titik tolak terpenting dalam keragaman melihat sejarah Arab, dan ini belum banyak diulas, adalah perbedaan dalam melihat keberadaan dan hubungan antara orang Arab di Asia dan Afrika menjelang Islam. Inilah yang diupayakan dalam tulisan sederhana ini. Penyusunan cara pandang terhadap sejarah Arab menjelang Islam -khususnya mengenai relasi komunitas di Timur Laut Merah dan Baratnya-menjadi penting mengingat hal itu berimplikasi pada pemahaman terhadap sejarah awal penyebaran Islam.

## **B. Mulai Menata Beberapa Perspektif**

Tulisan ini berupaya menata pandangan-pandangan yang ada tentang sejarah Arab menjelang Islam ke dalam beberapa perspektif sebagai berikut. Penulis meyakini, sulitnya menjelaskan peristiwa-peristiwa *fath* di awal Islam yang demikian cepat dan ekstensif bermula dari kurangnya pemahaman terhadap masalah ini.

### **1. Cara Pandang Separasi**

Cara pandang ini menekankan keterpisahan antara komunitas tua di Asia dan Afrika. Kedua komunitas itu dipandang sama sekali berbeda, baik ras, bahasa, maupun kebudayaannya. Mereka tidak saling berinteraksi antara satu dan lainnya kendati keduanya berasal dari moyang yang bersaudara. Faktanya, kedua wilayah itu memang dipisahkan oleh perairan yang cukup luas, yaitu Laut Merah yang memanjang dari bantaran Yaman dan Arab Saudi di sisi Timur dan Sudan-Mesir di sisi Barat. Hambatan alamiah, menurut cara pandang ini, membuat dua komunitas yang terpisah itu tidak mengalami interaksi yang memadai apalagi integrasi hingga datangnya masa Islam.

Menurut cara pandang ini, orang Arab/Dunia Arab sekarang ini yang terdiri dari 22 negara itu berasal dari dua ras yang sama sekali berbeda, yang satu di Asia dan yang lain di Afrika. Ras itu adalah Samiyah (Semitik) di Asia, atau tepatnya Asia Selatan dan Barat, dan Hamiyyah yang berada di wilayah Utara dan Timur benua Afrika. Narasi umum yang dikemukakan cara pandang yang sangat kita kenal ini adalah sebagai berikut.

Orang Arab sekarang ini (bangsa Arab) berasal dari dua sosok yaitu Sam dan Ham. Keduanya adalah anak Nabi Nuh a.s.



Keturunan Sam berada di Asia Barat baik di Selatan tepatnya di sekitar Nejd-Hijaz dan di wilayah Yaman maupun yang kemudian tersebar di Utara. Mereka inilah yang disebut sebagai "orang Arab", baik dari sisi ras maupun bahasanya. Pendapat yang lebih kuat menyebut Yaman sebagai asal-usul mereka (*al-Arab al-'Aribah*), sementara yang di Najd dan Hijaz merupakan generasi kemudian (*al-Arab al-Musta'ribah*/Arab hasil naturalisasi keturunan Adnan yang merupakan keturunan Ismail). Yang pertama biasa disebut dengan al-Qahthani, sedangkan yang kedua adalah al-Adnani atau al-Ismailiy yaitu keturunan Ismail bin Ibrahim yang telah melebur dengan bangsa Arab di kawasan itu.

Keduanya, Qahthani dan Adnani, adalah keturunan Sam bin Nuh atau biasa disebut dengan Samiyah (Semetik). Nabi dan klan Quraisy adalah keturunan Adnani. Secara lebih lengkap, silsilah Nabi adalah sebagai berikut: Nabi Muhammad bin Abdullah bin Abdul Munthalib bin Hasyim bin Abdi Manaf bin Qusyay bin Kilab bin Marrah bin Ka'ab bin Luay bin Ghalab bin Fihri (Quraisy) bin Malik bin al-Nadhar bin Kinanah bin Khuzaimah bin Mudrikah bin Ilyas bin Mudhar bin Nazar bin Muad bin **Adnan** dan seterusnya hingga kepada Nabi Ismail bin Nabi Ibrahim. Penguasa kerajaan Yordania dan Kerajaan Maroko saat ini juga mengklaim sebagai keturunan Arab dari jalur ini (Adnani), bahkan keturunan Nabi. Penguasa Maroko adalah keturunan Nabi dari jalur Hasan sedangkan Yordania dari jalur Husein.<sup>2</sup> Sedangkan kaum Anshar Madinah berasal dari klan Qahthani yakni memiliki nenek moyang di Yaman.

Menurut cara pandang ini, bangsa-bangsa keturunan Sam lain, di samping Arab, berada di sekitar wilayah Bulan Sabit Subur. Mereka antara lain adalah Akadia, Asyuriyah, Babilonia, Kaldaniyah, Kan'an yang terdiri dari Ibrani dan Phonisia, dan Aramaik. Mereka berada di Asia Barat bagian Utara yakni masyriq Araby (Levant) atau yang sekarang terdiri dari negara Kerajaan Yordania, Lebanon, Israel, Irak, dan Palestina.

Menurut cara pandang ini, percampuran memang terjadi antara sesama keturunan Sam, baik antara bangsa Arab Qahthani

---

<sup>2</sup> Muhammad Abid Aljabiri, *al-Aql al-siyasi al-Arabiyy: Muhaqqadatuhat watajalliyatuh*, cet VII, (Markaz Dirasat al-Wahdah al-Arabiyyah, 2010), hlm. 79-80.

di Yaman maupun Arab Adnani di Nejed atau Hijaz, juga antara bangsa-bangsa Samiyah yang lain di Utara, dan juga antara orang Arab dengan bangsa-bangsa Samiyah yang lain. Percampuran itu terutama terjadi di wilayah Utara. Dikisahkan, bangsa Arab di Yaman itu telah mencapai kemajuan dan kemakmuran yang luar biasa. Mereka tinggal di perkotaan dan membangun peradaban berbasis maritim. Mereka membangun kerajaan besar yang mengontrol wilayah yang luas, memainkan peran besar dalam jalur perdagangan kawasan, membangun sarana pertanian, dan seterusnya. Kemajuan dan kemakmuran itu terepresentasikan pada kerajaan Saba' dan Himyar yang dikenal memiliki sebuah bendungan yang juga disebut oleh Al-Qur'an dengan bendungan Maarib.

Peran dan monopoli dagang mereka di jalur-jalur internasional kemudian terkalahkan, yang pada gilirannya mengakibatkan kemakmuran negeri ini lambat laun berkurang. Kisah yang lebih heroik menyebut kemunduran ini adalah akibat jebolnya bendungan besar kendati penjelasan seperti itu tentu terasa oversimplifikasi. Pelemahan sumber penghasilan plus ledakan penduduk yang terus meningkat mendorong orang-orang Arab di Yaman ini melakukan migrasi besar-besaran dalam rentang waktu yang panjang ke Arah Utara. Tujuan mereka adalah tanah-tanah yang subur di *hilal al-khashib* (bulan sabit subur) mulai dari titik Tenggara laut Tengah kemudian sungai Eufrat dan Tigris. Mereka bermigrasi dari daerah pertanian dan berperadaban maju ke daerah pertanian yang subur dan juga telah berperadaban maju.

Hal yang hampir sama juga dialami oleh orang-orang Arab Adnani yang sebagian besar mendiami gurun-gurun pasir di Nejed dan Hijaz. Ledakan penduduk, semakin berkurangnya lahan hijau untuk penggembalaan, dan kekeringan mendorong orang-orang nomaden ini untuk bergerak mencari penghidupan demi kelangsungan hidup mereka. Mereka sebagian besar juga bergerak ke arah utara. Tak ada informasi yang detil mengenai pergerakan mereka ke mana saja. Informasi yang tersedia, baik orang Arab Qahthani asal Yaman maupun Adnani asal Nejed-Hijaz melakukan migrasi dalam rentang waktu yang panjang, sebagian besar mengarah ke utara.

Philip K. Hitti menyebut beberapa gelombang besar migrasi itu antara lain sebagai berikut.

- a. Pada sekitar tahun 3.500 SM, orang-orang Akadia bergerak secara bergelombang menuju Babilonia. Saat itu, Babilonia telah dihuni oleh bangsa yang memiliki peradaban yang maju yaitu Sumeria. Hasil peleburan kedua bangsa inilah yang kemudian menghasilkan bangsa Babilonia kemudian Assyria.
- b. Pada sekitar tahun 2.500 SM, bangsa-bangsa Arab Amerika dan Phoenisia datang ke wilayah bulan sabit Subur.
- c. Pada sekitar 1500-1200 SM, bangsa Ibrani dan Aramaik datang ke wilayah sekitar Palestina.

Jadi, asal-usul bangsa-bangsa Samiyah (Semitik) itu ada yang di Selatan dan ada yang di Utara. Yang di Selatan adalah bangsa Arab yang terpusat di Yaman dan Hijaz-Nejed itu. Sementara di Utara terjadi percampuran bangsa Akadia (Samiyah) dengan penduduk Sumeria (non-Samiyah) di Irak yang kemudian melahirkan bangsa-bangsa Semit di Utara. Dari Akadia itulah kemudian lahir bangsa baru di sebelah Timur Laut Jazirah Arab. Mereka adalah bangsa Assyria dan Kaldaniyah. Sementara di Barat laut sekitar Palestina dan Israel sekarang lahirlah bangsa Kan'an atau yang dikenal dengan bangsa Ibrani dan Phoenisia, yang kemudian dilanjutkan dengan bangsa Aramaik hingga masa penyebaran Islam ke wilayah ini.<sup>3</sup>

Interaksi, percampuran, dan peleburan di wilayah yang disebut Hitti sebagai panggung peradaban di Bulan sabit Subur dalam waktu yang sangat panjang inilah yang kemudian menghasilkan bangsa-bangsa yang dimasukkan sebagai bangsa-bangsa Semetik di atas. Mereka hanya berinteraksi dan berkembang di Timur Laut Merah saja, tidak bergerak ke Barat laut tersebut. Inilah asal usul bangsa-bangsa Arab di Teluk dan Arab Timur (masyriq Arabiy, baca Bulan sabit Subur) sekarang ini yang terdiri dari Irak, Suriah, Lebanon, Palestina, Kerajaan Yordania, Kerajaan Arab Saudi, Yaman, Kesultanan Oman, Uni Emirat Arab, Bahrain, Qatar, Kuwait, dan Israel. Yang terakhir tentu dengan banyak catatan. Semua negara itu berada kawasan

---

<sup>3</sup> Muhammad Abd al-syafi' Isa, *al-Qawmiyyah al-Arabiyyah fi Muftariq al-Thuruq: Muhaawalah fi Tajdiid al-Fikr al-Qawmiy*, (Beirut: Muntada Maarif, 2011), hlm. 59-60. hlm. 44

Asia Barat. Jadi, menurut cara pandang ini, keturunan Semitik lahir dan berkembang di Asia Barat saja baik di Utara maupun Selatan, tidak ke Afrika Timur maupun ke Afrika Utara.

Sementara keturunan Ham (bin Nuh) berada dan berkembang di wilayah Afrika Timur dan Utara. Negara-negara modern sekarang yang berada di kawasan itu adalah Mesir, Sudan, Libia, Tunisia, Aljazair, Kerajaan Maroko, dan Meuritania. Mereka menggunakan bahasa yang berbeda dari keturunan Sam di Asia Barat. Di antara bahasa-bahasa yang menonjol dari keturunan Ham antara lain adalah bahasa Mesir Kuno yang berkembang di bantaran sungai Nil dan sekitarnya terutama dari Alexandria ujung utara Mesir hingga Sudan, Barber yang berkembang mulai dari Gurun pasir di Barat Mesir hingga wilayah Maroko, dan Kusyi yang berkembang di sebagian daerah Afrika Timur.

Dengan demikian, menurut cara pandang ini, negara-negara Arab di Delta Nil dan Arab Barat (*al-Maghrib al-Arabiyy*) murni berasal dari keturunan Ham atau percampuran mereka dengan bangsa-bangsa yang sudah ada di wilayah itu. Saat ini, dalam konteks negara-bangsa, bangsa-bangsa itu atau percampuran itu, sekali lagi, telah menghasilkan bangsa-bangsa modern yang terdiri dari Mesir, Sudan, Libya, Tunisia, Aljazair, Kerajaan Maroko, dan Meuritania. Penulis tidak memperoleh informasi yang jelas mengenai asal-usul beberapa bangsa "Arab" sekarang yang belum disebutkan yakni Qomoros, D'jibouti, dan Somalia. Ketiganya berada dalam suatu sub kawasan yang sering disebut dengan Tanduk Afrika (*al-qarn al-Ifriqi*). Penulis menduga, mereka memiliki kaitan dengan bangsa Habsyah atau Abissinia yang sering disebut-sebut dalam kajian tentang asal-usul orang Arab.

Semua keturunan Ham baik Qibthi Mesir, Barber, dan Kusyi ini, menurut cara pandang separasi, hampir tidak memiliki interaksi yang berarti dengan bangsa-bangsa Semitik di sebelah Timur dari Laut Merah. Laut itu benar-benar memisahkan mereka sehingga ras dan kebahasaan mereka berkembang dan berbeda jauh. Bahkan menurut cara pandang ini, interaksi antara Qibthi, Barber, dan Kusyi juga hampir tidak ada. Jadi, bangsa-bangsa Hamiyah tak hanya terputus hubungan dengan bangsa Semitik di Timur, tetapi juga terputus antara satu keturunan Hamiyah

dengan yang lain. Ketiganya dipisahkan oleh padang pasir yang luas, yang salah satunya adalah gurun luas di wilayah Barat Mesir.

Marilah kita melompat ke masalah kearaban masa sekarang. Berdasarkan pandangan separasi ini, akar “persatuan Arab”, sebuah ideologi besar yang terus menyala di hati rakyat Arab tetapi lumpuh dalam fakta, yang menyatukan 22 bangsa mulai Meuritania di bantaran Timur Atlantik hingga Oman di bantaran Barat teluk Persia sekarang ini, berusia masih sangat “muda” yakni sejak penaklukan Islam pada sekitar abad 7 Masehi, bukan dari masa-masa sebelumnya. Orang Mesir dan bantaran sungai Nil serta orang Barber menjadi “Arab” setelah gelombang penaklukan yang dilakukan oleh orang-orang Arab Asia Barat di bawah panji Islam pada abad ke-7 M. Penaklukan itulah yang kemudian mengintegrasikan mereka ke dalam kesatuan Arab baik secara ras maupun bahasa dan kebudayaan. Jika diizinkan menggunakan perspektif ini maka penulis memilih menyebut orang-orang Arab yang tinggal di wilayah Afrika Barat dan Utara sekarang ini dengan menggunakan istilah *musta’ribah jadidah* (hasil naturalisasi keturunan naturalisasi Arab) yang terjadi di waktu sangat belakangan. Jadi, sekali lagi orang Arab di Delta Nil dan negara-negara Maghribi itu menjadi Arab sebab mereka melebur dengan orang Arab pada masa-masa setelah *futuh* (penaklukan/pembebasan Islam).

Cara pandang ini biasanya dialamatkan kepada orientalis abad 19 hingga pertengahan abad 20 seperti sejarawan Perancis Ernest Renan (1823-1992) dan Israel Wolfensohn penulis buku *Tarikh al-Yahud fi bilaad al-arab* yang sangat terkenal itu. Cara pandang semacam ini tentu menimbulkan pertanyaan mengenai proses integrasi itu masa awal itu, mengapa sebegitu kuat dan cepat naturalisasi dan integrasi mereka dengan orang Arab Asia Barat sehingga menjadi satu kesatuan masyarakat dan budaya? Apalagi jika kita mempertimbangkan, keduanya (Arab Asia Barat dan Arab Afrika) memang merupakan bangsa dengan bahasa dan kebudayaan yang berbeda pula. Karena itu, kita perlu mengkritisi cara pandang itu sekaligus perlu mengeksplorasi pandangan lain tentang masalah ini.

## 2. Cara Pandang Kesatuan

Ada beberapa kritik yang diajukan kelompok kedua ini terhadap cara pandang separasi di atas. *Pertama*, cara pandang itu menafikan fakta adanya interaksi yang kuat antara Asia dan Afrika. *Kedua*, cara pandang itu ujung-ujungnya sangat menekankan Ibrani sebagai salah satu sentrum dari ras dan bahasa Semitik, dan mengurangi peranan besar ras dan bahasa Arab dalam konteks sejarah Semetik. *Ketiga*, cara pandang itu bertendensi memecah bangsa Arab sekarang ini antara Arab Timur dan Barat, dan meletakkan bahasa dan bangsa Ibrani pada titik yang penting di tengah proyek pendirian negara Israel di tengah-tengah Dunia Arab pada masa modern ini.

Menurut cara pandang ini, masyarakat Arab yang tersebar di Asia Barat, Asia Selatan, Afrika Utara, dan Afrika Timur itu berasal dari satu asal usul. Cara pandang ini sangat membantu untuk menjelaskan mengapa integrasi Dunia Islam klasik yang membentang dari Spanyol hingga perbatasan China itu mampu dilakukan dengan “sangat mudah”, cepat, dan tanpa hambatan yang berarti. Jawabannya adalah, penghuni wilayah itu sebenarnya berasal dari satu asal usul yang sama yang memiliki kedekatan ras dan bahasa.

Dalam asal usul ras manusia Pra-Sejarah, kita pada umumnya mengenal tiga ras utama yaitu: Caucasoid, Mongolit dan Negro. Orang-orang yang tinggal di wilayah Asia dan Afrika yang disebutkan di atas berasal dari satu ras yakni Caucasoid. Persebaran keturunan ras ini bahkan lebih luas, meliputi seluruh bantaran Laut Tengah termasuk bangsa di pesisir Timur dan bantaran Spanyol.<sup>4</sup> Jadi, masyarakat pra-sejarah yang berada di Asia Barat-Selatan dan Afrika Timur-Utara itu berasal dari satu ras. Interaksi antara dua kelompok ini diperkirakan sangat kuat.

Keterpisahan mereka oleh perairan itu memang benar merupakan hambatan. Dan inilah yang menyebabkan interaksi mereka antara yang satu benua -misalnya orang Asia Selatan dan Asia Barat bagian Utara itu lebih dekat. Sedangkan interaksi antara yang di Asia dengan yang di Afrika lebih sedikit sehingga tingkat integrasinya baik secara ras maupun bahasa memang

---

<sup>4</sup> Muhammad Abd Syafi Isa, *al-Qawmiyyah al-arabiyyah*, hlm. 49.

berbeda. Akan tetapi, yang perlu dicatat, hubungan Asia Barat-Selatan dengan Afrika Timur-Utara itu sangat kuat. Mereka memiliki akses daratan di Utara dan perairan sempit (di Selatan). Di Utara, mereka dapat berhubungan melalui Suez yang saat itu tentu belum menjadi terusan seperti sekarang. Sekedar mengingatkan, terusan Suez itu dibangun sekitar pertengahan abad-19. Dan, di Selatan mereka dapat menyeberang dari Yaman ke Pesisir Sudan dan Mesir Selatan melalui selat Bab al-Mandib yang sangat sempit. Terusan ini diperkirakan hanya sekitar 20 KM, sebuah ukuran yang sangat sempit bagi sebuah perairan.

Menurut cara pandang ini, "percampuran" antara orang Arab di Asia Selatan (Nejed-Hijaz dan Yaman) dan bangsa-bangsa lokal di sepanjang Afrika Timur dan Utara inilah yang kemudian melahirkan bangsa-bangsa Qibthi, Barber, dan Khuysi. Bangsa Qibthi atau Mesir kuno yang dimaksud adalah bangsa Mesir yang melahirkan peradaban besar yang sangat tua itu. Latar belakang migrasi mereka hampir sama dengan pandangan narasi pandangan pertama. Orang Arab di Yaman mengalami "krisis" akibat kegagalan mempertahankan monopoli dagangnya dan orang Arab Nejed dan Hijaz yang sebagian besar adalah nomaden juga mengalami krisis akibat ledakan penduduk, kekeringan, dan menyusutnya sumber-sumber makanan ternak. Dua bangsa Arab ini kemudian bergerak bukan hanya ke wilayah Bulan Sabit Subur, tetapi juga ke wilayah Timur Afrika baik di sisi Selatan maupun Utara.

Bagaimana dengan hambatan laut Merah? Sekali lagi, ada dua jalan yang memberikan kemudahan akses bagi mereka sebagaimana disebutkan di atas. Bagi penduduk Arab Yaman yang telah memiliki peradaban berbasis maritim yang kuat, selat sempit itu tentu mudah untuk dilalui dan bukan merupakan hambatan besar. Bagi orang Arab gurun, jalur ke Afrika melalui Suez tentu bukan sesuatu yang sangat berat sebab mereka sudah terbiasa dengan jalur-jalur gurun padang pasir yang jauh lebih ganas. Jalur ke arah itu merupakan jalur yang lebih "urban". Lalu, migrasi mereka ke Afrika Utara dan Timur ini mendorong terjadinya percampuran ras.

Jadi, mempertimbangkan percampuran mereka dengan penduduk-penduduk lokal ini, maka cara pandang ini berpendapat bahwa penghuni Afrika Utara dan Barat itu adalah

“Arab” secara ras, atau setidaknya campuran ras Arab. Inilah nampaknya alasan Philip K. Hitti menyebut, pengertian Semetik/Samiyah yang hanya merujuk penghuni di Timur Laut Merah itu hanya berorientasi kepada bahasa saja, tidak etnis.<sup>5</sup> Sebab, janaan-janaan tokoh ini juga memiliki pandangan bahwa secara etnis para penghuni di sebelah Barat dari Laut Merah itu juga Arab atau campuran Arab. Dengan kalimat yang tegas, orang Mesir kuno, orang Barber yang tinggal di gurun mulai Mesir Barat, Libia, Maroko, dan Meuritania itu adalah orang Arab sejak dahulu kala, jauh sebelum kedatangan Islam. Status “kearaban” mereka bisa dikatakan sama dengan kearaban orang-orang Irak, Suriah, Lebanon, dan Palestina yakni sebagai campuran Arab imigran dengan bangsa “lokal”. Hanya saja, lingkungan antara Asia dan Afrika nampaknya sangat berbeda sehingga perkembangan antara bangsa-bangsa “campuran” Arab yang di Asia dan Afrika itu berbeda pula. Namun, mereka sesungguhnya masih satu moyang yaitu “campuran Arab naturalisasi dengan bangsa lokal” dan memiliki tingkat interaksi dan integrasi yang sangat kuat.

Bertitik tolak dari cara pandang ini, kita akan lebih mudah memahami cepatnya integrasi orang-orang Arab di Afrika Timur dan Utara ke dalam panji Arab-Islam pada abad ke-7 itu, bukan hanya dalam pengertian politik tetapi juga masyarakat, bahasa, dan budaya. Integrasi masyarakat Asia dan Afrika pada masa-masa awal Islam itu berjalan sangat cepat sebab mereka (penduduk kedua benua) pada hakikatnya sama-sama memiliki moyang dengan kultur dan bahasa yang sama yakni Arab. Inilah yang digunakan kelompok Nasionalisme Arab sekarang ini untuk menopang ideologi Nasionalisme mereka: bahwa nasionalisme Arab dalam pengertian luas (*al-Qaumiyyah al-Arabiyyah*) yang mengimajinasikan kesatuan bangsa Arab dari Maroko hingga Oman berpijak kepada kesatuan sejarah yang jauh lebih awal sebelum masa Islam. Dengan kata lain, Islam bukanlah faktor pertama dalam sejarah yang mempersatukan mereka. Sebab mereka sesungguhnya memang telah “menyatu” sebelum masa Islam. Secara lebih terbatas, mereka juga pernah menyatu dalam agama Kristen dengan bahasanya Aramaik. Oleh karena itu, cara

---

<sup>5</sup> Philip K. Hitti, *History of the Arab*, (Jakarta: Serambi, 2006), hlm. 15.



pandang ini sangat dekat dengan penggunaan istilah Africasia yang memiliki arti kesatuan masyarakat Asia-Afrika, dan tidak menggunakan istilah Afro-Asiatik baik ditulis dengan pemisah maupun tidak. Itu dimaksudkan untuk menggambarkan adanya penyatuan yang “purba” antara Arab di sebelah Barat dan Arab di sebelah Timur Laut Merah.

Narasi menarik tentang hal ini dibuat oleh Muhammad Abd al-Syafi’ Isa sebagai berikut:<sup>6</sup>

Arab-----→ Samiyah-----→ Arab

Gambar itu dimaksudkan untuk mengilustrasikan asal-usul orang Arab di negara-negara Asia baik di Jazirah Arab maupun di Bulan sabit Subur. Sekali lagi, negara-negara Arab di wilayah ini adalah Yaman, Kerajaan Arab Saudi, Kesultanan Oman, Keemiran Uni Emirat Arab, Kerajaan Qatar, Kerajaan Bahrain, Keemiran Kuwait, Palestina, Republik Irak, Lebanon, Republik Suriah, dan Kerajaan Yordania. Asal usul bangsa Arab di wilayah ini adalah orang-orang Arab baik yang di Nejed-Hijaz maupun Yaman yang tetap tinggal atau bermigrasi ke Utara dan bercampur dengan ras-ras “lokal” yang telah lebih dahulu mendiami wilayah tersebut. Percampuran Arab dengan ras-ras lokal di Utara itu menghasilkan banyak bangsa seperti Babilonia, Phonisia, Assyria, dan lain-lain yang dikategorikan sebagai bangsa-bangsa Semitik awal. Jadi, menurut cara pandang ini, bangsa-bangsa Semitik itu adalah campuran Arab dengan bangsa lain yang kemudian menyatu lagi menjadi “bangsa Arab” yang dikenal seperti sekarang setelah penaklukan Islam. Dengan kata lain, cepatnya integrasi mereka ke dalam masyarakat Islam, padahal wilayahnya begitu luas, dikarenakan mereka pada hakikatnya memiliki kesamaan ras.

Tabel lain tentang perkembangan di Afrika adalah:

Arab----→ Hamiyah-----→ Arab

---

<sup>6</sup> Muhammad Abd al-syafi’ Isa, *al-Qawmiyyah al-Arabiyyah fi Muftariq al-Thuruq: Muhaawalah fi Tajdiid al-Fikr al-Qawmiy*, (Beirut: Muntada Maarif, 2011), hlm. 59-60.

Keterangan diagram itu adalah sebagai berikut. Sebagian besar bangsa-bangsa yang dikategorikan dalam ras Hamiyah yang kita kenal itu seperti Qibthi dan Barber sesungguhnya adalah orang-orang yang memiliki “darah” Arab sejak masa jauh sebelum penaklukan Islam di wilayah Afrika. Pada perkembangannya kemudian, melalui perluasan Islam, mereka semua kembali terintegrasikan ke dalam “kearaban” seperti dalam pengertian sekarang ini. Dalil ini selain dipegang sangat kuat oleh tokoh-tokoh Nasionalisme Arab yang penuh semangat juga oleh orang-orang Arab di wilayah Aliran Sungai Nil dan Arab Maghribi. Kearaban mereka sering dipandang sebagian pihak sebagai kurang “meyakinkan” dari sisi “otentisitas”. Cara pandang di atas dapat membantu mereka untuk menegaskan, “keotentikan” kearaban orang-orang di Libya, Tunisia, Aljazair, Maroko, Meuritania, Mesir dan Sudan tidak berbeda dengan kearaban orang-orang Arab di wilayah Arab Timur.

Para pemikir Nasionalisme Arab awal seperti Michael Aflaq, Sathia Husri, dan yang lain dimasukkan katagori ini kendati tulisan mereka tak memuat detil sejarah semacam ini setidaknya sepengetahuan penulis. Mempertimbangkan ulasan salah satu pemikir Maroko, almarhum Abid al-Jabiri tentang Nalar Arab, penulis juga condong memasukkannya dalam kerangka ini kendati sepengetahuan penulis ia tak menulis secara detil tentang sejarah Arab Kuno. Pada tingkat tertentu, Muhammad Abd Syafi’ Isa dan Mustofa Fiqi, penulis buku *al-Arab al-Ashlu wa al-Shurah*,<sup>7</sup> pada juga bisa dimasukkan dalam kelompok ini.

### 3. Cara Pandang Interaksi

Ada beberapa kritik yang diajukan kepada cara pandang kedua: 1. Pandangan itu sangat ideologis, terlalu memaksakan kesimpulan dan berpretensi hanya membela ideologi Pan Arabisme, bahwa bangsa Arab dari Oman sampai Maroko yang terdiri dari 22 negara sekarang ini berasal dari satu kesatuan baik ras, bahasa, dan sejarahnya. Sejarah dipaksa mengikuti kemauan

---

<sup>7</sup> Lih. Musthofa al-Fiki, *al-Arab: Al-Ashlu wa al-shurah*, (Kairo: Dar al-Syuruq, 2002, hlm. 83-93).

ideologi itu 2. Pandangan itu berlebihan dalam melihat hubungan antara Asia dan Afrika, melampaui yang terjadi dalam sejarah. Faktanya, baik bahasa masyarakat “Arab” di Afrika dan di Asia itu memang sangat berbeda sejak masa sebelum Islam.

Menurut cara pandang ini, membuktikan kesatuan kearaban dengan cara kedua di atas bukanlah agenda yang penting saat ini, bahkan tidak penting. Yang terpenting bagi cara pandang ini adalah mencari adanya interaksi intensif dua masyarakat “Arab” di kedua wilayah itu. Menurut cara pandang ini, baik di sisi Utara maupun Selatan hubungan itu sudah terjalin dengan baik melalui jalur sebagaimana disebutkan di atas yakni Suez dan Bab al-Mandib.<sup>8</sup> Cara pandang ini mendorong untuk melihat interaksi antara Asia dan Afrika (boleh dibaca keturunan Semitik dan Ham kendati tak sepenuhnya tepat) itu secara proporsional. Karena kuatnya interaksi itulah, proses integrasi Islam di kawasan yang terpisah lautan itu dapat berhasil dengan relatif cepat. Pandangan ini sekaligus menolak pandangan yang pertama (separasi Asia Afrika) dengan alasan itu tendensius dan tak sesuai dengan fakta historis adanya hubungan kuat antara Asia dan Afrika di masa purba itu.

Menurut cara pandang ini, interaksi antara Asia dan Afrika sangat kuat kendati itu tidak sampai kepada tahap penyatuan atau integrasi masyarakat di berbagai bidang. Interaksi intensif terjadi bukan hanya pada ras (darah) tetapi juga bahasa dan kebudayaan. Adanya interaksi yang kuat inilah yang kemudian sesungguhnya memudahkan integrasi kedua masyarakat di dua benua itu dalam masyarakat baru yang disebut dengan masyarakat Arab-Islam. Jadi, faktor Islam jelas merupakan hal yang terpenting dalam penyatuan dua kawasan yang sangat luas itu, tetapi itu juga terbantu oleh interaksi kuat yang sudah ada pada masa-masa sebelumnya.

Cara pandang ini, berbeda dengan yang kedua, tidak mengabaikan fakta adanya perbedaan bahasa yang menonjol antara “Arab” Afrika dan Arab di Timur Laut Merah. Integrasi antara Arab Asia bagian Selatan dengan bagian Utara memang jauh lebih intensif dibandingkan dengan antara Arab Asia dan

---

<sup>8</sup> Muhammad Abd al-syafi' Isa, *al-Qawmiyyah al-Arabiyyah fi Muftariq al-Thuruq: Muhaawalah fi Tajdiid al-Fikr al-Qawmiy*, (Beirut: Muntada Maarif, 2011), hlm. 46-7.

Arab Afrika. Oleh karena itu, cara pandang ini tak mengabaikan adanya perbedaan linguistik itu antara Arab Afrika dan Asia meskipun juga meyakini ras Arab Asia dan Afrika itu sesungguhnya hampir sama (Arab campuran). Faktanya, memang ada perbedaan yang tajam baik fisis, kebahasaan dan kultur antara Arab (Timur) dengan Amazigh, Qibthi, dan Kusyi. Jadi, pada titik tertentu cara pandang ketiga ini menyetujui pandangan kedua tentang kesatuan asal usul tetapi juga berbeda mengenai kesatuan linguistik. Pandangan ini juga berarti menolak cara pandang pertama yang melihat sejarah kedua bangsa Arab di kedua sisi benua itu sebagai separatif.

### C. PENUTUP

Penulis setidaknya berupaya menyusun cara pandang yang ada mengenai sejarah Arab menjelang Islam ke dalam tiga varian. Tiga varian itu adalah cara pandang separasi, kesatuan, dan interaksi. Masing-masing cara pandang itu memiliki implikasi serius terhadap pemahaman kita mengenai sejarah penyebaran Islam di masa awal.

### Daftar Pustaka

- Muhammad Abid Aljabiri, 2010, *al-Aql al-siyasi al-Arabiy: Muhaddadatuh watajalliyatuh*, cet VII, Markaz Dirasat al-Wahdah al-Arabiyyah.
- Muhammad Abd al-syafi' Isa, 2011, *al-Qawmiyyah al-Arabiyyah fi Muftariq al-Thuruq: Muhaawalah fi Tajdiid al-Fikr al-Qawmiy*, Beirut: Muntada Maarif.
- Philip K. Hitti, 2006, *History of the Arab*, Jakarta: Serambi.
- Musthofa al-Fiki, 2002, *al-Arab: Al-Ashlu wa al-shurah*, Kairo: Dar al-Syuruq.

# HUBUNGAN ANTAR BUDAYA DI MAJAPAHIT

## Analisis Terhadap Naskah *Kakawin Sutasoma*

Dr. Maharsi, M.Hum.

Fakultas Adab dan Ilmu Budaya UIN Sunan Kalijaga  
Jl. Marsda Adisutjipto Yogyakarta 55281

### A. PENDAHULUAN

*Kakawin Sutasoma* merupakan karya sastra Jawa Kuno yang digubah pada masa Kerajaan Majapahit. *Kakawin Sutasoma* ditulis oleh pujangga Empu Tantular pada masa pemerintahan Raja Rajasanagara atau Hayam Wuruk. Pada masa itu Kerajaan Majapahit berada pada masa puncak kejayaan karena berhasil menguasai sebagian besar wilayah Nusantara. Bagian awal atau *manggala* teks *Sutasoma* disebutkan nama Rajasanagara, kemudian dilanjutkan dengan dewa yang dipuja sang pujangga yaitu istadewa Sri Bajrajnana. *Kakawin Sutasoma* kemungkinan ditulis sesudah tahun 1365 Masehi setelah Kitab Negara Kertagama diselesaikan dan sebelum Rajasanagara meninggal tahun 1389.<sup>1</sup>

Penelitian *Kakawin Sutasoma* sudah banyak dilakukan oleh para ahli, seperti Ida Bagus Sugriwa<sup>2</sup>, J. Esink<sup>3</sup>, Soewito Santosa<sup>4</sup>, Zoetmulder<sup>5</sup>, dan sebagainya. Berdasarkan hasil penelitian yang mereka lakukan belum satu pun yang berhasil menemukan sumber asli kakawin ini. Meskipun demikian berbagai sumber yang berhasil dihimpun khususnya mengenai masalah dharma, ditengarai bahwa penulis *Kakawin Sutasoma* yaitu Empu Tantular adalah seorang pengikut Budha atau Buddha.

---

<sup>1</sup> Woro Tri Mastuti, *Kakawin Sutasoma Empu Tantular*, Jakarta: Komunitas Bambu, 2009., hlm 13

<sup>2</sup> Sugriwa, Gusti Bagus, 1959 - 1961 *Sutasoma / ditulis dengan huruf Bali dan Latin, diberi arti dengan bahasa Bali dan bahasa Indonesia*. Denpasar: Pustakamas.

<sup>3</sup> Esink G.J. *Indonesia's History Between the Myths: Essays in Legal History and Historical Theory* (The Hague: W. van Hoeve, 1974), hal. 21.

<sup>4</sup> Soewito Santoso, 1975, *Sutasoma*. New Delhi: Aditya Prakashan

<sup>5</sup> Zoetmulder, P.J., *Kamus Jawa Kuna Indonesia* terj. Darusuprta dan Sumarti Suprayitna, Jakarta: Gramedia, 2005.

Penelitian J. Esink yang menganalisis Sotasoma berdasarkan naskah prosa Jawa Kuna yang ditulis di Bali menyatakan bahwa cerita Sotasoma juga terdapat dalam naskah Cantakaparwa yang tersimpan di Gedung Kirtya Singaraja Bali dan di Leiden. Selain menceritakan Sotasoma, teks Cantakaparwa juga menceritakan Ramayana dalam bahasa Bali. Terdapat perbedaan antara cerita Sotasoma yang terdapat dalam naskah Cantakaparwa dan Kakawin. Dalam naskah Cantakaparwa disebutkan genealogi Sotasoma secara panjang lebar, sementara dalam Kakawin Sotasoma hal tersebut tidak dilakukan.

Kakawin Sotasoma sampai sekarang sangat digemari oleh masyarakat Hindhu, khususnya di Bali, sebagaimana karya legendaris lainnya yaitu Mahabharata dan Ramayana. Paling tidak ada tiga bagian cerita yang selalu menarik perhatian masyarakat. Pertama adalah yang disebut Tuter Tiga, yaitu ketika Sotasoma mengajarkan ajaran kerohanian kepada Gajah Wakra, Naga dan Harimau. Kedua adalah cerita tentang Sotasoma bertapa. Ketiga adalah cerita tentang pertempuran antar Purusada dengan Sotasoma. Cerita ini berakhir setelah Sotasoma ditelan oleh Kala. Cerita Sotasoma di Bali identik dengan cerita Arjuna bertapa di Gunung Indrakila, sebagaimana dalam cerita Mahabharata. Dalam cerita itu Sotasoma atau Arjuna digambarkan digoda oleh tujuh bidadari surga untuk menguji keteguhannya. Ketujuh bidadari itu diutus oleh Siwa untuk menggagalkan tapanya. Cerita Sotasoma Tuter Tiga dan bertapa lebih banyak mendapat sambutan masyarakat dalam bentuk seni rupa.

*Kakawin Sotasoma* merupakan naskah yang sangat terkenal di Nusantara, naskah ini sampai saat ini masih dapat dibaca dinikmati oleh masyarakat. Naskah Sotasoma selalu dilakukan penyalinan terus menerus sejak dahulu kala sampai saat ini oleh para pujangga dan penyalin yang berbeda-beda. Kuantitas penyalinan yang sangat tinggi mengakibatkan naskah mengalami ditografi atau kelebihan kata maupun terjadi *corrupt* atau pengurangan kata.

Naskah Sotasoma yang dianalisis dalam tulisan ini sama dengan naskah yang digunakan oleh Soewito Santosa yaitu teks Bagus Sugriwa yang diterbitkan oleh Pusaka Bali Mas Denpasar pada tahun 1956. Teks yang diterbitkan di Bali tersebut berbentuk

stensil berjumlah 22 jilid, setiap jilid terdiri kurang lebih seratus halaman. Teks ditulis dalam aksara Bali dan Latin serta diterjemahkan ke dalam bahasa tersebut. Pada bagian kolofon teks terdapat tahun penyalinan naskah yaitu 1788 Caka bertepatan dengan 1866 Masehi. Teks Bagus Sugriwa tersebut sekarang tersimpan di Perpustakaan Artati Universitas Sanadharma Yogyakarta.

Menurut penelitian Soewito, naskah teks 1 Bagus Sugriwa merupakan naskah yang paling lengkap diantara naskah-naskah Sotasoma yang lain. Soewito membandingkan naskah Bagus Sugriwa dengan naskah lain dari Koleksi Universitas Leiden Belanda. Naskah koleksi Universitas Leiden yang berasal dari Prof. Dr. Zoetmulder tersebut berbentuk microfilm yaitu LOr. 3716, LOr. 2211, LOr. 4522, LOr.4523, LOr.4525, LOr.4525, LOr.4526, LOr.4527, LOr.4528. Sementara naskah aslinya yang berbentuk lontar tersimpan di Universitas Leiden. Disamping itu masih banyak naskah-naskah Sotasoma yang lain yang tersimpan di Leiden, seperti naskah LOr.3846, LOr.5092, dan LOr.9746. Selain tersimpan di Leiden, naskah Sotasoma juga tersimpan di Berlin Jerman dengan nomor kode SB Schoem.I, 20-21. Naskah yang tersimpan di Staatsbibliothek zu Berlin ini ditulis pada tahun 1637 Masehi di atas daun lontar.

Kakawin Sotasoma merupakan naskah yang sangat menarik untuk diteliti. Melalui penelitian naskah akan dapat dipahami bagaimana kondisi sosial, politik, budaya, dan keagamaan masyarakat ketika naskah itu disalin. Salah satu yang menarik adalah pengetahuan dalam naskah mengenai ide-ide religius pada saat itu. Dalam naskah tersebut dibahas bagaimana bentuk kepercayaan Budhisme Mahayana dan hubungannya dengan Siwaisme yang dijalankan Kerajaan Majapahit. Bagaimana Kerajaan Majapahit mengusahakan kehidupan masyarakat yang damai dalam kedua aliran keagamaan tersebut?

## **B. HUBUNGAN ANTAR BUDAYA**

Sebagai salah satu negara terbesar dalam sejarah Nusantara, Kerajaan Majapahit pernah menguasai Jawa, Sumatra, hingga Indonesia Timur. Kerajaan yang berdiri pada abad 13 Masehi tersebut mencapai puncak kejayaan pada masa kekuasaan

Hayam Wuruk pada paruh kedua abad 14. Menurut Kakawin Nagarakretagama pupuh XIII-XV, daerah kekuasaan Majapahit meliputi Sumatra, Semenanjung Malaya, Borneo, Sulawesi, kepulauan Nusa Tenggara, Maluku, Papua, dan sebagian kepulauan Filipina. Batas geografis tidak selalu menunjukkan bahwa daerah-daerah kekuasaan tersebut berada dalam kekuasaan politik Kerajaan Majapahit, tetapi terhubungkan satu sama lain oleh perdagangan yang mungkin berupa monopoli oleh raja. Majapahit juga memiliki hubungan dengan Campa, Kamboja, Siam, Birma bagian selatan dan Vietnam dan bahkan mengirim duta-duta ke Tiongkok. Majapahit merupakan negara agraris dan sekaligus negara perdagangan. Majapahit memiliki pejabat sendiri utk mengurus pedagang dari India dan Tiongkok yang menetap di ibu kota kerajaan maupun berbagai tempat lain di wilayah Majapahit.<sup>6</sup>

Menurut catatan Wang Ta-yuan, seorang pedagang Tiongkok menyatakan komoditas ekspor Jawa pada saat itu ialah lada, garam, kain dan burung kakak tua sedangkan komoditas impor adalah mutiara emas perak sutra barang keramik dan barang dari besi. Mata uang dibuat dari campuran perak timah putih, timah hitam dan tembaga. Selain itu catatan Odorico da Pordenone, seorang biarawan Katolik Roma dari Italia yg mengunjungi Jawa pada tahun 1321 menyebutkan bahwa istana raja Jawa penuh dengan perhiasan emas perak dan permata.<sup>7</sup>

Ibu kota Majapahit di Trowulan merupakan kota besar dan terkenal dengan perayaan besar keagamaan yang diselenggarakan tiap tahun. Agama Buddha Siwa dan Waisnawa (pemuja Wisnu) dipeluk oleh penduduk Majapahit dan raja dianggap sekaligus titisan Buddha Siwa maupun Wisnu.<sup>8</sup> Contoh candi peninggalan Kerajaan Majapahit yang masih dapat ditemui sekarang adalah Candi Tikus dan Candi Bajangratu di Trowulan Mojokerto.

Pada masa Hayam Wuruk, Majapahit memiliki struktur pemerintahan dan susunan birokrasi yang teratur. Raja dianggap

---

<sup>6</sup> Notosusanto, N. (editor utama). *Sejarah Nasional Indonesia*. Edisi ke-4. Jilid II. Jakarta: Balai Pustaka, 1990, hal. 436., hlm. 436.

<sup>7</sup> Ricklefs, *A History of Modern Indonesia Since c. 1300*, 2nd ed. Stanford: Stanford University Press, 1993, pages 18 and 311., hlm. 56.

<sup>8</sup> Munoz, Paul Michel (2006). *Early Kingdoms of the Indonesian Archipelago and the Malay Peninsula*. Singapore: Editions Didier Millet. hlm. 279.



sebagai penjelmaan dewa di dunia dan ia memegang otoritas politik tertinggi. Raja dibantu oleh sejumlah pejabat birokrasi dalam melaksanakan pemerintahan dengan para putra dan kerabat dekat raja. Perintah raja biasa diturunkan kepada pejabat-pejabat di bawah antara lain yaitu: Rakryan Mahamantri Katrini biasa dijabat putra-putra raja, Rakryan Mantri ri Pakira-kiran dewan menteri yang melaksanakan pemerintahan, Dharmma-dhyaksa para pejabat hukum keagamaan, dan Dharmma-upapatti para pejabat keagamaan

Dalam Rakryan Mantri ri Pakira-kiran terdapat seorang pejabat yang terpenting yaitu Rakryan Mapatih atau Patih Hamangkubhumi. Pejabat ini dapat dikatakan sebagai perdana menteri yang bersama-sama raja dapat ikut melaksanakan kebijaksanaan pemerintahan. Selain itu terdapat pula semacam dewan pertimbangan kerajaan yang anggota para sanak saudara raja yg disebut Bhattara Saptaprabhu. Di bawah raja Majapahit terdapat pula sejumlah raja daerah yg disebut Paduka Bhattara. Mereka biasa merupakan saudara atau kerabat dekat raja dan bertugas dalam mengumpulkan penghasilan kerajaan, penyerahan upeti dan pertahanan kerajaan di wilayah masing-masing. Dalam Prasasti Wingun Pitu (1447 M) disebutkan bahwa pemerintahan Majapahit dibagi menjadi 14 daerah bawahan yg dipimpin oleh seseorang yang bergelar Bhre. Daerah-daerah bawahan tersebut yaitu: Kelingapura, Kembang Jenar, Matahun, Pajang, Singhapura, Tanjungpura, Tumapel, Wengker, Daha, Jagaraga, Kabalan, Kahuripan, dan Keling

Demikian pula pada masa kerajaan Majapahit, sasanti 'Bhinneka Tunggal Ika' ditulis oleh Empu Tantular dalam kitabnya *Sutasoma* (139.4d-5d) di sekitar tahun 1384-1385. Pada zaman Majapahit kerukunan umat beragama dan kehidupan multikultural sudah nampak berlangsung harmoni. Mpu Tantular yang merumuskan sasanti ini telah merenungkannya sekitar 5-6 tahun sebelumnya, yakni dengan sasanti 'Kalih Sameka' (kalih sama + ika) yang ditulis di dalam kitabnya *Arjuna Wijaya* (27.2) pada tahun 1379.<sup>9</sup> Dengan demikian membangun dan merekatkan tali persaudaraan berbangsa sudah menjadi

---

<sup>9</sup> Supomo, 1977, *On the Old Javanese Cantakaparwa and its tale of Sutasoma*, VKI, 54., hlm. 14.

renungan yang mendalam bagi pada pemikir bangsa saat itu. Berikut petikan śloka Arjuna Wijaya dan Sutasoma yang memuat pernyataan tersebut:

*,ndan kentênanya haji, tan hada bheda saḍ hyaḍ/  
Hyang Budda rakwa Śiwaràjadewa/  
Kàlih sameka sira saḍ pinakeûpi dharma/  
riḍ dharma sima tuwi yan lèpas adwitiya//  
Arjuna Wijaya 27.2*

Demikianlah tuanku raja, tidak ada bedanya Hyang Buddha dengan Siwa, keduanya adalah esa, yang diwujudkan dalam dharma, Dan di dalam dharma juga akan mencapai hakekat-Nya Yang Esa

*Hyang Buddha tan pahi lawan Śiwaràjadewa/  
Rwnáekadhátu winuwus wara Buddhawiswa/  
Bhinneki rakwa riḍ apa kêna parwanosên/  
maḍka ḍ Jinatwa kalawan Śiwatattwa tuḍgal/  
Bhineka Tuḍgal Ika hana dharma mangwa//  
Sotasoma 139.4d-5d*

Demikian kebenaran ajaran Jina (Buddha) yang sesungguhnya adalah Śiwa Yang Maha Esa. Berbeda nampaknya, namun sungguh-Nya Esa, tidaklah ada dharma itu dua macam (karena sungguh-Nya Esa)'

Majapahit dibentuk dalam budaya multikultur, terutama pada masa keemasan dalam takhta Hayam Wuruk dengan gelar Rajasanagara yang didampingi Mahapatih Gajah Mada. Majapahit telah berhasil dalam menghimpun kerja sama dengan kerajaan-kerajaan lain di Nusantara. Meski sang mahapatih hanya mendampingi selama 14 tahun, keberhasilan ini tidak hanya dalam hal politik atau keamanan regional, tetapi juga dalam perdagangan. Majapahit berkepentingan mengamankan wilayah kerajaan-kerajaan lain karena kerajaan adikuasa itu membutuhkan pasar untuk menjual hasil buminya, sekaligus membutuhkan sumber daya dari kerajaan lain yang berpotensi untuk perdagangan.

Dengan adanya konsep politik Gajah Mada, maka terjadilah hubungan dagang sehingga masyarakat Majapahit menjadi multikultur. Majapahit berkembang menjadi sebuah metropolitan, tempat beragam budaya dan agama bertemu dan membentuk kehidupan kota. Gambaran ragam budaya yang hidup bersama di Majapahit dituliskan oleh Prapanca dalam Kakawin Nagarakertagama pada 1365. Dalam kitab tersebut diceritakan berduyun-duyun tamu asing datang berkunjung dari Jambudwipa (India), Kamboja, Cina, Yamana, Campa, dan Goda, serta Saim. Mereka mengarungi lautan bersama para pedagang, resi, dan pendeta. Rajasanagara sebagai Pemimpin Kerajaan Majapahit sudah memberikan perhatian besar terhadap orang-orang asing. Hayam Wuruk mengangkat seorang pejabat yang disebut Juru Kling untuk mengatur para pendatang.

Raja Majapahit ini juga mempunyai kebijakan untuk mengatur kehidupan multiagama. Dalam sebuah peraturan dipaparkan tujuan kebijakan tersebut adalah saling menghargai antaragama, mencegah konflik sosial-agama atau manajemen konflik, dan menunjukkan sifat toleransi yang menghargai perbedaan.

Kakawin Sotasoma diawali dengan cerita Jaman Yuga. Pada saat itu turunlah Dewa Brahma, Wisnu, dan Siwa (Iswara) ke dunia. Pemimpin para Budha Jina yaitu Sri Jinapati turun ke bumi untuk memberantas Kala (dewa jahat yang akan menghancurkan dunia). Diceritakan bahwa Budha sudah menjelma ke dalam diri Sotasoma. Namun Sotasoma bukanlah makhluk pilihan yang sudah mencapai pencerahan atau Bohisattwa tetapi hanya merupakan Budha itu sendiri. Hal ini hampir sama dengan dalam agama Hindhu bahwa Krsna merupakan inkarnasi dari Wisnu, dan bukan Wisnu itu sendiri. Sotasoma adalah Budha yang sudah diterangi walaupun masih dalam bentuk manusia. Ia merupakan manusia yang dipilih oleh Sang Budha untuk menampakkan dirinya di dunia.

Dalam kakawin ini, Sotasoma disebut juga Budha Wairosana, Jinapati, Sakyamuni, dan Gotama, atau bahkan Boddhisattwa. Cerita ini juga menunjukkan sifat tantris yang berlaku dalam Bodhisme Mahayana. Lokana sebagai istri Wairosana menjelma menjadi pemaisuri Sotasoma yaitu Candrawati. Penjelmaan tersebut sebagai sarana kemanunggalan

manusia dengan sang Budha atau Adwayayoga. Yoga yang tidak berganda, yang menampilkan sang Budha sebagai ayahnya dan *adwayajnana* (pengetahuan yang berganda) atau *prajna paramita* sebagai ibunya.

Kakawin Sotasoma menceritakan bagaimana hubungan antara Budhisme dan Siwaisme melalui ajaran yang disampaikan Sotasoma kepada para muridnya. Kedua ajaran tersebut merupakan jalan menuju pelepasan. Dalam bahasa Sotasoma pelepasan sambil meleburkan diri ke dalam yang Maha Mutlak yang tidak dapat terpikirkan, wujudnyaa adalah kekosongan dan kehampaan (*sunyarupa*). Upaya untuk mencapai hal itu dapat berbeda-beda tetapi tujuannya satu dan sama yaitu Budha dan Siwa.

Sebagai hasil karya sastra religius yang berlatar belakang aliran Budha Mahayana, Kitab Sutasoma memuat ajaran Budhisme awal sampai Mahayana, Tantrayana atau Vajrayana. Cita-cita Bodhisatwa yaitu menjadi Budha untuk kesejahteraan seluruh dunia dan seisinya. Keinginan itu tergambar dalam Bodhicita yaitu aspirasi luhur untuk mencapai tingkat kebudaan. Disamping itu terdapat ajaran tentang *sunyata*, yaitu ajaran Budha yang lebih menekankan pada ajaran jalan tengah atau *madhyama, pratipada, majjhima, patipada* atau *pratitya samutpada*. Ajaran tersebut lebih menekankan pada adanya ketergantungan atau kondisionalitas dan relativitas. *Sunyata* diterjemahkan dengan kesunyian, kekosongan, keterbukaan, bukan hal yang substansi serta yang tidak bisa dihancurkan. Ajaran ini bertujuan untuk mencapai *nisrapranca* atau *nirasraya, nirvana, nibbana*.

Kitab Sotasoma menekankan pada ajaran Vajrayana khususnya pada *yoga tantra*. Ajaran ini lebih menekankan pada hubungan yang harmonis dalam hal keagamaan. Manusia tidak perlu secara fisik meninggalkan dunia, namun cukup dengan cara menstransformasikan energi negatif yang menghambat jalan menuju kebebasan. Caranya dengan menghindari amarah, nafsu seks, nafsu harta benda dan keinginan atau nafsu dunia lainnya. Keinginan yang berlebihan akan nafsu dimasukkan dalam *lobha, dvesa, moba* yaitu keserahan, kebencian, dan kebodohan. Upaya untuk menghindari semua itu, akan menjadi bahan bakar untuk mencapai pembebasan dalam kehidupan. Dengan cara hidup

yang demikian, seorang tidak perlu menjadi pertama untuk menjadi Budha.

Identitas Buddhisnya, dalam Kakawin Sotasoma ditunjukkan juga cerita bahwa musuh tidak harus dimusnahkan, melainkan diakomodasi untuk dijadikan teman. Orang yang berlaku jahat harus dinasehati agar mau meninggalkan kejahatannya dan diubah untuk menjadi orang baik dan berguna. Hal tersebut diceritakan dalam penaklukan nagaraja, gajawaktra, dan macan betina. Akhirnya mereka semua dapat menjadi teman untuk bersama-sama mencapai kebebasan yang sempurna. Berdasarkan analisis terhadap Kakawin Sotasoma, kehidupan Kerajaan Majapahit lebih menekankan kepada Multikulturalisme akomodatif, yaitu masyarakat yang memiliki kultur dominan yang membuat penyesuaian dan akomodasi-akomodasi tertentu bagi kebutuhan kultur lain.<sup>10</sup> Masyarakat ini merumuskan dan menerapkan undang-undang, hukum, dan ketentuan-ketentuan yang sensitif secara kultural, dan memberikan kebebasan kepada masyarakat untuk mempertahankan dan mengembangkan kebudayaan mereka. Tidak ada pertentangan antar penganut kepercayaan pada masa itu.

### C. PENUTUP

Dalam naskah Kakawin Sotasoma terdapat hubungan akomodatif antara budaya Budha dengan budaya Hindhu. Dalam kehidupan masyarakat Majapahit tidak dijelaskan bagaimana kedudukan masing-masing penganut agama tersebut. Adakah yang dominan antara penganut agama Hindhu dan Buddha. Naskah hanya menyebutkan bahwa ada penyatuan dalam kedua kepercayaan tersebut. Kitab Sotasoma juga tidak menyebutkan bahwa terjadi pertentangan antar penganut ajaran tersebut. Penganut ajaran agama Budha berusaha mewujudkan kesetaraan dengan orang-orang Hindhu. Artinya bahwa masyarakat Majapahit juga dapat dikatakan menganut multikulturalisme otonomis. Masyarakat yang plural dimana kelompok-kelompok kutural utama berusaha mewujudkan kesetaraan. Mereka

---

<sup>10</sup> Bikhu Parekh, 2000. *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*. Basingstoke: Macmillan Press/Palgrave.

menginginkan kehidupan otonom dalam kerangka politik yang secara kolektif bisa diterima. Perhatian pokok-pokok kultural ini adalah untuk mempertahankan cara hidup mereka, yang memiliki hak yang sama dengan kelompok yang lain. Mereka menantang kelompok dominan dan berusaha menciptakan suatu masyarakat dimana semua kelompok bisa eksis sebagai mitra sejajar.

### DAFTAR PUSTAKA

- Berg, C.C. *Het rijk van de vijfvoudige Buddha* (Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, vol. 69, no. 1) Amsterdam: N.V. Noord-Hollandsche Uitgevers Maatschappij, 1962; cited in M.C.
- Esink G.J. *Indonesia's History Between the Myths: Essays in Legal History and Historical Theory* (The Hague: W. van Hoeve, 1974), hal. 21.
- Johns, A.H. (1964). "[The Role of Structural Organisation and Myth in Javanese Historiography](#)". *The Journal of Asian Studies* **24** (1): 91-99.
- Krom, N.J., *Zaman Hindhu*, terj. Arif Effendi, Jakarta: Pustaka Sarjana, 1956.
- Mpu Tantular, tt.*Sotasoma*.
- Muljana, Slamet. [Runtuhnya kerajaan Hindu-Jawa dan timbulnya negara-negara Islam di Nusantara](#). PT LKiS Pelangi Aksara, 2005. hlm. 63.
- Munoz, Paul Michel (2006). *Early Kingdoms of the Indonesian Archipelago and the Malay Peninsula*. Singapore: Editions Didier Millet. hlm. 279.
- Notosusanto, N. (editor utama). *Sejarah Nasional Indonesia*. Edisi ke-4. Jilid II. Jakarta: Balai Pustaka, 1990, hal. 436.

- Parekh, Bikhu. 2000. *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*. Basingstoke: Macmillan Press/Palgrave.
- Pigeaud, Th. P., *Literature of Java: Catalogus of Javanese Manuscript in the Library of the University of Laiden and Other Public Collections in Nedherland*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1966.
- [Poerbatjaraka](#) dan Tardjan Hadiwidjaja, 1952, *Kepustakaan Djawa'*. *Djakarta/Amsterdam: Djambatan*.
- Prapantja, Rakawi, trans. by Theodore Gauthier Pigeaud, *Java in the 14th Century, A Study in Cultural History: The Negara-Kertagama by Pakawi Parakanca of Majapahit, 1365 AD* (The Hague, Martinus Nijhoff, 1962), vol. 4, p. 29. 34;
- Ricklefs, *A History of Modern Indonesia Since c. 1300*, 2nd ed. Stanford: Stanford University Press, 1993, pages 18 and 311
- Siwananda, Sri Swami. *Intisari Ajaran Hindu*. Surabaya:Paramita, 2003
- [Soewito Santoso](#), 1975, *Sutasoma*. New Delhi: Aditya Prakashan
- Sotasoma's "Teaching to Gajavaktra, the Snake and the Tigress" in *Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia Volume 139, Issue 2, 1971*. Page 195-226.
- Sugriwa, Gusti Bagus, 1959 - 1961 *Sutasoma / ditulis dengan huruf Bali dan Latin, diberi arti dengan bahasa Bali dan bahasa Indonesia*. Denpasar: Pustakamas
- Suparlan, Parsudi, 2008. *Dari Masyarakat Majemuk menuju Masyarakat Multikultural*. Jakarta: Yayasan Pengembangan Ilmu Kepolisian.
- Supomo, 1977, *On the Old Javanese Cantakaparwa and its tale of Sutasoma*, VKI, 54,

Maharsi

Woro Tri Mastuti, *Kakawin Sotasoma Empu Tantular*, Jakarta: Komunitas Bambu, 2009.

Worsley, *Babad Buleleng, A Balinese Dynastic Genealogy*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1972.

Y. Achadiati S, Soeroso M.P., (1988). *Sejarah Peradaban Manusia: Zaman Majapahit*. Jakarta: PT Gita Karya. hlm. 13.

Zoetmulder, P.J., *Kamus Jawa Kuna Indonesia* terj. Darusuprpta dan Sumarti Suprayitna, Jakarta: Gramedia, 2005.



# REKAYASA BUDAYA DI TAMAN BACAAN MASYARAKAT DALAM MENUMBUHKAN NILAI-NILAI BUDAYA LOKAL MASYARAKAT MUSLIM DI YOGYAKARTA SEBAGAI SALAH SATU BENTUK KEISTIMEWAAN YOGYAKARTA

Dr. Hj. Sri Rohyanti Zulaikha, S.Ag., SIP., M.Si<sup>1</sup>

Fakultas Adab dan Ilmu Budaya  
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta  
yogya2102@yahoo.com

## Abstract

*The background of this research is based on a phenomenon Community Library (TBM) as one of the movement in growing interest in reading people into reading culture for the people now began to grow and get a positive place in the community and supported by government policies. This study is aimed at explaining the reality that exists today, what is the role of TBM has been able to become one of the components that can enhance the local cultural values as one of the hallmark privilege of Yogyakarta. While the research uses a descriptive qualitative approach equipped with data collection techniques, such as observations, interviews, surveys and documentations with the subject of this research are the TBM Cakruk Pintar, TBM Mata Aksara and TBM Luru Ilmu. The results are found that the role of the TBM in Yogyakarta, which is represented by TBM Cakruk Pintar, TBM Mata Aksara and TBM Luru Ilmu, was instrumental to the increase in the values of the local culture of Yogyakarta. The role is seen in profile TBM itself, the type of activities undertaken and highlight the persistence of local knowledge of each TBM. Based on the findings, the important recommendation that can be proposed is that the role of the government continues to encourage the growth of the TBM and provide facilities to support the activities of the TBM.*

**Key Words:** Library, TBM, Local Wisdom

---

<sup>1</sup> Penulis adalah dosen tetap di Prodi Ilmu Perpustakaan S1 dan Ketua Program Studi Ilmu Perpustakaan S1 Fakultas Adab dan Ilmu Budaya UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dan Pengurus Dewan Perpustakaan Propinsi DIY

## A. Pendahuluan

Fenomena Taman Bacaan Masyarakat sebagai salah satu gerakan dalam menumbuhkan minat baca masyarakat menjadi budaya baca bagi masyarakat kini mulai tumbuh dan berkembang serta mendapat tempat yang positif di tengah masyarakat dan didukung oleh kebijakan pemerintah. Melihat realita yang ada saat ini, apakah peran Taman Bacaan Masyarakat sudah mampu menjadi salah satu komponen yang mampu meningkatkan nilai-nilai budaya lokal sebagai salah satu ciri khas keistimewaan Yogyakarta? Dengan adanya Dasar Hukum Pengembangan Budaya Baca<sup>2</sup> dan Undang-Undang tentang perpustakaan<sup>3</sup>, apakah semua permasalahan dalam ruang lingkup gerakan budaya baca dapat teratasi dan bagaimana langkah pemerintah dalam mengatur peran taman bacaan masyarakat sebagai salah satu komponen dalam menumbuhkan nilai-nilai budaya masyarakat?

Terkait juga dengan misi Pemda DIY yaitu “mewujudkan budaya adiluhung yang didukung dengan konsep, pengembangan budaya, pelestarian dan pengembangan hasil budaya, serta nilai-nilai budaya secara kesinambungan”, maka di samping upaya peningkatan budaya baca, diperlukan upaya-upaya yang dapat dilakukan guna melestarikan nilai-nilai tradisional tersebut, salah satunya adalah melalui perpustakaan dan arsipasi dokumen<sup>4</sup>. Hal ini dikarenakan perpustakaan dan kearsipan merupakan wujud nyata dalam upaya pentransformasian nilai-nilai tradisional tersebut melalui bahan pustaka kepada generasi berikutnya.

Dewasa ini perkembangan perpustakaan dan kearsipan tidak lepas dari perkembangan teknologi informasi yang memberikan kemudahan dalam mengelola terutama dalam bidang pengelolaan informasi. Perpustakaan merupakan organisasi publik yang memiliki peran strategis dalam upaya mencerdaskan kehidupan bangsa. Eksistensi dari perpustakaan ini muncul karena adanya kebutuhan masyarakat yang beragam.

---

<sup>2</sup> Dalam Undang-undang nomor 20 tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional, pasal 4 ayat 5

<sup>3</sup> Dalam undang-undang nomor 43 tahun 2007 tentang Perpustakaan

<sup>4</sup> Hamengku Buwono X, 2013. *Arah Pembangunan DIY Dalam Perspektif Keistimewaan*, Yogyakarta 29 Agustus 2013

Sementara itu kearsipan adalah kegiatan pengolahan arsip mulai dari penciptaan, penerimaan, pengumpulan, pengaturan, pengendalian, pemeliharaan dan perawatan serta penyimpanan warkat menurut sistem tertentu agar dapat dipergunakan secara cepat dan tepat. Kebutuhan masyarakat akan pengelolaan informasi pada perpustakaan dan kearsipan makin lama akan terus berkembang mengikuti perkembangan zaman. Oleh karena itu perpustakaan dan kearsipan harus mampu membangun layanan yang bermutu, yaitu layanan yang sesuai dengan kebutuhan pengguna yang meliputi materi, format, waktu, aturan dan pelayanan. Perpustakaan dan kearsipan harus mampu menjadi media transformasi informasi kepada publik secara prima dalam rangka menjalankan fungsinya. Salah satunya adalah informasi tentang pelestarian budaya dan nilai-nilai budaya masyarakat muslim di Yogyakarta yang terwujud dalam keistimewaan Yogyakarta dalam nilai-nilai budaya lokal dengan mengedepankan konsep Iqra yang dimulai dari perpustakaan sebagai sebuah integrasi interkoneksi rekayasa budaya.

Dengan didasarkan pada latar belakang tersebut, maka peneliti bermaksud untuk meneliti:(1) Bagaimana peran TBM dalam menerapkan rekayasa budaya untuk melestarikan nilai-nilai budaya lokal masyarakat muslim di Yogyakarta sebagai sebuah keistimewaan Yogyakarta.(2) Kendala apa yang dihadapi TBM dalam perannya melestarikan nilai-nilai budaya lokal masyarakat muslim di Yogyakarta. Adapun tujuan dari penelitian ini adalah: (1) Untuk memetakan bagaimana peran TBM dalam menerapkan rekayasa budaya untuk melestarikan nilai-nilai budaya lokal masyarakat muslim di Yogyakarta sebagai sebuah keistimewaan Yogyakarta, (2) Untuk mengetahui kendala apa yang dihadapi TBM dalam perannya melestarikan nilai-nilai budaya lokal masyarakat muslim di Yogyakarta.(3) Memberikan rekomendasi terhadap kebijakan Pemerintah terhadap peran TBM dalam ikut serta memberi warna keistimewaan Yogyakarta sebagai *heritage country*.

Topik peran perpustakaan dalam mengembangkan TBM sudah banyak dikaji oleh beberapa peneliti dalam dunia akademik. Akan tetapi untuk penelitian peran TBM dalam melakukan sebuah rekayasa budaya masih sangat jarang ditemukan. Di antara kajian yang berkaitan dengan TBM adalah

tentang perpustakaan untuk rakyat yang diteliti oleh Ratih Rahmawati dan Blasius Sudarsono<sup>5</sup>. Dalam penelitian itu dikatakan bahwa Ada riset dari Sigma KAPPA Indonesia tentang keunikan Yogyakarta. Otoritas perpustakaan di yogya telah melahirkan kegiatan yang namanya *Jogja Library for All*. Komunitas-komunitas “*sinau bareng*” dan komunitas lainnya yang bermunculan, menjadikan Yogyakarta kaya akan diskusi perpustakaan. TBM sebagai sebuah diskusi budaya, membangun bagaimana sebuah rekayasa di lakukan agar masyarakat bisa tertarik “membaca”.

## **B. Landasan Teori**

### **1. Keistimewaan Yogyakarta**

Didasarkan pada dokumen Perencanaan Bappeda DIY tahun 2013<sup>6</sup>, didalamnya dikatakan bahwa di dalam UUD 1945, dikatakan bahwa setiap orang berhak untuk berkomunikasi dan memperoleh informasi yang diperlukan untuk mengembangkan pribadi dan lingkungan sosialnya serta berhak untuk mencari, memperoleh, memiliki, menyimpan, mengolah, dan menyampaikan informasi dengan menggunakan segala jenis sarana yang tersedia. Sedangkan di dalam pembukaan Undang-undang nomor 43 2007 dikatakan bahwa perpustakaan sebagai wahana belajar sepanjang hayat mengembangkan potensi masyarakat dan sebagai wahaya pelestarian kekayaan budaya bangsa<sup>7</sup>. Lebih lanjut di dalam UU No. 43 Tahun 2007, dituliskan bahwa masyarakat mempunyai hak yang sama untk memperoleh layanan serta memanfaatkan dan mendayagunakan perpustakaan, masyarakat di daerah terpencil, terisolasi atau terbelakang sebagai akibat faktor geografis berhak memperoleh layanan perpustakaan secara khusus dan masyarakat yang memiliki cacat dan/atau kelainan fisik, emosional berhak memperoleh layanan perpustakaan yang disesuaikan dengan kemampuan dan keterbatasan masing-masing.

---

<sup>5</sup> Rahmawati, Ratih dan Blasius Sudarsono. 2012. *Perpustakaan untuk Rakyat*. Jakarta: Sagung Seto.

<sup>6</sup> Dalam *dokumen Perencanaan BAPPEDA DIY tahun 2013*. Yogyakarta: Bappeda, 2013.

<sup>7</sup> Dalam *Undang-undang nomor 43 tahun 2007 tentang Perpustakaan*. Jakarta: Perpustakaan Nasional, 2007, hlm. 2.

Memahami perpustakaan berkaitan dengan keberadaan Provinsi DIY sebagaimana ditetapkan dalam UU No.13 tahun 2012 tentang penetapan status Keistimewaan Daerah Istimewa Yogyakarta<sup>8</sup>, kiranya tidak bisa dilepaskan dari perangkat pendukung perpustakaan. Perangkat pendukung yang dimaksud adalah keberadaan UU No.43 tahun 2007 yang menegaskan peran perpustakaan dalam rangka ikut mencerdaskan kehidupan bangsa sebagaimana diamanatkan UUD 1945. UU No.43 tahun 2007 pasal 2 tentang dasar penyelenggaraan perpustakaan di Indonesia yang menyebutkan bahwa: *Perpustakaan diselenggarakan berdasarkan asas pembelajaran sepanjang hayat, demokrasi, keadilan, keprofesionalan, keterbukaan, keterukuran dan kemitraan*. Lebih jauh Pasal 7 ayat 1b menyatakan bahwa Pemerintah berkewajiban menjamin kelangsungan penyelenggaraan dan pengelolaan perpustakaan sebagai pusat sumber belajar masyarakat.

Penjelasan tersebut dalam kaitannya dengan penyelenggaraan perpustakaan berbasis keistimewaan DIY berhubungan erat dengan UU No.13 tahun 2012 pasal 7 ayat 1 dan 2c tentang kewenangan DIY sebagai daerah otonom dalam urusan keistimewaan yang salah satunya meliputi kebudayaan serta pasal 31 ayat 1 tentang kebudayaan<sup>9</sup>. Kewenangan dalam bidang kebudayaan tersebut diselenggarakan untuk memelihara dan mengembangkan hasil cipta, rasa, karsa dan karya yang berupa nilai-nilai, pengetahuan, norma, adat istiadat, benda, seni dan tradisi luhur yang mengakar dalam masyarakat DIY (Pasal 31 ayat 1). Kewenangan dalam bidang kebudayaan tersebut menegaskan bahwa pemerintah provinsi DIY dapat menonjolkan kekhasannya.

Sejalan dengan kekhasan DIY, Presiden Republik Indonesia dalam UU NO.43 tahun 2007 tentang Perpustakaan memberikan pertimbangan bahwa perpustakaan merupakan wahana pelestarian kekayaan budaya bangsa sebagai salah satu upaya untuk memajukan budaya nasional. Menilik dari pernyataan tersebut jelaslah bahwa kehadiran perpustakaan

---

<sup>8</sup> Indonesia. 2012. *Undang-undang RI Nomor 13 tahun 2012 Tentang Keistimewaan Daerah istimewa Yogyakarta*.

<sup>9</sup> Dalam Hamengku Buwono X. 2013. *Yogyakarta Menyongsong Peradaban Baru (Perspektif Paska Disahkannya UU No 13 tahun 2012 tentang keistimewaan DIY)*, Yogyakarta, 27 Desember 2012.

sebenarnya tidak bisa dipisahkan dari keberadaan budaya setempat di mana perpustakaan itu berada. Keberadaan budaya, seperti dinyatakan dalam Pasal 31 ayat 1 UU No.13 tahun 2012, salah satunya terekam dalam bentuk naskah-naskah yang biasanya sudah berumur puluhan bahkan ratusan tahun. Naskah-naskah budaya tersebut jika dikelola dengan baik bersemangatkan keistimewaan akan menjadi sebuah aset yang sangat berharga dan berdayaguna bagi generasi mendatang dan sekaligus dapat menjadi salah satu ciri dari keistimewaan DIY. Keberadaan naskah tersebut juga telah diatur dalam UU No.43 tahun 2007 sebagaimana disebutkan dalam pasal 1 ayat 4 yang mendefinisikan tentang naskah yang termasuk kuno dan bernilai penting bagi perbendaharaan budaya nasional.

Guna mendukung keberadaan naskah-naskah budaya daerah dan budaya nasional tersebut, UU No.43 tahun 2007 mengamanatkan sebagai berikut: (1) Pemerintah berkewajiban memberikan penghargaan kepada setiap orang yang menyimpan, merawat dan melestarikan naskah kuno. Penjelasan: naskah kuno berisi warisan budaya karya intelektual Bangsa Indonesia yang sangat berharga dan hingga saat ini masih tersebar di masyarakat dan untuk melestarikannya perlu peran serta pemerintah (Pasal 7 i), (2) Pemerintah provinsi dan pemerintah kabupaten/kota berkewajiban menyelenggarakan dan mengembangkan perpustakaan umum daerah berdasarkan kekhasan daerah sebagai pusat penelitian dan rujukan tentang kekayaan budaya daerah di wilayahnya (Pasal 8 f), (3) Pemerintah daerah berwenang mengalihmediakan naskah kuno yang dimiliki oleh masyarakat di wilayah masing-masing untuk dilestarikan dan didayagunakan (Pasal 10 c) dan (4) Pemerintah provinsi dan pemerintah kabupaten/kota menyelenggarakan perpustakaan umum yang koleksinya mendukung pelestarian hasil budaya masing-masing dan memfasilitasi terwujudnya masyarakat pembelajar sepanjang hayat (Bab VII pasal 22 ayat 2)<sup>10</sup>.

Senada dengan UU No. 43 tahun 2007, Gubernur DIY Sri Sultan Hamengku Buwono X dalam pidato Rapat Paripurna DPRD DIY tentang pemaparan visi, misi dan program kerja calon gubernur Daerah Istimewa Yogyakarta Tahun 2012-2017 yang

---

<sup>10</sup> Dalam Undang-undang nomor 43 tahun 2007 tentang Perpustakaan, Hlm 3.

bertema Yogyakarta Menyongsong Peradaban Baru, menyampaikan bahwa visi pembangunan DIY berlandaskan filosofi *"Hammayu-Hayuning Bawono"*<sup>11</sup>. Filosofi tersebut mengandung makna kewajiban melindungi, memelihara, dan membina keselamatan dunia. Berdasarkan filosofi tersebut, visi pembangunan DIY tahun 2025 adalah "Mewujudkan DIY menjadi: Pusat Pendidikan, Budaya dan Daerah Tujuan Wisata Terkemuka di Asia Tenggara dalam lingkungan Masyarakat yang Maju, Mandiri, Sejahtera". Visi diterjemahkan dalam empat misi. Adapun yang berkaitan dengan pengembangan perpustakaan berbasis keistimewaan tercantum dalam misi kedua: Mewujudkan budaya adiluhung yang didukung dengan konsep, pengetahuan budaya, pelestarian dan pengembangan hasil budaya, serta nilai-nilai budaya secara berkesinambungan.

Negara mengakui dan menghormati satuan-satuan pemerintahan daerah yang bersifat khusus atau bersifat istimewa yang diatur UU<sup>12</sup>. Pasal 7 ayat 2 dikatakan bahwa Kewenangan urusan keistimewaan tersebut meliputi: tata cara pengisian jabatan, kedudukan, tugas dan wewenang Gubernur dan Wagub, kelembagaan pemerintah daerah DIY, kebudayaan, pertanahan dan tata ruang. Sedangkan Pasal 31 tentang kebudayaan. Kewenangan kebudayaan diselenggarakan untuk memelihara dan mengembangkan hasil cipta rasa karsa dan karya yang berupa nilai-nilai, pengetahuan, norma, adat istiadat, benda, seni dan tradisi luhur yang mengakar kuat dalam masyarakat DIY.

Terkait dengan peran perpustakaan dalam menonjolkan sisi keistimewaan, secara jelas perwujudan misi kedua tersebut disinggung oleh Sri Sultan Hamengku Buwono X dalam konsep Renaisans Yogyakarta dan Arah Renaisans Pendidikan<sup>13</sup>. Adapun Konsep Renaisans Yogyakarta menyatakan:

*"Dengan mengadopsi Renaisans Eropa dan mengadopsi Renaisans Asia, konsep Renaisans Yogyakarta harus diawali*

---

<sup>11</sup> Gubernur DIY Sri Sultan Hamengku Buwono X dalam pidato Rapat Paripurna DPRD DIY tentang pemaparan visi, misi dan program kerja calon gubernur Daerah Istimewa Yogyakarta Tahun 2012-2017 yang bertema Yogyakarta: Menyongsong Peradaban Baru.

<sup>12</sup> Indonesia. 2012. *Undang-undang RI Nomor 13 tahun 2012 Tentang Keistimewaan Daerah Istimewa Yogyakarta*.

<sup>13</sup> Hamengku Buwono X, 2013. *Arah Pembangunan DIY dalam Perspektif Keistimewaan, Yogyakarta 29 Agustus 2013*.

*dengan menggali, mengkaji, dan mengembangkan sumber-sumber ilmu pengetahuan canggih di bidang konstruksi yang telah menghasilkan Candi Borobudur dan Prambanan. Bersamaan dengan itu, mencermati karya-karya susastra seperti Surat Pararaton, Negarakretagama, Centhini, Wredotomo, Wulangreh dan sebagainya. Dengan cara itu, dapat digunakan untuk memperkaya nilai-nilai filosofis yang mengajarkan kebajikan bagi bangsa, juga untuk mencerahkan nalar, agar tercipta kondisi kondusif berkembangnya seni dan sains, seperti sejarah Renaisans Eropa”*

Adapun Arah Renaisans Pendidikan di DIY bidang perpustakaan menurut Raja Kraton Ngayogyakarta Hadiningrat dapat dicapai melalui program pembinaan dan pengembangan perpustakaan, pengembangan budaya baca, pengembangan jurnal internasional serta pengembangan sarana dan prasarana perpustakaan.

Pemerintah DIY melalui visi-misinya tersebut sangat memperhatikan pelestarian dan pengembangan hasil budaya. Lebih dari itu, dukungan pemerintah pusat melalui UU No. 43 tahun 2007 kiranya juga sangat terlihat. Dalam UU tersebut sangat jelas amanat apa saja yang menjadi tanggung jawab pemerintah, baik pusat maupun daerah berkaitan dengan koleksi-koleksi budaya setempat. UU No. 13 tahun 2012 Pasal 2, Pasal 7 ayat 2, UU No.43 tahun 2007 dan Visi, Misi & Program Calon Gubernur Daerah Istimewa Yogyakarta Tahun 2012-2017 kiranya menjadi dasar bagi penyelenggaraan perpustakaan di DIY berbasis keistimewaan.

Dalam Undang-undang republik Indonesia no 12 tahun 2012 jelas dikatakan bahwa Negara mengakui dan menghormati satuan-satuan pemerintahan daerah yang bersifat khusus ata bersifat istimewa yang diatur uu. Diulas juga pada Pasal 7 ayat 2 dikatakan bahwa Kewenangan urusan keistimewaan tersebut meliputi:

- a. Tata cara pengisian jabatan, kedudukan, tugas dan wewenang Gubernur dan Wagub
- b. Kelembagaan pemerintah daerah DIY
- c. Kebudayaan
- d. Pertanahan
- e. Tata ruang



Dijelaskan dalam Pasal 31 tentang kebudayaan, bahwa Kewenangan kebudayaan diselenggarakan untuk memelihara dan mengembangkan hasil cipta rasa karsa dan karya yang berupa nilai-nilai, pengetahuan, norma, adat istiadat, benda, seni dan tradisi luhur yang mengakar kuat dalam masyarakat DIY, sedangkan Budaya itu adalah cipta rasa karsa yang mewarnai kehidupan kita, bukan hanya sekedar tari ataupun seni. semua kegiatan tersebut dilaksanakan dengan didasari pada filosofi keistimewaan yaitu *Hamemayu Hayuning Bawana, Sangkan Paraning Dumadi, Manunggaling Kawula Gusti, Tahta Untuk Rakyat, Golong-Gilig Sawiji Greget Sengguh Ora Mingkuh, Catur Gatra Tunggal* dengan Sumbu *Tugu-Krapyak dan Pathok Negara*

Sasaran dari pelaksanaan fungsi perpustakaan adalah terbentuknya masyarakat yang mempunyai budaya membaca dan belajar sepanjang hayat. Dalam melaksanakan fungsi tersebut, perpustakaan berasaskan pada demokrasi, keadilan, keprofesionalan, keterbukaan, keterukuran dan kemitraan dengan tujuan memberikan layanan kepada pemustaka, meningkatkan kegemaran membaca, memperluas wawasan dan pengetahuan serta mencerdaskan kehidupan bangsa. Asas tersebut berkaitan erat dengan kewenangan DIY sebagai daerah otonom yang mempunyai wewenang khas dalam bidang kebudayaan dan diselenggarakan untuk memelihara dan mengembangkan hasil cipta, rasa, karsa dan karya yang berupa nilai-nilai, pengetahuan, norma, adat istiadat, benda, seni dan tradisi luhur yang mengakar dalam masyarakat DIY.

Peran dan fungsi perpustakaan sebagai pusat budaya dan agen budaya diharapkan dapat memberi pengaruh bagi masyarakat setempat. Oleh karena mudahnya masyarakat dalam mengakses dan mengenal kebudayaan itulah diharapkan kemudian akan memahami dan akhirnya melestarikan hasil budaya (*nguri-uri kabudayan*). Ruang-ruang di perpustakaan yang sebelumnya terbatas, menjadi ruang yang tak terbatas atau tak terlihat (*invisibel, maya*). Koleksi yang tadinya berupa fisik mengalami perubahan bentuk menjadi digital yang tak tersentuh. Adalah perusahaan-perusahaan pengembang teknologi informasi lah yang sebenarnya turut membantu transformasi perpustakaan dari bentuk fisik ke bentuk maya (*library without wall*). Dari situlah sebenarnya rekayasa budaya terbentuk.

Perpustakaan dengan pustakawan yang terampil atau kompeten di bidangnya menjadi syarat utama bagi rekayasa tersebut. Salah satu kompetensi tersebut kompetensi administrasi dimana pustakawan wajib mampu untuk mengoperasikan komputer dan mampu menerapkan teknologi baru dalam layanan perpustakaan. Kata kunci dari kompetensi ini adalah mampu menerapkan teknologi baru. Pustakawan yang mampu dalam bidang teknologi dan menerapkan ilmunya untuk mengemas ulang informasi di perpustakaan dan kemudian menyebarkannya ke seluruh lapisan masyarakat melalui internet merupakan modal dasar bagi perpustakaan dalam rangka menyebarluaskan koleksi hasil budaya. Pustakawan yang kompeten, koleksi (cetak dan digital), dan teknologi yang digunakan serta tampilan laman perpustakaan yang menarik merupakan perpaduan bagi terselenggaranya proses penciptaan budaya baru. Dengan demikian rekayasa budaya yang diterapkan di perpustakaan mampu menciptakan perpustakaan dengan sistem yang menarik supaya minat baca masyarakat menjadi meningkat.

Jadi bisa dikatakan bahwa rekayasa budaya<sup>14</sup> ini dilakukan dalam usaha melakukan perubahan dan perbaikan

---

<sup>14</sup> Rekayasa menurut KBBI diartikan sebagai penerapan kaidah-kaidah ilmu dalam pelaksanaan (seperti perancangan, pembuatan konstruksi, serta pengoperasian kerangka, peralatan, dan sistem yang ekonomis dan efisien). Sementara, kata budaya masih menurut sumber yang sama diartikan sebagai pikiran; akal budi; hasil budaya, adalah suatu cara hidup yang berkembang dan dimiliki bersama oleh sebuah kelompok orang dan diwariskan dari generasi ke generasi. Berdasarkan pengertian di atas serta pendapat Drewes, perpustakaan sebagai sebuah rekayasa budaya dapat diartikan sebagai penerapan aturan-aturan keilmuan yang merupakan buah pikiran untuk mempersiapkan, melindungi, memelihara dan kemudian menyebarluaskan koleksi hasil budaya dengan perpustakaan sebagai pusatnya. Penerapan aturan keilmuan tersebut diharapkan dapat mengembangkan peran dan fungsi perpustakaan sehingga menjadi lebih optimal dan berdampak bagi masyarakat yang dilayaninya. Budaya itu adalah cipta rasa karya yang mewarnai kehidupan kita, bukan hanya sekedar tari ataupun seni. Menurut Fathurrahman (2011), ketika kita membahas dialog budaya, maka akan ada 4 hal yang penting, yaitu (1) fakta-fakta budaya (*cultural facts*), (2) fenomena budaya (*cultural phenomena*), pelestarian budaya (*cultural maintenance*) dan rekayasa budaya (*cultural engineering*). Fathurrahman mengatakan bahwa rekayasa budaya sering terlupakan padahal Indonesia butuh terapi yang sistematis untuk menjawab permasalahan-permasalahan yang ada. Lebih lanjut Fahurrahman memberikan contoh bahwa Malaysia, mengalami multikultur dan multietnik. Mereka sadar bahwa hal itu harus ditangani dari berbagai perspektif. Jadi bisa dikatakan bahwa rekayasa budaya ini dilakukan dalam usaha melakukan perubahan dan perbaikan sesuatu dengan memberi peluang perbaikan melalui pendekatan budaya. Perpustakaan dalam perspektif budaya adalah membangun minat baca yang merupakan bagian dari rekayasa budaya di perpustakaan. Perpustakaan sebagai sebuah diskusi budaya, adalah membangun bagaimana sebuah rekayasa dilakukan agar masyarakat bisa

sesuatu dengan memberi peluang perbaikan melalui pendekatan budaya, misalnya pendekatan budaya yang berasal dari mengedepankan nilai-nilai kearifan lokal.

Rekayasa budaya di sini dimaksudkan untuk menjadi peluang untuk daya tarik di TBM yang ada di Yogyakarta. Rekayasa budaya tersebut dimaknai dengan format baru yang berorientasi pada pengembangan budaya di Taman Bacaan Masyarakat yang ada. Rekayasa budaya tersebut tentu saja disesuaikan dengan kondisi dan lingkungan serta perkembangan zaman, sehingga tetap mengedepankan nilai tradisional namun tetap relevan dengan zamannya. Bahkan menurut Kuswasantyo<sup>15</sup> dikatakan bahwa dalam rekayasa budaya, sangat dibutuhkan langkah-langkah yang tepat agar tidak menimbulkan persoalan sosial, antara lain dengan memiliki objek yang menjadi unggulan, menjalin komunikasi dengan tokoh masyarakat sampai kepada melakukan proses kajian. Rekayasa budaya itulah yang dimaksudkan dalam penelitian ini, yang diterapkan di dalam proses penyelenggaraan TBM Cakruk Pintar, TBM Luru Ilmu dan TBM Mata Aksara.

## 2. Pengertian Taman Bacaan Masyarakat

Menurut Undang-Undang nomor 43 tahun 2007 pasal 22 ayat 1 tentang perpustakaan disebutkan perpustakaan umum<sup>16</sup>

---

tertarik 'membaca'. Peran dan fungsi perpustakaan seiring dengan perkembangan teknologi informasi dewasa ini menjadi lebih luas. Perpustakaan sekarang juga berperan dan berfungsi sebagai pusat budaya, agen budaya, dan agen perubahan. Sebagai pusat budaya lokal tempat di mana perpustakaan tersebut berada, perpustakaan dapat sebagai tempat berhimpunnya koleksi hasil-hasil budaya yang telah dibukukan atau yang telah dikemas dalam bentuk digital. Untuk dapat menghimpun koleksi tersebut, perpustakaan dapat bekerjasama dengan Dinas Pendidikan dan Kebudayaan. Sebagai agen budaya, perpustakaan dapat menjadi tempat atau ajang untuk menunjukkan/memamerkan hasil budaya, misalnya sebagai tempat pameran lukisan, pameran dolanan anak, dan lain sebagainya. Selain itu perpustakaan juga dapat menjadi tempat bagi berkumpulnya para budayawan dalam acara-acara budaya tertentu, misal sebagai tempat seminar bertemakan budaya. Dalam menunjang peran dan fungsi sebagai agen budaya tersebut, perpustakaan menjalin kerjasama dengan museum, para seniman dan para budayawan, baik lokal maupun nasional. Peran dan fungsi perpustakaan sebagai pusat budaya dan agen budaya tersebut diharapkan dapat memberi pengaruh bagi masyarakat setempat. Oleh karena mudahnya masyarakat dalam mengakses dan mengenal kebudayaan itulah diharapkan kemudian akan memahami dan akhirnya melestarikan hasil budaya (*nguri-uri kabudayan*).

<sup>15</sup> Kuswasantyo. 2014. "Yogya Perlu Lakukan Rekayasa Budaya". Kedaulatan Rakyat, Rabu Paing 19 November 2014, Hlm. 9. <http://202.65.121.186/read/237907/yogya-perlu-lakukan-rekayasa-budaya.kr>, di unduh tanggal 25 November 2014.

<sup>16</sup> *Ibid*, pasal 2 ayat 1.

diselenggarakan oleh Pemerintah, pemerintah Provinsi, Pemerintah Kabupaten/ Kota, Kecamatan dan Desa serta dapat diselenggarakan oleh masyarakat. Sulistyio-Basuki<sup>17</sup> Perpustakaan Umum merupakan perpustakaan yang diselenggarakan oleh dana umum dengan tujuan melayani umum dan salah satu kelompok perpustakaan umum adalah perpustakaan komunitas. Perpustakaan komunitas (*community library*) merupakan perpustakaan yang didirikan oleh komunitas tertentu dengan menyediakan materi perpustakaan umum. Salah satu bentuk perpustakaan komunitas di Indonesia dikenal dengan nama Taman Bacaan Masyarakat (TBM).

Menurut Sutarno<sup>18</sup> Taman Bacaan Masyarakat pada dasarnya bukanlah sebuah perpustakaan, seperti standar koleksi, standar sarana dan prasarana, standar pelayanan perpustakaan, standar tenaga perpustakaan, standar penyelenggaraan dan standar pengelolaan. Taman Bacaan Masyarakat lebih tepat disebut fasilitas membaca yang berada di tengah-tengah komunitas (*community based library*) dan dikelola secara sederhana, dan swadana oleh masyarakat yang bersangkutan.

Taman bacaan masyarakat adalah untuk melayani kepentingan penduduk yang tinggal di sekitarnya. Mereka terdiri atas semua lapisan masyarakat tanpa membedakan latar belakang sosial, ekonomi, budaya, agama, adat istiadat, tingkat pendidikan, umur dan lain sebagainya. Taman Bacaan Masyarakat adalah sebuah tempat/wadah yang didirikan dan dikelola baik masyarakat maupun pemerintah untuk memberikan akses layanan bahan bacaan bagi masyarakat sekitar sebagai sarana pembelajaran seumur hidup dalam rangka peningkatan kualitas hidup masyarakat di sekitar TBM<sup>19</sup>.

Taman Bacaan Masyarakat mempunyai tanggung jawab, wewenang, dan hak masyarakat setempat dalam membangunnya, mengelola dan mengembangkannya. Dalam hal ini perlu dikembangkan rasa untuk ikut memiliki (*sense of belonging*), ikut bertanggung jawab (*meluhangrukebi*)<sup>20</sup>.

---

<sup>17</sup> Sulistyio-Basuki. *Pengantar Ilmu Perpustakaan*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1993. Hlm. 46.

<sup>18</sup> Sutarno. *Perpustakaan dan Masyarakat*. Jakarta, Sagung Seto., Hlm. 127.

<sup>19</sup> Menurut *Buku Pedoman Penyelenggaraan Taman Bacaan Masyarakat*, 2006, Hlm. 6.

<sup>20</sup> Menurut Sutarno NS dalam *Satu Abad Kebangkitan Nasional 1908-2008 Dan Kebangkitan Perpustakaan*. Jakarta: Sagung Seto, 2006, Hlm. 19.

Rahmawati<sup>21</sup> menjelaskan bahwa sejarah TBM Indonesia tidak terlepas dari sejarah perkembangan perpustakaan. Sejarah mencatat perpustakaan pertama di Indonesia adalah Batavian Kerkeraad yang dibangun pada tahun 1624. Perkembangan berikutnya adalah ditemukannya banya persewaan buku yang berkembang antara than 1790-1900 yang dikelola oleh orang Cina peranakan (Iskandar, 1981; Drewes, 1981 dalam Haklev:2008)<sup>22</sup>.

Lebih lanjut Rahmawati<sup>23</sup> menjelaskan bahwa pada masa itu mulai dikenal istilah “taman pustaka” atau “taman bacaan” (*reading gardens*) yang dikenal masyarakat lebih ramah dari perpustakaan yang banyak dibangun oleh pemerintah colonial. Perkembangan perpustakaan maupun taman pustaka pada masa itu juga dilatarbelakangi oleh kebijakan politik etis pemetintah kolonial Belanda yang mencakup pendidikan untuk orang pribumi. Sejalan dengan pendapat Stain Haklev dalam Rahmawati<sup>24</sup> yang mengatakan bahwa taman bacaan masyarakat pada dasarnya diangn oleh tiga penggagas yaitu: 1) taman bacaan yang dibangun oleh pemerintah pusat maupun pemerintah local ataupun pemerintah daerah, 2) taman bacaan yang dibangun oleh donator misalnya dalam program CSR perusahaan, 3) taman bacaan yang dibangun oleh LSM maupun komunitas masyarakat lokal.

Demikian juga dengan perkembangan TBM di Yogyakarta. Perkembangan taman bacaan masyarakat di Yogyakarta berasal dari beberapa pihak taitu TBM yang tumbuh karena bentukan pemerintah, berasal dari pribadi yang mencintai buku memiliki kepedulian terhadap masyarakat, juga beberap peranan perusahaan yang membangun TBM karena program CSR mereka.

Menurut Amrin<sup>25</sup> Taman bacaan Masyarakat adalah sebuah lembaga atau unit layanan berbagai kebutuhan bahan bacaan yang dibutuhkan dan berguna bagi setiap orang per orang atau sekelompok masyarakat di desa atau diwilayah TBM berada

---

<sup>21</sup>Rahmawati, Ratih dan Blasius Sudarsono. 2012. *Perpustakaan untuk Rakyat*. Jakarta: Sagung Seto, Hlm. 31.

<sup>22</sup> dalam Rahmawati (2012:31).

<sup>23</sup> *Ibid.* Hlm. 34-36.

<sup>24</sup> *Ibid.* Hlm. 46.

<sup>25</sup> Dalam Amrin. *Cara Praktis Merintis Dan Mendirikan Taman Bacaan Masyarakat*. Bandung: IPI, Hlm. 4

dalam rangka meningkatkan minat baca dan mewujudkan masyarakat berbudaya baca.

Dari penjelasan di atas dapat dipahami bahwa Taman Bacaan Masyarakat adalah lembaga atau unit layanan yang menyediakan bahan bacaan untuk sekelompok masyarakat di suatu wilayah dalam rangka meningkatkan minat baca.

### **3. Pengertian, Tujuan, Fungsi dan Tugas Taman Bacaan Masyarakat (TBM)**

Saat media dan semakin banyak pihak membicarakan dan bergerak untuk mengembangkan minat baca masyarakat di berbagai daerah, maka salah satu media selain perpustakaan adalah adanya keberadaan Taman Belajar Masyarakat (TBM). Untuk mengenal dan bisa mengerti lebih dekat tentang Pengertian, Tujuan, Fungsi dan Tugas Taman Bacaan Masyarakat (TBM) berikut sebuah tulisan yang dikutip langsung dari repository.usu.ac.id mengenai TBM. Dalam proses belajar mengajar di semua jenjang pendidikan baik TK, SD, SMP, SMU, PERGURUAN TINGGI maupun para peneliti tidak lepas dari perpustakaan maupun taman bacaan masyarakat, dari taman bacaan masyarakat mereka akan memperoleh informasi tentang bermacam-macam hal karena pada hakekatnya suatu taman bacaan masyarakat adalah tempat berkumpulnya pengetahuan dari masa ke masa. Taman bacaan masyarakat adalah untuk melayani kepentingan penduduk yang tinggal di sekitarnya. Mereka terdiri atas semua lapisan masyarakat tanpa membedakan latar belakang sosial, ekonomi, budaya, agama, adat istiadat, tingkat pendidikan, umur dan lain sebagainya.

Dalam pengelompokan perpustakaan, taman bacaan masyarakat tergolong dalam Perpustakaan Umum<sup>26</sup>. Dalam pengertian sederhana definisi di atas menyatakan bahwa perpustakaan umum adalah sebuah perpustakaan atau sistem perpustakaan yang menyediakan akses yang tidak terbatas kepada sumber daya perpustakaan dan layanan gratis kepada warga masyarakat di daerah atau wilayah tertentu, yang

---

<sup>26</sup> Perpustakaan Umum (public library) menurut Reitz (2004) adalah "A library or library system that provides unrestricted access and services free of charge to all the residents of a given community, district, or geographic region, supported wholly or in part by public funds".

didukung penuh atau sebahagian dari dana masyarakat (pajak). Menyimak definisi di atas, perpustakaan umum memiliki tugas yang sangat luas dalam hal penyedia akses informasi kepada masyarakat. Mengingat pentingnya perpustakaan umum sebagai perpustakaan masyarakat umum, sehingga UNESCO (badan PBB yang bergerak dalam bidang pendidikan dan kebudayaan) menyatakan perpustakaan umum sebagai media kehidupan bangsa. Pada tahun 1972 UNESCO mengeluarkan Manifesto perpustakaan umum yang menyatakan bahwa perpustakaan umum harus terbuka bagi semua orang tanpa membeda-bedakan warna kulit, jenis kelamin, usia, kepercayaan, ras. Lebih rinci tujuan perpustakaan umum dalam manifesto Unesco<sup>27</sup> adalah:

- a. Memberikan kesempatan bagi umum untuk membaca bahan pustaka yang dapat membantu meningkatkan mereka ke arah kehidupan yang lebih baik.
- b. Menyediakan sumber informasi yang cepat, tepat dan murah bagi masyarakat, terutama mengenai topik yang berguna bagi mereka yang sedang hangat dalam kalangan masyarakat.
- c. Membantu warga untuk mengembangkan kemampuan yang dimilikinya sehingga yang bersangkutan akan bermanfaat bagi masyarakat sekitarnya, sejauh kemampuan tersebut dapat dikembangkan dengan bantuan bahan pustaka. Bertindak selaku agen kultural, artinya perpustakaan umum pusat utama kehidupan budaya bagi masyarakat sekitarnya.

Sejak awal sebuah perpustakaan didirikan, apa pun jenisnya telah disebutkan bahwa perpustakaan atau taman bacaan masyarakat mempunyai kegiatan utama mengumpulkan semua sumber informasi dalam berbagai bentuk yakni tertulis (*printed matter*), terekam (*recorded matter*) atau dalam bentuk lain, kemudian semua informasi tersebut diproses, dikemas, dan disusun untuk disajikan kepada masyarakat yang diharapkan menjadi target dan sasaran akan menggunakan taman bacaan tersebut. Oleh karena itu penyelenggaraan taman bacaan tentu

---

<sup>27</sup> Sulistyono-Basuki. *Pengantar Ilmu Perpustakaan*. Jakarta: Gramedia, 1993, Hlm. 36.

mempunyai maksud dan tujuan tertentu yang ingin dicapai. Untuk mewujudkan kandungan maksud dan mencapai tujuan yang telah ditetapkan sebelumnya, diperlukan langkah-langkah strategis, kebijakan yang aplikatif dan terencana secara konseptual serta tindakan yang kongkrit.

Menurut Sutarno NS<sup>28</sup>, sebuah Taman Bacaan Masyarakat dibentuk atau dibangun dengan maksud: Menjadi tempat mengumpulkan atau menghimpun informasi, dalam arti aktif, taman bacaan masyarakat tersebut mempunyai kegiatan yang terus-menerus untuk menghimpun sebanyak mungkin sumber informasi untuk di koleksi.

Sebagai tempat mengolah atau memproses semua bahan pustaka dengan metode atau sistem tertentu seperti registrasi, klasifikasi, katalogisasi serta kelengkapan lainnya, baik secara manual maupun menggunakan sarana teknologi informasi, pembuatan perlengkapan lain agar semua koleksi mudah di gunakan.

Program Taman Bacaan Masyarakat belum dapat dikatakan berhasil apabila kemampuan, keterampilan dan kinerja pengelola belum memadai untuk mengelola Taman Bacaan Masyarakat, sehingga bagi para Pengelola TBM agar dapat mengikuti pelatihan yang berhubungan dengan penyelenggaraan TBM sebelum melaksanakan tugasnya.

Menurut Buku Pedoman Pengelolaan Taman Bacaan Masyarakat<sup>29</sup> (2009: 23) Pengelola Taman Bacaan Masyarakat harus memiliki:

- a. Pengelola TBM yang diselenggarakan oleh masyarakat harus memiliki sikap peduli tanpa pamrih (relawan) untuk membantu melayani bahan bacaan dan pembimbing masyarakat membaca, berbeda dengan TBM yang dikelola oleh pemerintah.
- b. Pengelola diutamakan berlatar pendidikan bidang komunikasi atau pendidikan yang memahami berbagai

---

<sup>28</sup> Menurut Sutarno NS dalam *Satu Abad Kebangkitan Nasional 1908-2008 Dan Kebangkitan Perpustakaan*. Jakarta: Sagung Seto, 2006, Hlm. 19.

<sup>29</sup> Direktorat Pendidikan Masyarakat. 2009. *Taman Bacaan Masyarakat: Pedoman Penyelenggaraan*. Direktorat Jenderal Pendidikan Nonformal dan Informal: Departemen Pendidikan Nasional. Edisi ketiga. New York: The Mac. Millan Company.



bahan bacaan serta responsif gender dan berkomitmen untuk mengembangkan minat baca masyarakat.

- c. Pengelola TBM diutamakan memiliki usaha ekonomi di tempat TBM, misalnya warung kopi, wartel, counter HP, dll.

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa pengelola TBM harus memiliki sikap peduli dan tanpa pamrih untuk melayani bahan bacaan dan membimbing masyarakat dengan latar belakang pendidikan bidang komunikasi agar dapat mengembangkan minat baca masyarakat serta memiliki usaha ekonomi di tempat TBM tersebut didirikan sehingga memberi kenyamanan pada pengguna TBM.

### C. Metodologi Penelitian

Penelitian ini dilakukan dengan menerapkan pendekatan kualitatif dengan lebih menekankan kepada pemaknaan mendalam atau pendeskripsian dan eksplanasi dari sebuah hasil penelitian<sup>30</sup>. Metode ini digunakan secara tidak bersamaan, tetapi teknik pengumpulan yang dapat digabungkan. Menurut Brannen (1992) dengan teknik pengumpulan data yang utama adalah kuesioner, selanjutnya untuk mengecek dan memperbaiki kebenaran data dari kuesioner tersebut dilakukan dengan pengumpulan data dengan teknik kualitatif yaitu dengan teknik observasi dan wawancara.

Dalam penelitian ini, dipilih beberapa informan yang dapat memberikan beberapa penjelasan mengenai peran TBM serta menghasilkan beberapa rekomendasi kepada Pemerintah berkaitan dengan hal-hal yang harus dipersiapkan dalam menyediakan layanan perpustakaan TBM.

Sementara dalam penelitian ini, penentuan 'populasi' atau *social situation* atau situasi sosial yang terdiri dari tempat (*place*), pelaku (*actors*) dan aktivitas (*activity*), dengan melakukan pengamatan secara mendalam aktivitas orang-orang di tempat tertentu. Sementara untuk sampel, maka digunakan narasumber, partisipan dalam hal ini adalah pengelola perpustakaan masjid yang ada di Yogyakarta dan para pemustaka perpustakaan masjid

---

<sup>30</sup> Bungin. Dalam *Penelitian Kualitatif: Komunikasi, Ekonomi, Kebijakan Public Dan Ilmu Sosial Lainnya*. Jakarta: Kencana, 2007, Hlm. 68.

tersebut. Selanjutnya dilakukan wawancara<sup>31</sup> mendalam untuk mendapatkan informasi yang detail mengenai peran perpustakaan masjid dengan menggunakan dasar pedoman pengelolaan perpustakaan tempat ibadah. Berikut disampaikan informasi mengenai jumlah perpustakaan TBM di DIY yaitu Di Indonesia ada 7.000. di DIY ada 349. Di Sleman ada 73. Di Yogya ada 200. Di Bantul ada 30. Di GK ada 24. Di KP ada 22.

Berdasarkan informasi dari BPAD<sup>32</sup>, dari jumlah perpustakaan TBM tersebut, akan diambil 3 TBM yang representatif untuk keperluan penelitian dimaksud didasarkan pada TBM yang sudah mendapatkan penghargaan nasional dari pemerintah yaitu: TBM Cakruk Pintar di Nologaten Sleman (2010), TBM Luru Ilmu Yogyakarta (2011) dan TBM Mata Aksara di Jalan Kaliurang km 14 Sleman (2012).

Dengan demikian, maka penelitian dengan judul ini akan dilakukan di 3 TBM di Yogyakarta, dengan menggunakan tahapan-tahapan penelitian: Pembuatan rancangan penelitian, Pelaksanaan penelitian dan Pembuatan laporan penelitian. Sumber data utama dalam penelitian kualitatif ini adalah kata-kata, tindakan dan selebihnya adalah data tambahan seperti dokumen dan lainnya<sup>33</sup>.

Sementara itu, untuk proses analisis datanya, menurut Moleong<sup>34</sup> bahwa proses analisis data dimulai dengan menelaah seluruh data yang tersedia dari berbagai sumber. Setelah dibaca, dipelajari, ditelaah, langkah berikutnya adalah mengadakan reduksi data yaitu dengan jalan melakukan abstraksi yaitu upaya melakukan rangkuman yang inti, proses dan pernyataan-pernyataan yang perlu dijaga sehingga tetap berada di dalamnya, menyusun dalam satuan-satuan kemudian dikategorikan serta mengadakan keabsahan data.

Analisis data dimulai sejak merumuskan dan menjelaskan masalah, tetapi lebih difokuskan selama proses di lapangan bersamaan dengan pengumpulan data. Menurut Miles and

---

<sup>31</sup> Busha, Charles H dan Stephen P. Harter. *Research Methods in Librarianship: Techniques and Interpretation*. New York: Academi Press, Hlm. 77-80.

<sup>32</sup> Dokumentasi BPAD tahun 2014.

<sup>33</sup> Menurut Lofland dan Lofland dalam Moleong, Lexy J. *Metodologi Kualitatif*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2006, Hlm. 157.

<sup>34</sup> *Ibid*. Menurut Moleong, Hlm. 247.

Huberman<sup>35</sup> dikatakan bahwa analisis data dilakukan dengan cara *data reduction*, *data display* dan *Conclusion drawing/verification* Kemudian untuk pengujian validitas dan reabilitas penelitian ini, penulis akan melakukan pengujian yang meliputi : uji *credibility* (validitas internal), *transferability* (validitas eksternal), *dependability* (reabilitas) dan *confirmability*.

#### D. Hasil Penelitian

Dari data dokumentasi, wawancara dan survei lapangan, didapatkan informasi bahwa Taman Bacaan Masyarakat (TBM) Cakruk Pintar berlokasi di Dusun Nologaten, Gang Selada No. 106 Rt.04/01, Caturtunggal, Depok, Sleman, Yogyakarta. TBM ini berdiri sejak tahun 2003. Awalnya, area bangunan TBM Cakruk Pintar merupakan tempat pembuangan akhir (TPA) yang di sekitarnya terdapat kandang babi. Kondisinya pun kumuh. Muhsin Kalida yang merupakan penggagas awal adanya TBM Cakruk Pintar tersebut.

*Cakruk* bisa diartikan sebagai saung atau gubug tempat orang berteduh atau istirahat dari sawah. Dulu, banyak orang yang mampir istirahat di situ setelah dari sawah atau selesai kerja, mereka berkumpul di Cakruk. Mereka saling bertegur sapa antar warga, dan ngobrol-ngobrol santai. Selain itu, bangunan Cakruk Pintar dulu dijadikan sebagai tempat ronda para warga. Singkatnya, Bangunan Cakruk Pintar merupakan tempat berkumpulnya para warga kala itu. Dari sini lah kemudian muncul ide menamakan *Cakruk Pintar*. Nama “Pintar” di sini agar orang-orang yang datang ke Cakruk dapat menjadi lebih pintar. Atau dengan kata lain, melalui Cakruk ini dapat mencerdaskan masyarakat sekitar yang memanfaatkannya.

Motto dari TBM ini adalah “Datang Menyenangkan, Pulang Merindukan”. Hal ini dikarenakan suasana TBM Cakruk Pintar yang asri dan segar. TBM Cakruk Pintar berdiri diapit oleh dua sungai, yaitu sungai Gajahwong, dan sungai kecil. Gemericik air dan pemandangan alam yang masih asri membuat orang yang datang ke sana mendapatkan kesan menyenangkan, dan ketika orang tersebut pulang, ia merindukan Cakruk Pintar dan ingin

---

<sup>35</sup> Miles dan Huberman. *Qualitative Data Analysis*. California: Sage, 1994, Hlm. 388.

kembali berkunjung ke Cakruk Pintar. Kini, selain berfungsi sebagai Taman Bacaan, Cakruk Pintar juga sering dijadikan tempat aktifitas para warga, misalnya untuk rapat RT ataupun RW, pemilihan Kepala Desa, dan sebagainya. Sebelumnya, pada tahun 2004-2005, TBM Cakruk Pintar bernama TBM Suka Caturtunggal yang berada di dalam naungan Pusat Kegiatan Belajar Mengajar (PKBM) Suka Caturtunggal di bawah Yayasan Yasuka. Kemudian pada tahun 2007, berubah menjadi TBM Cakruk Pintar dan berada langsung di bawah Yayasan Yasuka. Jadi, Yayasan Yasuka membawahi dua bidang, yaitu PKBM Suka Caturtunggal dan TBM Cakruk Pintar.

TBM berikutnya adalah TBM Luru Ilmu. Sejarah panjang dari TBM Luru Ilmu dimulai pada Sebuah dusun di wilayah Kabupaten Bantul yang menjadi miniatur kehidupan masyarakat yang memiliki budaya literasi melalui kegiatan di Taman Bacaan Masyarakat (TBM). Semangat untuk membangun desanya paska gempa bumi tahun 2006, menjadi energi bagi Sugiyono Saiful Hadi (45) untuk mendirikan sanggar kegiatan bagi masyarakat. Tidak ingin melihat dampak buruk gempa bumi yang dapat menimpa anak-anak di dusun, maka didirikanlah sanggar belajar yang diberi nama Sanggar Zeny Zulfy yang menjadi cikal bakal terbentuknya TBM Luru Ilmu. Berawal dari sebuah dusun kecil yang kemudian berkembang hingga ke daerah lain, jadi tahapan berdirinya TBM Luru Ilmu dalam melayani kebutuhan literasi bagi masyarakat. Berlokasi di Dusun Gresik, Kelurahan Sumbermulyo, Kecamatan Bambanglipuro, Kabupaten Bantul, TBM Luru Ilmu berkembang pesat hingga mampu mengukir prestasi hingga tingkat nasional.

Didasarkan pada survei lapangan, data dokumentasi dan wawancara dengan para pengelola TBM, maka didapatkan informasi sebagai berikut:

Taman Bacaan Mata Aksara beralamatkan di jalan Kaliurang km. 14 No. 15 A Tegalmending, Desa Umbulmartani, Kecamatan Ngemplak, Kabupaten Sleman, Daerah Istimewa Yogyakarta. Telp- Fax 0274-898334. TBM Mata Aksara ini sangat mudah di jangkau karena memang letaknya yang cukup strategis yakni berjarak 500 meter dari Universitas Islam Indonesia.

Adapun visi dari TBM Mata Aksara adalah mewujudkan masyarakat yang gemar membaca, kreatif, cinta ilmu dan

melestariak budaya. Sementara itu untuk misi TBM Mata Aksara adalah sebagai berikut:

- a. Memberikan kemudahan bagi masyarakat khususnya anak-anak untuk mendapatkan bacaan yang bermutu.
- b. Menumbuhkembangkan kegiatan menulis sebagai pengembangan kegiatan membaca.
- c. Menyelenggarakan kegiatan kreatif yang memupuk kegemaran membaca dan cinta ilmu.
- d. Merevitalisasi permainan tradisional sebagai sarana pendidikan karakter.
- e. Menghimpun peran serta semua pihak dalam mencerdaskan masyarakat melalui buku dan minat baca.

Dari data yang diperoleh, Taman Bacaan Mata Aksara ini berdiri berawal dari perpustakaan pribadi keluarga Nuradi Indra Wijaya. Buku-bukunya telah dikoleksi sejak tahun 2002 yang sebagian besar berupa buku anak-anak dan novel. Sudah menjadi kebiasaan sejak awal bahwa jadwal jalan-jalan keluarga Nuradi selalu menjadikan toko buku sebagai tujuan utama. Buku yang telah banyak mulai ditata dan dihitung buku pada tahun 2009. Barulah kemudian tersadar bahwa koleksi sudah mencapai 600 (enam ratus) eksemplar buku.

Diawali dari keprihatinan terhadap materi bacaan anak-anak, diiringi keinginan untuk berbagi bacaan bermutu, serta mengoptimalkan fungsi perpustakaan, maka pada tanggal 9 Juli 2010 Mata Aksara resmi didirikan. Diawali dengan satu langkah kecil, Mata Aksara bertujuan untuk memberikan kontribusi yang besar untuk masyarakat. Dengan keyakinan bahwa masa kanak-kanak merupakan masa terbaik untuk pembentukan kebiasaan membaca, Taman Bacaan Masyarakat Mata Aksara ingin menjadi mitra bagi anak-anak dan sekolah untuk mewujudkannya. Dengan keyakinan bahwa setiap orang selalu punya kesadaran berbagi, Taman Bacaan Masyarakat Mata Aksara ingin menjadi mitra bagi masyarakat untuk bersama-sama menebar kebaikan bersama buku.

Mata Aksara mempunyai dua unsur kata yaitu Mata dan Aksara. Masing-masing kata mempunyai makna yang berbeda. Mata adalah alat untuk melihat. Melihat yang dimaksud disini adalah dengan indra mata maupun dengan mata hati. Aksara adalah unsur penyusun kata. Rangkaian aksara yang membentuk

makna. Tidak sekedar aksara *alphabeth* pembentuk kata, aksara yang dimaksud termasuk segala ciptaan Tuhan yang harus dicari maknanya. Keberadaan Mata Aksara dimaksudkan untuk membantu setiap orang untuk memahami segala ciptaan Tuhan sebagai aksara yang tersirat, dan memahami buku dan ilmu sebagai aksara yang tersurat melalui mata hati dan indra mata. Dalam perjalanannya, sesuai dengan data dalam dokumentasi TBM Mata Aksara tahun 2014, Taman Bacaan Masyarakat Mata Aksara semakin menunjukkan eksistensinya sebagai alternatif tempat belajar masyarakat.

Pelayanan di TBM Mata Aksara terkadang dibantu oleh ibu Siti Adiyanti atau yang akrab di sapa Mbak Dian. Beliau adalah kader BKB di desa Tegalmending yang turut serta ikut membantu operasional di TBM Mata Aksara. Dari analisis data diatas, dapat diuraikan bahwa peran TBM dalam menerapkan rekayasa budaya untuk melestarikan nilai-nilai budaya lokal masyarakat muslim di Yogyakarta sebagai sebuah keistimewaan Yogyakarta, dapat dijelaskan sebagai berikut:

#### a. TBM Cakruk Pintar

Dari hasil wawancara yang dilakukan kepada pemustaka mengenai informasi tentang informasi dari pemustaka tentang peran TBM Cakruk Pintar dan manfaat bagi kehidupannya dan informasi dari pemustaka tentang kendala yang dirasakan di TBM kehidupannya, bahwa seorang pemustaka bernama Poniati (42 th/P) menceritakan bahwa adanya Cakruk Pintar membawa berkah tersendiri bagi masyarakat sekitar, terutama bagi dirinya Ia menuturkan bahwa ia pernah mengikuti kegiatan pelatihan membuat kelepon yang diadakan di TM Cakruk Pintar. Berkat pelatihan tersebut, ia dapat menambah pemasukannya untuk kebutuhan keluarga dengan berjualan *kelepon* yang dititipkan di beberapa warung. Lain halnya dengan Rezda (10 th L), ia menjelaskan bahwa banyak hal yang didapatkan di TBM Cakruk Pintar, selain bukunya menarik untuk dibaca, Cakruk Pintar juga kerap mengadakan kegiatan bagi anak-anak, misalnya dalam kepenulisan, dan jalan santai, dan beberapa kegiatan lain. Ia bercerita bahwa bersama temannya, ia selalu antusias mengikuti kegiatan-kegiatan di Cakruk Pintar. Ia juga bercerita bahwa

terkadang ada lomba-lomba dan pengenalan budaya, misalnya wayang dan mendongeng bareng di Cakruk Pintar. tidak hanya itu, mereka juga diajak untuk menyumbangkan buku bekas yang masih layak baca untuk disumbangkan ke Cakruk Pintar. Annas (22 th/ L) mengutarakan bahwa ia banyak menemukan gagasan baru di Cakruk Pintar. Selain ada buku-buku bacaan, tempatnya juga enak, asri dan sejuk. Sangat sesuai dijadikan untuk tempat nongkrong dan mencari ide-ide segar. Ia pernah mengikuti kegiatan diskuis di Cakruk Pintar. Ia bercerita bahwa waktu itu ia berdiskusi bersama para mahasiswa bule-bule terkait perbedaan budaya antara di Indonesia, terutama Yogyakarta dengan tempat asal mereka di luar negeri. Selain itu, ia juga pernah mengikuti kegiatan shalawatan tetapi di dalamnya disisipi dengan kiat-kiat untuk memulai usaha (*dzikirpreneurship*). Dan ia merasa bahwa ada banyak hal yang ia dapatkan dari Cakruk Pintar.

Umamah (26 th/ P) ia menuturkan bahwa keberadaan Cakruk Pintar seakan menjadi rumah kedua baginya. Ia menjelaskan bahwa di Cakruk suasananya menyenangkan dan sejuk. Dari sini, ia pernah mengikuti kegiatan pelatihan kesenian origami. Cakruk Pintar menjadi ruang negosiasi bagi dia di mana dia dapat mengenal banyak orang.

Dari hasil analisis di lapangan, sistem pengelolaan TBM Cakruk Pintar didesain sedemikian fleksibel dengan masyarakat. Misalnya jam buka TBM yang 24 jam. Hal ini dimaksudkan agar mempermudah masyarakat untuk memanfaatkan TBM tersebut. Dengan dibuka 24 jam, juga memberikan kesempatan bagi mereka yang tidak mempunyai waktu di siang hari karena bekerja sampai sore bahkan malam. Tidak hanya itu, jika ada orang yang ingin meminjam buku juga cukup menuliskan nama dan buku yang akan dipinjam serta tanggal berapa buku tersebut ingin dikembalikan. TBM Cakruk Pintar menerapkan sistem kejujuran atau kepercayaan bagi masyarakatnya. Hanya saja, secara berkala pengelola Cakruk Pintar melakukan pemantauan, jika ada buku yang sudah lama belum dikembalikan, maka akan ditanyakan kepada yang bersangkutan. Sistem denda pun tidak ada di TBM Cakruk Pintar, siapa saja, baik anak-anak, remaja, dewasa, maupun orang tua boleh datang ke Cakruk Pintar. Tidak ada ketentuan harus memakai pakaian apa, yang terpenting

sopan bagi warga di tempat tersebut. Baik memakai sarung, celana pendek, dan lainnya.

Hingga kini, ada beberapa penghargaan yang diperoleh TBM Cakruk Pintar. Di antaranya adalah pada tahun 2009 terpilih sebagai tempat yang siap dikunjungi oleh peserta tamu dari 33 provinsi. Kemudian pada tahun 2010 TBM Cakruk Pintar mendapat juara 2 Jambore tingkat Provinsi DIY, dan kemudian di tahun yang sama pula, 2010, TBM Cakruk Pintar mendapatkan penghargaan dari Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan sebagai TBM kreatif dan rekreatif yang penghargaannya diserahkan secara langsung oleh Bapak Menteri pada saat itu.

Ada beberapa program yang sudah dilakukan di TBM Cakruk Pintar. Paling tidak meliputi Peningkatan Budaya Baca, pelestarian budaya lokal, dan pemberdayaan masyarakat melalui program Tri Daya.

Untuk pelestarian budaya lokal, ada beberapa budaya lokal yang dilestarikan, yaitu tari-tarian dan permainan tradisional yang kini keduanya mulai ditinggalkan oleh generasi sekarang. Adapun jenis tari yang dilestarikan adalah Tari Bondan dan Tari Gejog Lesung. Sementara untuk permainan tradisional adalah *theklek*, *egrang*, *dakon*, *wayang*, dan lainnya. Secara berkala, Cakruk Pintar mengadakan event untuk *nguri-nguri* budaya lokal tersebut. Adapun sasarannya lebih banyak kepada anak-anak. Pasalnya, anak-anak tersebut lah yang nantinya menjadi generasi penerus bangsa. Sebagai bangsa yang besar, anak-anak tersebut harus tahu dan memegang terus budaya-budaya lokal yang mereka miliki di setiap daerah.

Kemudian, untuk peningkatan budaya baca tulis, TBM Cakruk Pintar tidak hanya menyediakan bahan bacaan saja, tetapi juga melakukan beragam kegiatan untuk merangsang minat baca masyarakat. Dalam hal ini, strategi yang dipakai adalah dengan mendekati masyarakat kepada TBM. Adapun cara mendekatkannya dengan melibatkan para warga dalam setiap kegiatan. Misalnya adalah pemilihan kepala desa diselenggarakan di TBM Cakruk Pintar serta dilengkapi dengan adanya *doorprize*. Dengan demikian, para masyarakat semangat untuk datang ke Cakruk Pintar. Ketika masyarakat sudah akrab dan sering datang ke Cakruk Pintar, lama kelamaan mereka akan bersentuhan



dengan buku-buku bacaan. Sehingga ada sebuah rangsangan untuk membaca buku.

Selain itu, TBM Cakruk Pintar juga aktif mengadakan beberapa event menulis. Misalnya adalah menulis mimpi bagi para anak-anak. Dalam kesempatan ini, anak-anak diajak untuk menuliskan apa mimpi mereka, baik mimpi dalam artian cita-cita, maupun mimpi dalam artian mimpi ketika mereka tidur. Selain menulis mimpi, ada juga event “bengkel menulis” bagi para guru. Para guru diajak untuk belajar dan mengembangkan skillnya dalam dunai kepenulisan. Selain program-program tersebut, masih banyak lagi kegiatan yang ada di Cakruk Pintar, misalnya jalan sehat.

Selanjutnya, TBM Cakruk Pintar juga mempunyai program pemberdayaan masyarakat melalui konsep Tri Daya yang meliputi pemberdayaan lingkungan, pemberdayaan Sumber Daya Manusia (SDM), dan pemberdayaan ekonomi. Melalui program Tri Daya ini, TBM Cakruk Pintar menegaskan fungsinya tidak sekedar sebagai tempat atau sarana baca saja, tetapi juga sarana untuk meningkatkan kualitas lingkungan, kualitas SDM, dan kualitas ekonomi masyarakat. TBM Cakruk Pintar mempunyai 9 kolam ikan yang dikelola oleh masyarakat sekitar di mana hasilnya diperuntukkan bagi masyarakat dan operasional Cakruk Pintar.

Selain itu, TBM Cakruk Pintar juga pernah melakukan pendampingan kepada ibu-ibu di sekitar Cakruk Pintar untuk membuat jajanan pasar, misalnya *kelepon* dan beberapa jajanan lainnya. Dari kegiatan ini, ternyata ada beberapa masyarakat yang sebelumnya tidak mempunyai usaha, kini telag mempunyai usaha tambahan dengan membuat jajanan pasar sehingga mampu membantu perekonomian keluarga.

Untuk perkembangan minat baca di TBM Ckruk Pintar, tidak dapat diukur secara kualitatif. Hanya saja, ada beberapa indikator yang menggembirakan. Misalnya, banyak anak-anak yang sepulang dari sekolah dan belum sampai di rumah mereka mampir dulu ke Cakruk Pintar untuk meminjam buku. Bahkan, kadang mereka keasyikan bermain di Cakruk Pintar. Selain itu, di kala pagi, ada warga yang sambil momong cucunya sembari membaca buku di Cakruk Pintar. Dari sini bisa dilihat bahwa masyarakat kiranya sudah dekat dengan buku.

Terkait keistimewaan Yogyakarta, Muhsin Kalida sebagai pengelola TBM Cakruk Pintar mengemukakan bahwa TBM menempati posisi strategis dalam pelestarian budaya. Pada dasarnya, budaya lokal, misalnya permainan tradisional, mempunyai nilai-nilai edukatif yang sangat tinggi. Kalaupun hingga sekarang masih ada yang tidak mau melestarikan budaya, berarti dia belum menemukan nilai-nilai edukatif atau nilai manfaat di dalamnya. Padahal, budaya lokal dan permainan tradisional adalah salah satu bagian terpenting dalam konteks keistimewaan Yogyakarta.

Melalui TBM Cakruk Pintar ini pula tidak hanya memperkuat keistimewaan Yogyakarta dalam bidang budaya, tetapi juga pendidikan. Sudah menjadi rahasia umum bahwa laju pendidikan di Indonesia masih tergolong rendah. Melalui TBM ini, menjadi sarana efektif untuk meningkatkan laju pendidikan dengan pendidikan formal melalui TBM. Antara pemerintah dan TBM harus saling menguatkan. Jika TBM kuat, tetapi pemerintah lemah, maka tidak akan terjadi sinergi yang baik. Demikian halnya ketika pemerintah kuat akan tetapi TBMnya yang lemah. Misalnya ketika pemerintah getol memberikan pendampingan dan bantuan secara operasional, maka dari pihak TBM pun harus kuat secara manajemen dan kapasitas SDM.

#### **b. TBM Luru Ilmu**

Peran TBM Luru Ilmu ini sangat dirasakan oleh masyarakat. Hasil wawancara dengan pengunjung TBM Luru Ilmu dapat disimpulkan bahwa TBM Luru Ilmu memiliki manfaat untuk menambah pengetahuan. Untuk refreshing ketika di rumah bosan, dan juga dapat mengasah pikiran. “Biasanya sih, baca-baca buku masak. Nanti bisa di praktekan di rumah” kata seorang pengunjung. “Baca buku kan biar pikirannya tidak tumpul, mbak. Saya kan berhenti kuliah jadi ibu rumah tangga, jadi kalo pas nganter anak paud gini sambil baca-baca dan pinjam buku biar mengasah pikiran” kata Bu Vita.

TBM Luru Ilmu ini menjadi TBM yang diminati oleh pemustaka masyarakat sekitarnya. Untuk menjadi TBM yang diminati, dibutuhkan pengelolaan yang baik. Dari hasil wawancara dengan pengelola TBM Luru Ilmu, Bapak Saiful dan Ibu Erna. Mereka menjelaskan untuk manajemen pengelolaan di

TBM luru ilmu ini dikelola oleh mereka sendiri dan terkadang mengikut sertakan saudara dan pemuda-pemuda dusun.

Setiap buku yang datang ke TBM baik dari Bantuan ataupun hibah, biasanya mereka memilah dan memilih buku yang layak dan tidak, kemudian mengambil beberapa eksemplar saja jika jumlah buku dengan judul yang sama banyak.

Tujuh tahun bersama masyarakat Dusun Gresik, TBM Luru Ilmu telah mampu memberikan warna baru dalam kehidupan warga sekitar. Adanya penyediaan buku bacaan ringan maupun buku pelajaran untuk anak-anak usia sekolah dasar, menjadi daya tarik untuk mengunjungi TBM Luru Ilmu. Anak-anak yang biasanya bermain, setelah mereka pulang dari sekolah, lebih memilih untuk berkunjung ke TBM untuk membaca buku. Setiap harinya tidak kurang dari dua puluh orang datang ke TBM Luru Ilmu untuk meminjam dan membaca buku di perpustakaan. Layanan peminjaman buku sangatlah mudah untuk diakses oleh masyarakat mulai dari anak-anak hingga orangtua. Upaya pengelola memberikan kesempatan masyarakat agar lebih dekat dengan lingkungan perpustakaan terus dilakukan. Salah satunya dengan pelayanan peminjaman buku mandiri. Dimana peminjam langsung dapat memilih hingga mencatat buku yang dipinjam, sebutlah di antaranya Ane, Keke, Tami dan Andika yang datang untuk meminjam buku sekaligus mencatatkan dirinya sebagai peminjam.

Adapun sumber daya manusia di TBM Luru Ilmu adalah pengelola sendiri, Bapak Saiful dan Ibu Erna. Relawan dari mahasiswa yang akan penelitian skripsi juga membantu di TBM Luru Ilmu. Dari hasil wawancara, pak Saiful mengatakan bahwa, jika ada pelatihan atau seminar-seminar tentang TBM, beliau menyuruh istri, Kakak atau pemuda untuk mewakilinya menghadiri acara tersebut. Ini bertujuan untuk kaderisasi. Karena menurut pak Saiful bahwa sebuah sistem lebih penting dari pada Tokohnya, ini berarti apabila Tokoh atau yang mendirikan TBM itu lebih baik dari pada sistemnya, maka ketika tokohnya roboh maka TBM nya juga akan roboh. Tetapi ketika sistemnya lebih baik, maka apabila tokohnya sudah tidak adapun TBM akan terus berjalan.

Ketika peneliti menanyakan soal anggaran di TBM Luru Ilmu, Pak Saiful menjelaskan bahwa semua anggaran untuk

koleksi buku di Luru Ilmu ia dapatkan sendiri. Mulai dari mengirim proposal ke penerbit-penerbit, mengirim permintaan buku ke surat kabar, bantuan dari Perpustakaan Daerah dan uang dari kantong pribadi.

Dari hasil wawancara, bahwa sebenarnya TBM Luru Ilmu mendapatkan SK dari kelurahan, tetapi untuk anggaran berupa uang dari pemerintah secara berkala maupun intensif sama sekali belum pernah ada. Bapak Saiful sendiri tidak mau bergantung pada pemerintah, beliau menyatakan bahwa TBM ini lebih bergantung pada masyarakat sekitar karena tanpa masyarakat sekitar yang mendukung TBM ini tidak akan maju berkembang seperti sekarang ini. Beliau mengatakan juga bahwa pernah dijanjikan oleh pemerintah daerah akan dibangun gedung untuk TBM Luruh Ilmu, namun sampai sekarang belum ada realisasinya.

Peran dari TBM Luru Ilmu adalah sebagai tempat belajar/ pembelajaran bagi anak-anak, sebagai tempat hiburan atau wisata, sebagai sumber inspirasi masyarakat, sebagai pusat informasi masyarakat. Model integrasi antara perpustakaan dan pendidikan anak usia dini (PAUD) juga terlihat berbeda di Luru Ilmu ini. Adanya perpustakaan yang terpadu dengan KB Zeny Zulfy mampu memberikan pembelajaran kepada anak tentang cinta baca. Dimulai dari anak usia dini, pengenalan budaya cinta baca dapat dilakukan guru maupun orangtua. Termasuk dalam pelestarian budaya lokal mengenai tari-tarian tradisional, secara rutin juga diberikan pelatihan kepada anak-anak.

Respon positif masyarakat terhadap adanya TBM Luru Ilmu, tak menghentikan langkah Pakdhe Saiful, sapaan akrab Saiful Hadi dan pengelola lainnya untuk mengembangkan model layanan yang lebih menarik. "Motor Pintar" menjadi media yang kreatif untuk mengenalkan budaya baca.

Adanya motor pintar juga mempermudah pengelola TBM Luru Ilmu untuk menjangkau masyarakat yang jauh dari Dusun Gresik. Luasnya daerah yang telah dijangkau oleh layanan perpustakaan keliling ini memberikan timbal balik bagi lembaga yakni dikenalnya TBM Luru Ilmu oleh masyarakat luas.

Dari sumber Hamemayu Edisi 4 September 2013, dijelaskan juga bahwa keberadaan lembaga pelayanan literasi menjadi penting di tengah-tengah kehidupan masyarakat

yang kian dinamis. Pengenalan budaya cinta baca menjadi contoh yang inspiratif mengurangi dampak negatif perubahan zaman. Perubahan pola belajar dan komunikasi yang praktis menjadi tantangan tersendiri bagi pengelola perpustakaan untuk terus menciptakan inovasi dalam melayani masyarakat.

### **c. TBM Mata Aksara**

Wawancara kemudian dilanjutkan kepada Bapak Nuradi dan menghasilkan informasi mengenai ciri khas TBM Mata Aksara. Nuradi mengungkapkan bahwa yang menjadi ciri khas dari TBM Mata Aksara adalah adanya program “Dari Buku Menjadi Karya”. Kegiatan tersebut dilakukan agar dapat meningkatkan pengetahuan dan keterampilan untuk masyarakat, Selain itu, dengan adanya kegiatan tersebut diharapkan masyarakat lebih dekat dengan buku, juga mengenal TBM sebagai sumber informasi dan hasil praktik dari buku tersebut dapat membantu meningkatkan taraf hidup masyarakat.

TBM Mata Aksara ini di bina langsung oleh Kantor Perpustakaan Kab. Sleman, adapun bentuk pembinaannya berupa pendampingan kegiatan, pelatihan dan juga adanya insentif untuk pengelola sebesar 900.000/tahun. Anggaran dana tersebut selanjutnya oleh pengelola digunakan untuk menambah sumber dana untuk kegiatan yang ada di Mata Aksara. Pemerintah DIY (BPAD) secara khusus tidak memberikan bantuan dana, namun dari BPAD DIY pernah memberikan bantuan berupa dua set rak buku kepada TBM Mata Aksara.

Harapan Pengelola TBM terkait dengan keistimewaan Yogyakarta diungkapkan oleh Ibu Heni bahwa dengan keistimewaan Yogyakarta pengelola TBM lebih di perhatikan. Kegiatan-kegiatan yang dilaksanakan di TBM juga mendapatkan dukungan dari pemerintah. Selama ini kegiatan tentang budaya yang dilakukan di TBM Mata Aksara sudah cukup banyak seperti aneka macam dolanan anak dan membatik. Namun selanjutnya bagaimana agar tradisi tersebut tidak hanya di laksanakan, tetapi juga bagaimana caranya agar berbagai macam kegiatan lokal/budaya tersebut dapat disimpan dalam sebuah karya dalam bentuk tulisan, sehingga nantinya di budaya tersebut tidak luntur karena hanya diwariskan melalui tradisi lisan. Heni juga menambahkan bahwa nantinya dengan adanya Dana

Keistimewaan Yogyakarta ia mendapatkan bantuan 1 set gamelan yang nantinya dapat digunakan untuk menumbuhkembangkan tradisi musik Jawa dan tembang Jawa.

Pengembangan Taman Bacaan Masyarakat Mata Aksara juga merambah kepada pengembangan program yaitu mengembangkan jangkauan pelayanan Mata Aksara melalui motor keliling ke semua kecamatan di wilayah Kabupaten Sleman dan DIY. Dalam konteks keistimewaan adalah menyelenggarakan wahana praktik perikanan dan pertanian sebagai rintisan unit usaha yang merupakan optimalisasi sentra perikanan lele dan pembangunan sentra pertanian vertikultur. Di samping itu juga, melakukan pembuatan mug atau pin bergambar dan menambah alat permainan tradisional. Rumah pohon juga menjadi ciri khas TBM Mata Aksara ini. Rumah pohon difungsikan untuk menarik minat pemustaka untuk naik ke rumah yang ada di atas pohon dan membaca di rumah tersebut.

Mendukung program kegiatan yang akan dilaksanakan, saat ini pengembangan fisik yang sedang dilaksanakan di Mata Aksara adalah: membuat kolam lele, dengan ukuran 2 x 0,5 m; membuat rumah bambu/ para-para untuk pertanian vertikultur; dan menyiapkan wahana bermain berupa jembatan tali dan membuat tempat duduk di ruang-ruang. Kegiatan lain yang dilaksanakan terkait dengan pengembangan SDM adalah mengadakan pertemuan rutin evaluasi penyelenggaraan TBM, menyelenggarakan pelatihan internal penyelenggaraan *ice breaking*, mengikutsertakan pengelola TBM dalam kegiatan pengelolaan TBM yang diselenggarakan oleh Mitra Mata Aksara dan menyelenggarakan studi banding ke TBM lain yang berada di sekitar Yogyakarta dan di luar Daerah Istimewa Yogyakarta. Mata Aksara juga melakukan kerjasama dengan pihak lain, antara lain dengan media massa, forum TBM tingkat kabupaten dan Propinsi serta menjalin kerjasama dengan organisasi mahasiswa Prodi Ilmu Perpustakaan Fakultas Adab dan Ilmu Budaya UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, dengan perpustakaan daerah kabupaten dan propinsi, dinas pendidikan kabupaten dan propinsi serta pihak lain yang bisa diajak bekerjasama.

Dari data dokumentasi yang ada dan hasil wawancara dengan pengelola Taman Bacaan Masyarakat Mata Aksara,

dalam kurun waktu terkini, TBM Mata Aksara mempunyai beberapa penghargaan antara lain: Anugerah TBM Kreatif Rekreasi tingkat Nasional dari Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia tahun 2012; Pustaka Bhakti Tama dari Badan Perpustakaan dan Arsip Daerah Provinsi DIY atas nama Heni Wardatur Rohmah tahun 2012; Juara II Apresiasi PTK-PNFI Daerah Istimewa Yogyakarta, Balai Pengembangan Kegiatan Belajar DIY tahun 2013; Juara I Lomba bercerita Tingkat SD/ MI se-DIY atas nama Syakira Divany Wijaya, Badan Perpustakaan dan Arsip Daerah Provinsi DIY tahun 2013; Finalis Lomba Menulis Cerita Barbahasa jawa se-DIY atas nama Dewi Rukmini, Badan Perpustakaan dan Arsip Daerah Provinsi DIY tahun 2013.

Adapun kendala yang dihadapi TBM dalam perannya melestarikan nilai-nilai budaya lokal masyarakat muslim di Yogyakarta, sebagai berikut:

**a. TBM Cakruk Pintar**

Dari hasil wawancara dan observasi di TBM Cakruk Pintar, beberapa pemustaka menceritakan tentang kendala-kendala terkait dengan peran TBM dalam melestarikan nilai-nilai budaya lokal, seperti yang disampaikan oleh Poniaty (42 th/P) menuturkan bahwa kendala utama bagi dirinya adalah minimnya waktu sehingga ia terkadang melewatkan beragam pelatihan yang diadakan di Cakruk Pintar. Selain itu, karena mempunyai tingkat penglihatan yang kurang, jadi ia mengalami kendala ketika ingin membaca buku. Rezda (10 th/ L), ia mengutarakan bahwa buku-buku anak kurang banyak karena sudah habis dibaca. Harus ada penambahan buku baru untuk anak-anak biar anak-anak rajin datang ke cakruk pintar. Annas (22 th/ L) ia mengutarakan bahwa buku-buku perkuliahan di TBM Cakruk Pintar masih minim, kebanyakan adalah buku pengembangan skill, motivasi dan buku-buku teknis. Selain itu, terkadang buku yang dicari tidak ditemukan. Belum adanya sarana temu kembali informasi, misalnya automasi, menjadi pencarian buku harus manual. Bambang (35 th/L) ia menuturkan bahwa kebanyakan kegiatan pelatihan yang ada di Cakruk Pintar dilaksanakan di siang hari, jadi ia tidak bisa mengikutinya. Sementara Umamah

(26 th/ P) mengutarakan bahwa kendala yang dialami hanya ketika ada event budaya, ia jarang mendapatkan informasi karena tidak mengakses di jejaring sosial, jadi sering tidak tahu kalo ada event-event.

Dari perspektif pengelola TBM Cakruk Pintar, dirasakan ada kendala terkait dengan kebijakan dan peran pemerintah. Dikatakan oleh Muhsin Khaleda bahwa hingga kini peran pemerintah belum begitu dirasakan dalam bidang budaya. Memang untuk apresiasi pemerintah terhadap TBM yang kreatif sudah ada, hanya saja belum dalam bidang budaya. Dalam hal ini, paling tidak ada beberapa hal yang harus dilakukan oleh pemerintah. *Pertama*, pemerintah harus melakukan pembinaan budaya di TBM-TBM. *Kedua*, Pemerintah bertanggung jawab penuh atas keberlangsungan budaya. *Ketiga*, pemerintah harus terus menggali budaya lokal saat ini yang mulai terkikis oleh budaya global. Misalnya, pada saat belum ada TV, masyarakat masih sangat dekat dengan budaya-budaya lokal, hanya saja setelah ada TV, masyarakat mulai beralih perhatian dan minatnya. *Keempat*, Pemerintah harus bersinergi kepada pihak-pihak yang memiliki kekuatan (power) dalam bidang pelestarian budaya, salah satunya melalui TBM.

#### **b. TBM Luru Ilmu**

Dalam penyelenggaraan, TBM Luru Ilmu juga mengalami berbagai kendala. Kendala yang dihadapi adalah, jarak rumah yang jauh dengan TBM, waktu dan kurangnya minat baca. Untuk kendala di TBM nya menurut salah seorang pengunjung, kurang tertatanya koleksi di TBM, harus memilih sendiri buku-buku di TBM yang sesuai dengan kebutuhan dengan waktu yang lama. Salah satu kendala yang dihadapi oleh TBM Luru Ilmu adalah menumbuhkan budaya baca. Disadari oleh Pak Syaiful bahwa buku merupakan jendela informasi dunia. Menumbuhkan minat baca masyarakat dekade ini tidaklah mudah, apalagi di daerah-daerah pedesaan. Pimpinan Taman Bacaan Masyarakat (TBM) Luru Ilmu, Syaiful Hadi memaparkan, taman bacaan yang dirintis sejak 2009 itu, semata-mata hanya untuk membantu masyarakat di semua kalangan supaya dapat mengakses informasi dengan mudah. Dengan bertambah informasi otomatis dapat mengubah



pola pikir masyarakat terutama di daerah pedesaan. Hal itu peneliti telusuri dari sumber jogjakartanews.com, di mana Pak Syaiful memaparkan informasi tersebut kepada wartawan pada hari Minggu, 01 Desember 2013, yaitu "Selain buku-buku dan koran, TBM juga sudah dipasang internet, semua gratis untuk masyarakat,". Melalui usahanya itu, Syaiful 3 kali mendapat penghargaan dari Menteri Pendidikan Dan Kebudayaan, Muhammad Nuh. Selain itu, dia juga dinobatkan sebagai Tokoh Penggerak Baca Nasional oleh Perpustakaan Nasional Jakarta. "Tantangan yang terpenting sekarang adalah dapat mengubah pola pikir masyarakat, lewat budaya gemar membaca di TBM Luru Ilmu, Sumbermulyo, Bantul." Akan tetapi, Syaiful menilai minat baca masyarakat dirasa masih kurang, terutama untuk kalangan dewasa dan orang tua.

Budaya baca di TBM dilakukan dengan kegiatan-kegiatan yang diadakan di TBM. Kegiatan ini dimaksudkan untuk merangsang minat baca bagi anak dan masyarakat. Kegiatan yang dilakukan ikut menyelenggarakan *world book day*. (bukti kegiatan foto di folder Budaya dan budaya baca). Untuk masyarakat di sana minat baca cukup baik, terutama untuk anak-anaknya. Di TBM Luru Ilmu juga menyediakan papan Koran dan banyak di minati oleh masyarakat sekitar.

Yang menjadi ciri khas dari TBM Luru Ilmu adalah TBM yang Mandiri, tidak bergantung pada pihak manapun, kegiatan-kegiatan yang dilakukan bermacam-macam, dan letak yang strategis karena terdapat masjid dan PAUD. Bangunan yang unik, terdapat taman bermain dan patung-patung dari ukiran batu. Ini yang membuat orang-orang penasaran, tertarik dan betah di TBM Luru Ilmu.

Untuk prestasi yang disebutkan dalam buku Jogja TBM Kreatif pada halaman 55. TBM Luru Ilmu mendapatkan 3 penghargaan sepanjang 2011. Untuk tahun 2012 hingga sekarang tidak ada prestasi ataupun penghargaan, dari hasil wawancara, Pak Saiful sebagai pengelola TBM mengemukakan bahwa TBM nya tidak akan mengikuti Perlombaan karena Beliau menginginkan kader dan memberi kesempatan TBM-TBM lain.

Pengelola TBM Luru Ilmu ini juga berharap peran Pemerintah lebih di perbaiki, karena kegiatan ataupun pelatihan bagi TBM hanya seperti itu saja, monoton dan tidak berkembang.

Bapak Saiful juga berharap untuk ada monitoring langsung saja dari pusat. Sudah sering beliau mengirim kritikan ke pemerintah daerah maupun DIY untuk masa depan TBM, namun tidak ada respon.

Adapun menyangkut peran TBM dalam melestarikan budaya lokal DIY, perannya adalah ikut menjaga dan melestarikan budaya lokal dengan cara mengadakan kegiatan-kegiatan yang berhubungan dengan budaya lokal. Juga menyediakan koleksi-koleksi dengan konten budaya lokal.

### **c. TBM Mata Aksara**

Berbeda dengan TBM Cakruk Pintar, TBM Mata Aksara mempunyai kendala tersendiri dalam pengelolaan TBM nya, baik kendala yang dihadapi oleh pemustakanya maupun kendala yang dihadapi oleh pengelolanya.

Dalam penelitian ini, dijelaskan pemustaka yang dapat ditemui untuk wawancara ada 4 orang. Yakni Ibu Dian (Ibu Rumah Tangga), Alza (Pelajar SMP), Angga (Pelajar SMP) dan Dita (SD). Berdasarkan wawancara dengan pemustaka yang mengunjungi TBM mata Aksara, didapatkan informasi yang menyebutkan bahwa yang menjadi kendala mereka untuk mengakses TBM mata Aksara adalah minimnya pengelola. Alza dan Angga adalah pelajar SMP kelas VIII. Mereka sudah menjadi pengguna aktif sejak kelas IV SD. Biasanya mereka mendapatkan informasi mengenai kegiatan TBM melalui jejaring sosial, Facebook. Mereka mengungkapkan, ketika ia sedang liburan sekolah ia sering mengunjungi TBM mata Aksara untuk meminjam buku, belajar kelompok, belajar main musik (gitar) juga terkadang sengaja mengunjungi Mata Aksara untuk mencari referensi buku yang menunjang pelajaran di sekolahnya. Menurut mereka keberadaan TBM Mata Aksara sangat bermanfaat bagi mereka. Dengan adanya TBM tersebut mereka merasa leluasa untuk mendapatkan bahan bacaan untuk menambah wawasan dan juga sebagai sumber belajar. Hal yang disayangkan oleh Angga adalah, ketika ia datang ke TBM Mata Aksara terkadang harus pulang dengan tangan hampa karena pintu terkunci saat pengelola sedang ada tugas/kegiatan di luar kota. Ibu Dian adalah ibu rumah tangga. Beliau juga seorang kader BKP di desa Tegamanding. Beliau

menjadi anggota TBM selama 2 tahun terakhir. Ibu dari dua anak ini mengungkapkan bahwa TBM mata aksara memiliki berperan penting dalam kehidupannya. Dengan adanya TBM mata aksara, ia bisa mendapatkan buku-buku untuk menunjang pendidikan anaknya. Selain itu ia juga dapat memenuhi kebutuhan informasi untuk anaknya, karena koleksi buku anak-anak yang ada di TBM mata Aksara cukup banyak. Menurut Ibu Dian kegiatan yang dilakukan di TBM mata Aksara ini juga menunjang kehidupannya dalam hal ekonomi keluarga. Di TBM Mata Aksara sering di adakan kegiatan pelatihan bagi ibu-ibu seperti membuat kue, membuat bros dari kain perca/flanel yang dapat meningkatkan taraf hidup masyarakat. Sedangkan kendala yang dihadapi pun sama yakni minimnya pengelola TBM Mata Aksara untuk memberikan pelayanan. Dita adalah pelajar SD berusia 10 tahun. Dita mengungkapkan bahwa ia sangat senang ketika mengunjungi TBM Mata Aksara karena ia dapat meminjam buku anak-anak yang tidak bisa diduplikatnya di sekolah. Biasanya ia mengunjungi TBM Mata Aksara dengan diantarkan oleh ibunya. Terkadang ibunya juga mengikuti kegiatan di TBM Mata Aksara. Sedangkan kendala yang dihadapi adalah terkadang ia sulit untuk mendapatkan informasi tentang jam pelayanan di TBM, karena rumahnya juga cukup jauh. Terkadang ia sudah datang ke TBM, tapi ternyata sedang tutup.

Dari perspektif pengelola, dapat dijelaskan bahwa berdasarkan hasil wawancara yang dilakukan pada Sabtu, 15 November 2014 kepada pihak pengelola TBM Mata Aksara yakni Ibu Heni dan Bapak Nuradi, kendala yang dihadapi adalah minimnya SDM untuk mengelola. Minimnya pengelola tersebut berdampak pada pelayanan, yang mana ketika pihak pengelola sedang tidak ada di rumah atau sedang ada tugas keluar kota, kondisi taman bacaan kosong sehingga terkadang pelayanannya menjadi terhambat. Selain itu, Nuradi juga mengungkapkan bahwa yang disayangkan adalah, ketika ada mahasiswa sedang meneliti di TBM tersebut, diharapkan terus ikut berpartisipasi untuk ikut mengelola TBM, tidak hanya datang kemudian penelitian, ambil data dan ketika penelitian sudah selesai tidak ada ketertarikan untuk menjadi volunteer atau turut serta membantu pengelolaan TBM Mata Aksara.

## **B. Diskusi dan Rekomendasi**

Dari hasil olah data dan pembahasan peran TBM dalam menerapkan rekayasa budaya untuk melestarikan nilai-nilai budaya lokal masyarakat muslim di Yogyakarta sebagai sebuah keistimewaan Yogyakarta, dapat dilihat bahwa ketiga TBM, baik TBM Luru Ilmu, TBM Cakruk Pintar dan TBM Mata Aksara mempunyai peran yang sangat signifikan di dalam memberikan kontribusinya dalam penerapan rekayasa budaya untuk melestarikan nilai-nilai budaya lokal, terutama pada masyarakat sekitar TBM tersebut yang menjadi pemustaka aktif di TBM-TBM yang ada. Di TBM Mata Aksara misalnya, Taman Bacaan Masyarakat Tegal manding Yogyakarta, yang lekat dikenal dengan rumah pohon mata aksara, disamping menjadi pusat pinjam meminjam koleksi, maka berperan juga sebagai tempat pengembangan minat baca dengan program-program yang dimiliki oleh Mata Aksara di antaranya yaitu praktek buku menjadi karya, batik bareng, Sekolah Menulis Mata Aksara, Sekolah Mitra Mata Aksara dan motor keliling. Selain itu, juga sebagai tempat pengenalan dan pelestarian budaya dengan program membatik, tembang dolanan, dan melestarikan permainan tradisional, yang sangat kental dengan prinsip keistimewaan Yogyakarta, dan berperan sebagai tempat magang dan KKN bagi para pemuda maupun mahasiswa yang ingin mengembangkan kemampuannya khususnya di bidang perpustakaan dan masyarakat. Intinya, TBM Mata Aksara mampu menjadi tempat sumber informasi masyarakat yang menyediakan kebutuhan informasi masyarakat di sekitarnya.

Tidak kalah di TBM Cakruk Pintar, dengan moto “datang menyenangkan, pergi dirindukan”, maka TBM Cakruk Pintar yang khas dengan cakruk, hansip, kenthongan dan jimpitan ini memegang peranan penting di masyarakat. TBM Cakruk Pintar mengembangkan budaya baca dan budaya tulis bagi para pemustakanya. Kegiatan-kegiatan kreatif yang dilakukan TBM Cakruk Pintar yang mendapatkan apresiasi dari masyarakat adalah membaca dan jalan sehat, lomba menangkap lele, nonton bareng, mendongeng, menulis mimpi, bengkel menulis, *training life skills*, pentas seni, dzikir entrepreneur. Dengan mengungkap dan mengeksplorasi budaya-budaya lokal yang

ada, ketiga TBM ini mampu membuat masyarakat sekitar menjadi lebih berdaya guna.

#### **D. PENUTUP**

##### **1. Simpulan**

Dari hasil survei lapangan, pengolahan data didasarkan ada sumber dan dokumentasi serta hasil observasi, maka dapat disimpulkan bahwa:

- a. TBM Luru Ilmu, TBM Cakruk Pintar dan TBM Mata Aksara memegang peran kunci dalam menerapkan rekayasa budaya untuk melestarikan nilai-nilai budaya lokal masyarakat muslim di Yogyakarta sebagai sebuah keistimewaan Yogyakarta. Hal itu terlihat dalam kegiatan dan program kerja yang dilaksanakan di TBM-BM tersebut, mengandung unsur kearifan lokal yang terkandung dalam masyarakat muslim di Yogyakarta. Contoh yang diimplementasikan adalah pelestarian dolanan tradisional, pembuatan kue yang didasarkan pada panduan dalam buku, tersedianya koleksi *local conten*.
- b. Kendala-kendala yang muncul yang dihadapi TBM dalam perannya melestarikan nilai-nilai budaya lokal masyarakat muslim di Yogyakarta adalah pengelolaan TBM, peningkatan budaya baca, minimnya sumber daya masyarakat, dan system layanan yang diberlakukan di TBM.
- c. Rekomendasi yang dihasilkan dari penelitian yang di lakukan di TBM Luru Ilmu, TBM Cakruk Pintar dan TBM Mata Aksara adalah adanya peran pemerintah yang lebih aktif lagi dalam pembinaan penyelenggaraan TBM, terkait dengan sumber daya manusia yang bisa mengelola TBM. Adanya juga sosialisasi yang intens mengenai konsep keistimewaan Yogyakarta sehingga TBM bisa menyesuaikan lagi dalam mengimplementasikan program-program kegiatannya.

## 2. Kontribusi

Hasil penelitian ini memberikan kontribusi terhadap peran Taman Bacaan masyarakat di Daerah Istimewa Yogyakarta bahwa betapa TBM-TBM yang ada memberikan peran penting dan memberikan warna bagi keistimewaan yang selama ini diusung Yogyakarta. Di samping itu, penelitian ini memberi kontribusi terhadap kepekaan pemerintah dan instansi perpustakaan terkait untuk lebih bisa menyediakan anggaran untuk penyelenggaraan TBM yang ada di DIY dan memberikan pendampingan-pendampingan dalam pengelolaan Taman bacaan Masyarakat.

## DAFTAR PUSTAKA

- Ajip Rosidi. 1983. *Pembina Minat Baca*. Surabaya : TP Bina Ilmu.
- Amrin. 2011. *Acuan Pengelolaan Taman Bacaan Masyarakat*. Medan : Pustaka.
- Amrin. 2011. *Cara Praktis Merintis dan Mendirikan Taman Bacaan Masyarakat*. Bandung : Ikatan Pustakawan Indonesia (IPI) Daerah.
- Bhea. 2004. *Buku Perpustakaan perguruan Tinggi*. Yogyakarta: Kanisius.
- Busha, Charles H dan Stephen P. Harter. 1980. *Research Methods in Librarianship: Techniques and Interpretation*. New York: Academi Press.
- Delly, Dadang. 2005. *Strategi Dinas Pendidikan, dalam Meningkatkan Budaya Baca*. Jakarta: S.A.
- Direktorat Pendidikan Masyarakat. 2009. *Taman Bacaan Masyarakat: Pedoman Penyelenggaraan*. Direktorat Jenderal Pendidikan Nonformal dan Informal: Departemen Pendidikan Nasional. Edisi ketiga, New York: The MacMillan Company.
- Direktorat Pembinaan Pendidikan Masyarakat. 2012. *Petunjuk Teknis Pengajaran dan Pengelolaan Penyelenggaraan Keaksaraan Dasar, Keaksaraan Usaha Mandiri, dan Taman*

- Bacaan Masyarakat (TBM) Rintisan (Dekosentrasi)*. Jakarta: Direktorat Pembinaan Pendidikan Masyarakat.
- Hamid, Muhammad 2010. *Taman Bacaan Masyarakat Kreatif*. Jakarta: Direktorat Pendidikan Masyarakat.
- Hananta, Basri. 2013. *Buku Panduan Pengelolaan Taman Bacaan Masyarakat (TBM) Istimewa*. Yogyakarta: Balai Pengembangan Kegiatan Belajar Yogyakarta
- Haris, Chesyer W, dan Marie L. Liba. 1960. *Encyclopedia of Educational*. Jakarta: Gramedi Pustaka Utama. Jawa Barat.
- Indonesia. *Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 20 Tahun 2003 Tentang Sistem Pendidikan Nasional*
- Indonesia. *Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 43 Tahun 2007 Tentang Perpustakaan*
- Jeannette Vos. 2003. *Revolusi Cara Belajar*, Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama.
- Johnson, David. W. 1991. *Learning Together and Alone*. Boston: University of Minnesota.
- Kalida, Muhsin. 2012. *Jogja TBM Kreatif: dilengkapi panduan pengelolaan TBM dan 6 profil TBM Kreatif di Yogyakarta*. Yogyakarta: Forum TBM di Yogyakarta
- Kalida, Muhsin dan Moh. Mursyid. 2014. *Gerakan Literasi: Mencerdaskan Bangsa*. Yogyakarta: Aswaja Pressindo.
- Kompas, 2 Maret 2003. *Kualitas Pendidikan Sangat Menentukan Masa Depan Bangsa*. Jakarta.
- Mulyasa. 2005. *Kurikulum Berbasis Kompetensi*. Bandung: PT. Remaja Rosdakarya.
- Perpustakaan Pola 3 Dimensi. Medan : Pustaka TBM MRD Pustaka. Medan : TBM MRD.
- Rahmawati, Ratih dan Blasius Sudarsono. 2012. *Perpustakaan untuk Rakyat*. Jakarta: Sagung Seto.
- Rohani, Ahmad. 1997. *Fungsi Sumber Belajar: Media Intruksional*. Jakarta: Rineka Cipta.

Sri Rohyanti Zulaikha

Sugiyono. 2010. *Metode Penelitian Kualitatif dan Kuantitatif*.  
Bandung: Alfabeta.



**PERPUSTAKAAN SEBAGAI PRODUK BUDAYA DINAMIS**  
**Kajian Kritis terhadap Fenomena Konstruktivisme**  
**Kepustakawanan dalam Upaya Reinkarnasi Kapital**

**Dr. Nurdin Laugu, M.A.**

**Fakultas Adab dan Ilmu Budaya UIN Sunan Kalijaga**  
**Jl. Marsda Adisutjipto Yogyakarta 55281**

**A. Pendahuluan**

Perpustakaan merupakan terminologi yang terbuka ditafsirkan oleh setiap orang yang hasilnya bisa berbeda, baik secara akademik maupun sosial. Secara akademik, misalnya, perpustakaan dapat ditempatkan pada tataran teknis dan manajerial belaka sebagai persoalan alami dan statis sehingga paradigma kajiannya pun bersifat teknis dan positivistik sebagaimana telah berlangsung lama dan hingga saat ini dominan dilakukan. Sementara, pandangan yang didasarkan pada perspektif konstruktivisme untuk membaca perpustakaan sebagai fenomena *constructed* dan dinamis terabaikan sepanjang masa. Akibatnya, wacana perpustakaan mengalami proses teknisisasi yang berdampak pada marginalisasi keilmuannya, secara khusus, yang kemudian membangun persepsi publik terhadap realitas kepustakawanan tersebut sebagai praktik tindakan yang kehilangan wacana sosialnya.

Sebagai kapital, perpustakaan akan dihadapkan pada kenyataan pahit bilamana wacana sosialnya tidak ditemukan. Penempatan wacana perpustakaan pada tataran teknis yang bersifat statis merupakan salah satu di antara alasan dasar yang menghilangkan bentuk-bentuk dinamis dari praktik diskursif perpustakaan. Pada situasi semacam ini, wacana perpustakaan menjadi ranah yang hanya layak diamati melalui paradigma positivistik karena mewujud dalam realitas statis sebagai objek yang membutuhkan hukum generalisasi untuk menemukan persoalan dalam bidang tersebut. Dampaknya, wacana perpustakaan dan kepustakawanan menjadi persoalan yang terbatas pada praktik yang dianggap terbentuk atau tercipta dari

dorongan alam yang dialaminya. Sebagai konsekuensinya, perpustakaan identik dengan ilmu alam yang semakin memperkokoh posisi paradigma interpretasinya melalui kajian-kajian yang bersifat kuantitatif murni dalam membaca fenomena praktik perpustakaan.

Eksistensi perpustakaan pada kondisi semacam ini menyiratkan hilangnya titik pandang terhadap persoalan kepentingan yang sesungguhnya terjelma di balik setiap peristiwa teknis yang merupakan karakteristik utama kegiatan perpustakaan. Upaya akademis yang sistemik terhadap penyembunyian berbagai kepentingan, baik ideologis maupun primordialis lainnya dalam setiap wacana perpustakaan dan kepastakawanan menjadi tantangan bagi dinamisasi bidang perpustakaan dan bahkan bisa jadi menciptakan persoalan akut dalam membangun perpustakaan yang baik. Persoalan ini, jika benar adanya, akan mempersulit tercapainya reinkarnasi kapital yang diharapkan dapat memberikan kontribusi maksimal terhadap pembangunan bangsa. Tentu, tantangan dimaksud penting dihadapi melalui pendekatan tanding yaitu paradigma dinamis yang bersifat konstruktivis dan kritis untuk membaca wacana perpustakaan dan kepastakawanan sebagai upaya sistemik untuk mencapai reinkarnasi kapital bagi suatu bangsa.

Berdasar pada fenomena di atas, terdapat paling tidak tiga persoalan kunci yang perlu dibahas. Pertama, fenomena paradigmatis bidang perpustakaan yang menjadi landasan dominan dalam membangun wacana dan penelitian perpustakaan yang hingga saat ini bersifat statis. Dominasi paradigma positivistik yang berlangsung lama dalam pengembangan bidang perpustakaan terasa kuat hingga penelitian-penelitian yang kualitatif pun masih terasa unsur positivistiknya. Oleh karena itu, paradigma tanding harus dimunculkan dan dilakukan secara sistemik bila diinginkan tercipta sebuah era baru bagi reinkarnasi kapital perpustakaan. Reinkarnasi kapital merupakan titik landasan bagi persoalan kedua yang menarik untuk dikaji secara mendalam karena perpustakaan sebagai produk budaya dinamis tercipta dan menciptakan ruang kontestasi untuk melahirkan berbagai kapital yang penting bagi kemajuan bangsa. Ragam kapital ini akan menjadi isu terakhir dari ketiga persoalan kunci yang akan

dijelajahi dalam membaca perpustakaan sebagai produk budaya dinamis.

## B. Kerangka Konseptual

Reinkarnasi kapital merupakan terminologi penting untuk membaca perpustakaan sebagai lembaga yang dapat memberikan kontribusi signifikan pada suatu bangsa. Reinkarnasi kapital dalam konteks ini dipahami sebagai suatu proses dan upaya membuka peluang lahirnya berbagai keunggulan yang menjadi modal bermanfaat bagi individu maupun masyarakat (lihat KBBI). Oleh karena itu, eksistensi perpustakaan sebagai produk budaya dinamis menjadi penting dalam upaya menemukan potensi kekuatan sosial perpustakaan. Perkembangan dan kemajuan potensi tersebut tergantung pada dinamika aktor yang meliputi pustakawan, pemustaka, dan pihak lain atau masyarakat pemerhati. Dinamika dan dinamisasi aktor tersebut merupakan salah satu isu signifikan dalam perjalanan perpustakaan. Oleh karena itu, wacana perpustakaan menjadi mustahil dilepaskan dari perbincangan tentang masyarakat, baik sebagai individu maupun kolektivitas. Pada titik inilah perjalanan perpustakaan tersebut menjadi keniscayaan untuk dibaca melalui pendekatan konstruktivis secara kritis seperti penggunaan teori-teori perubahan sosial sebagai upaya mencapai reinkarnasi kapital yang dapat menjadi kekuatan aset bagi masyarakat dan bangsa.

Terkait dengan kapital tersebut, Lefebvre<sup>1</sup> menjelaskan bahwa secara umum orang meyakini kapital telah memberikan efek kuat terhadap ruang (*space*) melalui hadirnya gedung-gedung dan infrastruktur lainnya namun melupakan kalau situasi seperti itu diikat oleh sebuah kondisi hegemonik<sup>2</sup> yang dimanfaatkan oleh kelas penguasa dalam menerapkan kekuasaan

---

<sup>1</sup> Henri Lefebvre, *The Production of Space*. Trans. Donald Nicholson-Smith, (Oxford: Blackwell, 1991), hlm. 9-11.

<sup>2</sup> Terminologi hegemoni ini digunakan Gramsci untuk menjelaskan sebuah situasi ketika blok historis kelompok kelas penguasa menggunakan otoritas dan kepemimpinan sosial terhadap kelas subordinat melalui sebuah kombinasi kekuatan (*force*) dan persetujuan (*consent*) sehingga dominasi kelompok dominan tidak disadari oleh kelompok subordinat. Hasilnya, kekuasaan kelompok dominan dapat senambung tanpa mengalami krisis dan/atau perlawanan dari kelompok subordinat.

dan mengontrol seluruh aspek kehidupan masyarakat, termasuk lembaga dan gagasannya, yang semua itu tidak terasa. Menurutnya, efek hegemonik itu paling tidak mewujud dalam tiga aspek. Pertama, pemanfaatan politik pengetahuan yang representatif dalam merumuskan cara-cara produksi dan relasi sosial produksi menghilangkan kecurigaan adanya unsur kekuasaan yang bermain di dalamnya. Kedua, implikasi ideologis dirancang untuk menyembunyikan pemanfaatan tersebut sehingga tidak dapat dibedakan dengan pengetahuan. Ketiga, perwujudan utopia teknologi yang merupakan ciri dari cara produksi sekaligus menyentuh banyak ruang kehidupan seperti perencanaan literasi, arsitektur, perkotaan, dan sosial.

Oleh karena itu, unsur hegemoni yang secara halus dimainkan dalam dunia perpustakaan perlu mendapatkan porsi analitis untuk membongkar penghalang menuju titik reinkarnasi kapital perpustakaan. Untuk melakukan hal itu, konstelasi teoretik dibangun berawal dari konsepsi Karl Marx dalam Alex Callicinos<sup>3</sup> untuk membaca praktik-praktik perpustakaan secara kritis dengan menelisik titik perubahan sosial yang dianggap relevan dengan konteks pergerakan dan kemajuan perpustakaan pada aspek reinkarnasi kapital dimaksud. Penggunaan konsepsi tersebut diharapkan dapat menjadi pijakan gagasan perubahan dalam melihat perpustakaan yang selama ini mengalami stagnasi dan, bahkan, termarginalisasi. Diyakini bahwa pembacaan wacana perpustakaan seperti itu sejalan dengan proses sejarah dalam konsepsi Marx. Manusia, menurutnya, melahirkan sejarah meskipun pada tataran kejadiannya tidak seperti yang mereka inginkan atau sesuai dengan situasi yang dipilihnya, tetapi mereka membuatnya di bawah situasi atau lingkungan yang secara langsung dialaminya, terberi dan terbawa dari tindakan masa lalu. Pandangan ini seakan-akan, bahkan tidak memperlihatkan peran individual aktor karena perubahan atau sejarah terjadi begitu saja yang seolah-olah tidak berhubungan langsung dengan keinginan para aktor.<sup>4</sup>

---

<sup>3</sup> Alex Callicinos, *Making History: Agency, Structure, and Change in Social Theory*, (Leiden: Brill, 2004), hlm. 1-5.

<sup>4</sup> Perry Anderson (1980:19-20): manusia dalam membuat sejarah dapat dilihat pada tiga cara. Pertama melalui pencarian tujuan yang bersifat pribadi seperti melalui perkawinan, pemeliharaan rumah, dan sebagainya. Kedua melalui relasi sosial yang sudah ada dan biasanya berkenaan dengan situasi yang agak berbahaya yang meliputi tujuan

Sejalan dengan itu, Althusser<sup>5</sup> berpendapat bahwa sejarah merupakan suatu proses tanpa subjek atau tujuan. Perubahan dan/atau sejarah terjadi sebagai hasil dari akumulasi kontradiksi struktur.<sup>6</sup> Peran manusia dalam proses ini hanyalah sebagai pembawa struktur yang berkonflik meskipun konsepsi masyarakat tentang dirinya sebagai agen yang berpartisipasi dalam perjuangan historis berkaitan dengan realitas. Demikian juga timbul dari formasi mereka dalam ideologi sebagai subjek, yang dibentuk oleh ilusi tentang hubungan dan otonomi mereka.<sup>7</sup> Sebaliknya, respons Thompson terhadap konsepsi teoretis ini secara esensial menjadi tandingan. Sejarah, menurutnya, merupakan suatu proses di mana manusia secara terus menerus membuat (*make*) dan membuat-ulang (*remake*) kehidupannya. Struktur mode produksi merepresentasikan batas-batas pada praktik manusia dan rintangan yang akan diatasi oleh laki-laki maupun perempuan dalam perjuangan mereka untuk memiliki kontrol sadar terhadap dunia sosial. Tugas sejarawan, karenanya menurut Thompson, adalah mengungkapkan konflik yang terus menerus antara agen manusia dan kondisi-kondisi objektif tindakan mereka.

Berpijak pada pertentangan konseptual antara struktur dan agensi di atas dalam memaknai perubahan sosial dan/atau penciptaan sejarah, lahirnya dua poros tengah yang sama-sama mencoba menjembatani dan menemukan titik temu antara struktur dan agensi merupakan upaya mengakhiri masing-masing imperialisme teoretik yang ada. Kedua poros ini adalah Giddens dengan teori strukturasinya dan Bourdieu dengan teori

---

publik, seperti perjuangan politik, konflik militer, dan sebagainya. Ketiga, melalui bentuk agensi yang tidak pernah terjadi sebelumnya yang terlibat dalam perjuangan transformasi sosial global yang bersifat kolektif, seperti lahirnya marsisme revolusioner dan gerakan buruh internasional.

<sup>5</sup> Alex, *Making History...*, hlm. 2.

<sup>6</sup> Struktur menurut Giddens (1984:25) adalah aturan dan sumber daya, atau seperangkat relasi transformasi, yang terorganisasi sebagai kelengkapan (*properties*) dari sistem sosial - demikian halnya dengan Barker (2004:191-2) yang melihatnya sebagai regularitas atau pola stabil yang membatasi dan menentukan tindakan aktor - sementara sistem adalah relasi yang direproduksi antaraktor atau kolektifitas yang terorganisasi sebagai praktik sosial reguler.

<sup>7</sup> Demikian juga Althusser berpandangan bahwa formasi sosial, ataupun penciptaan sejarah dalam terminologi Marx, terjadi melalui struktur praktik yang kompleks dari tiga hal, yaitu: politik, ekonomi, dan ideologi (Barker, 2000:52).

habitus, modal, dan arenanya. Yang pertama, Giddens<sup>8</sup> berangkat dari proposisi bahwa domain dasar kajian ilmu sosial bukanlah pengalaman masing-masing aktor ataupun keberadaan setiap bentuk totalitas kemasyarakatan, melainkan praktik-praktik sosial yang terjadi di sepanjang ruang dan waktu. Aktivitas sosial manusia saling terkait satu sama lainnya. Maksudnya, aktivitas sosial itu tidak dihadirkan oleh para aktor sosial, tetapi terus menerus diciptakan oleh mereka melalui sarana pengungkapan diri mereka sebagai aktor. Melalui aktivitas mereka, para aktor mereproduksi kondisi-kondisi yang memungkinkan keberadaan aktivitas tersebut. Hal ini menunjukkan bahwa perubahan sosial bergantung pada perpaduan kondisi/lingkungan dan peristiwa yang mungkin saja berbeda wataknya berdasarkan variasi konteks, yang konteksnya itu sendiri mencakup pengawasan refleksif oleh para aktor yang terlibat dalam kondisi tempat mereka menciptakan sejarah.

Sementara itu, Bourdieu<sup>9</sup> melihat perubahan sosial tersebut melalui jaringan dialektis yang terjadi antara agen dan struktur, antara agen dan agen, dan antara struktur dan struktur. Proses dialektika ini didasarkan pada metodologi yang mewujud dalam trio-konsep, habitus, modal (*capitals*), dan ranah (*fields*) yang saling tergantung dan terkonstruksi tanpa ada yang utama, dominan atau kebetulan. Masing-masing bersifat integral untuk memahami dunia sosial. Habitus merupakan struktur objektif yang terbentuk dari pengalaman individu ketika berhubungan dengan individu lain dalam jaringan struktur objektif yang ada dalam ruang sosial. Habitus merupakan hasil pembelajaran lewat pengasuhan, aktivitas bermain, dan pendidikan masyarakat dalam arti luas. Sementara, modal yang nantinya dibawa oleh aktor masuk dalam ranah (dunia perpustakaan) dikelompokkan Bourdieu ke dalam empat jenis, yaitu, ekonomi, budaya, sosial, dan simbolik.<sup>10</sup> Dalam kaitan itu, ranah sebagai bagian dari ruang

---

<sup>8</sup> Anthony Giddens, *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*, (Cambridge: Polity Press, 1984), hlm. 19-25.

<sup>9</sup> Pierre Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*, (New York: Routledge, 2006), hlm. 114-5; *Language and Symbolic Power*, (Cambridge: Harvard University Press, 1991), hlm. 14-5; *Homo Academicus*, (California: Stanford University Press, 1988), hlm. 77-9.

<sup>10</sup> Secara rinci, jenis modal tersebut dapat dilihat sebagai berikut. Pertama, modal ekonomi yang berupa sarana produksi, keuangan, properti, dan sebagainya. Kedua,

sosial yang kompetitif dan medan perjuangan membentuk jaringan relasi antarposisi objektif dalam suatu tatanan sosial yang hadir secara terpisah dari kesadaran individu. Kompetisi atau kontestasi yang terjadi dalam ranah tersebut sangat ditentukan oleh ketersediaan kepemilikan modal para aktor. Proses kontestasi, baik melalui perangkat konseptual Bourdieu maupun Giddens di atas, terjadi dalam setiap praktik perpustakaan sebagai fenomena *constructed* sehingga kedua poros teoretik tersebut secara esensial digunakan sebagai spirit landasan konseptual dalam membaca fenomena yang dikaji.

### C. Metodologi

Kajian ini merupakan upaya kritis dari perpaduan tiga realitas, yaitu paradigma konseptual, studi historis, dan kajian lapangan untuk mengungkapkan reinkarnasi kapital yang terabaikan. Oleh karena itu, kesadaran kritis penting dibangun untuk membaca perubahan yang tercipta dari interaksi sosial antaraktor yang memiliki keunikan pada setiap wujud dan gerakannya secara ilmiah. Upaya pembacaan semacam ini membutuhkan pendekatan spesifik yang dapat menyingkap keunikan terselubung. Untuk itu, pendekatan yang menggunakan hukum umum (*general laws*) yang terletak di luar objek kajian sebagaimana yang terjadi pada kajian ilmu pasti/alam menjadi dilematik karena keunikan fenomena yang lahir dari proses relasi konstelasi antarmanusia merupakan fenomena khas kemanusiaan yang dinamis dan selalu berubah. Pendekatan yang menyandarkan kekuatan analisisnya pada hukum umum tersebut dinamakan kajian positivistik yang selama ini menguasai bidang perpustakaan dan kepustakawanan. Akibatnya, hasil kajian yang

---

modal budaya meliputi ijazah, pengetahuan, kode budaya, cara berbicara, dan sebagainya yang biasanya oleh Bourdieu dibagi menjadi tiga bentuk, yaitu yang terintegrasi ke dalam diri seperti pengetahuan yang diperoleh selama studi, yang bersifat objektif meliputi seluruh kekayaan budaya seperti buku dan karya seni, dan yang terinstitusionalisasi seperti gelar pendidikan yang disahkan oleh institusi, ilmuwan prestisius, dan sebagainya. Ketiga, modal sosial meliputi jaringan hubungan yang bekerja sebagai sumber daya untuk penentuan kedudukan sosial, akumulasi modal atau efektivitas tindakan, dan kemampuan kerjasama yang memungkinkan untuk melahirkan kepercayaan. Keempat, modal simbolik meliputi jabatan, mobil mewah, kantor prestise, gelar status tinggi, dan nama besar keluarga (Bourdieu, 1991; Haryatmoko, 2010).

diperoleh lebih banyak bersifat teknis dan mekanis yang melupakan dimensi kesadaran (superstruktur) aktor sebagai persoalan krusial dalam membaca perpustakaan sebagai ruang kontestasi kapital.

Berangkat dari situasi tersebut, paradigma kajian perpustakaan dan kepustakawanan yang bersifat positivistik perlu diimbangi dengan pendekatan konstruktivis atau interpretif dan bahkan kritis<sup>11</sup> untuk menemukan persoalan inti ketidakmampuan membaca perpustakaan. Salah satu upaya dari keinginan tersebut adalah bahwa tulisan ini mencoba berpijak pada paradigma kritis untuk memahami persoalan yang dialami dunia perpustakaan. Untuk itu, penulis memanfaatkan perspektif teori sosial kritis yang berkaitan dengan perubahan sosial, penciptaan sejarah baru, seperti gagasan Karl Marx, Anthony Giddens, dan Pierre Bourdieu. Gagasan utama tentang pola, rumusan, dan perubahan dari ketiga teoretisi tersebut menjadi kacamata penulis dalam menganalisis dan menyingkap episentrum kesadaran perubahan dalam menemukan reinkarnasi kapital perpustakaan.

Konsekuensi dari berpikir paradigmatis semacam itu adalah penulis dalam mengkaji paradigma konseptual dan studi historis berfokus pada pendalaman bacaan dan seleksi argumen yang menjadi pegangan utama dalam membuat kesimpulan

---

<sup>11</sup> Oleh Agger (2013) dikemukakan sejumlah perbedaan antara teori kritis dan positivistik, yaitu, pendekatan kritis menyatakan bahwa pengetahuan bukan semata-mata refleksi atas dunia statis di luar objek, melainkan sebuah konstruksi aktif dan teori yang membuat asumsi tertentu tentang dunia yang dipelajari sehingga tidak sepenuhnya bebas nilai, sementara positivistik berpendapat sebaliknya dan menyatakan bahwa sains harus menjelaskan hukum alam masyarakat padahal teori kritis percaya bahwa masyarakat ditandai dengan historisitas. Demikian juga, teori kritis beranggapan bahwa masa lalu dan masa kini ditandai oleh dominasi, eksploitasi, dan penindasan yang harus diubah untuk mendapatkan masa depan yang lebih baik, sehingga teori ini bersifat partisipatif dan politis. Oleh karena itu, ia meyakini bahwa masyarakat masa depan dapat diciptakan dengan aksi sosial dan politis untuk mendorong perubahan sosial. Teori ini juga berpendapat bahwa dominasi bersifat struktural, yakni kehidupan masyarakat sehari-hari dipengaruhi oleh institusi sosial yang lebih besar, seperti politik, ekonomi, budaya, wacana gender, dan ras. Teori ini meyakini bahwa struktur dominasi direproduksi melalui kesadaran palsu manusia, dilanggengkan oleh ideologi (Marx), reifikasi (Georg Lukacs), hegemoni (Anthony Gramsci), pemikiran satu dimensi (Marcuse), dan metafisika keberadaan (Derrida). Teori positivistik memelihara kesadaran palsu ini melalui penggambaran masyarakat sebagai entitas yang dikendalikan oleh hukum kaku. Teori kritis mematahkan kesadaran palsu ini dengan meyakini adanya kuasa manusia, baik secara pribadi maupun kolektif untuk mengubah masyarakat (lihat juga Grehan, 2002)



kritis. Sementara itu, pada kajian lapangan diandalkan teknik pengumpulan data dari hasil wawancara mendalam yang disertai dengan pengamatan (observasi) langsung di tiga kasus yang diteliti. Wawancara dititikberatkan bukan saja pada pembuat dan penyambung kebijakan (*leading actors*), melainkan juga pada pelaksana dan, bahkan, pada aktor yang paling bawah. Hal ini dilakukan dengan upaya menemukan titik temu kesadaran terhadap perubahan yang terjadi di kalangan aktor perpustakaan. Sementara, observasi lapangan dilakukan guna mendapatkan keseimbangan data sebagai upaya strategis untuk menggali titik temu gagasan informan sebagai aktor perpustakaan. Data-data yang terkumpul dianalisis berdasarkan formulasi Miles dan Huberman yang meliputi tiga tahap, yaitu reduksi data, penyajian data, dan verifikasi yang digunakan untuk melakukan interpretasi dan konstruksi makna terhadap data sebagai upaya menarik kesimpulan.<sup>12</sup>

#### D. Pembahasan

Perpustakaan secara umum merupakan sebuah lembaga yang hadir dengan upaya menjembatani antara informasi maupun ilmu pengetahuan dan pengguna perpustakaan yang disebut sebagai pemustaka. Kehadiran lembaga maupun kelembagaan tersebut merupakan “sesuatu” yang dikonstruksi dan diciptakan oleh baik individu maupun kelompok dengan suatu tujuan tertentu. Tujuan tertentu ini juga lagi-lagi menjadi “sesuatu” yang dikonstruksi dan diciptakan oleh baik individu maupun kolektivitas yang pada titik ini memiliki tingkat krusialitasnya, di kalangan aktor perpustakaan, yang lebih tinggi dibandingkan dengan yang pertama. Kenapa? Karena ketinggian krusialitas itu, hemat penulis, ditentukan oleh ruang dan waktu hadirnya suatu tindakan. Semakin sempit ruang dan pendek waktu tindakan, semakin tinggi tingkat krusialitas relasi yang terjadi antaraktor dalam suatu kelompok sosial, khususnya kelompok sosial perpustakaan dan kepustakawanan.

---

<sup>12</sup> Lihat Norman K. Denzin and Yvonna S. Lincoln (editor), *Handbook of Qualitative Research* (London: Sage Publications, 1994), hlm. 428-9 dan Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif dan R & D*, (Bandung: Alfabeta, 2006), hlm. 154-163.

Tampaknya, krusialitas tersebut, mau tidak mau, mengantarkan penulis memasuki isu tentang kahadiran perpustakaan sebagai produk budaya dinamis. Dinamisasinya dengan meminjam konsepsi Althusser<sup>13</sup> perpustakaan menjadi situs ideologi yang pada akhirnya menampilkan perpustakaan sebagai arena kontestasi antaraktor. Sebagai arena kontestasi, perpustakaan tidak lagi cukup dilihat sebagai sesuatu yang bersifat teknis dan mekanis karena teknisisasi dan mekanisasinya ketika dibaca pada konteks penelitian dan pengembangan berarti sama dengan menggiringnya pada dunia keterasingan.<sup>14</sup> Inilah yang terjadi selama ini, yang efeknya perpustakaan hampir dimana-mana mengalami marginalisasi.<sup>15</sup> Marginalisasi yang terjadi tidak dapat dilihat secara sederhana, misalnya karena perpustakaan tidak mampu memberikan atau memenuhi kebutuhan masyarakat, atau karena perpustakaan tidak dapat mengikuti perkembangan teknologi informasi, atau contoh yang lebih teknis lainnya, seperti perpustakaan tidak memiliki koleksi tersier - katalog, *pathfinder*, SDI (*Selective Dissemination of Information*) atau CAS (*Current Awareness Service*), dan sebagainya - yang lengkap yang bisa memandu pemustaka untuk menemukan kebutuhan mereka secara cepat dan tepat.

Kembali kepada pencapaian tujuan dalam konteks posisi perpustakaan sebagai arena kontestasi kapital antaraktor di atas, perpustakaan diperlengkapi dengan berbagai kerangka etika dan aturan organisasi sebagai mekanisme instruktif untuk mengarahkan dan membantu tercapainya tujuan dimaksud. Etika dan aturan organisasi tersebut tidak lain adalah sebuah produk dari kekuasaan dominan dan/atau hegemonik, apakah itu

---

<sup>13</sup> Chris Barker, *Cultural Studies: Theory and Practice*, (London: Sage Publications, 2000), hlm. 56-7.

<sup>14</sup> Penelitian-penelitian perpustakaan yang bersifat positivistiklah sebenarnya yang harus bertanggung jawab atas keadaan keterasingan tersebut karena menempatkan dunia perpustakaan sebagai objek alami, "benda mati" atas proposisinya mengikuti ilmu pasti/alam, yang menelurkan hukum-hukum yang berlaku umum yang berada di luar objek sehingga kekhasan ketidakpastian yang kadang tidak bisa disamakan antara satu tindakan dengan tindakan lainnya yang terjadi antaraktor menjadi terabaikan.

<sup>15</sup> Perpustakaan-perpustakaan yang ada di Indonesia hampir semuanya dikuasai dan dipimpin oleh orang-orang yang tidak mengerti dan memahami dunia perpustakaan dan kepustakawanan, lihat misalnya, perpustakaan umum apakah kepala perpustakaan dipegang oleh pustakawan, perpustakaan sekolah dikuasai oleh para guru, perpustakaan perguruan tinggi dikuasai oleh para dosen. Situasi ini menunjukkan salah satu indikator dari marginalisasi dimaksud.

bersifat individual ataupun kolektif. Oleh karena itu, *output* dari semua interaksi antaraktor dalam dunia perpustakaan, baik bersifat teknis-mekanis maupun ideologis-konseptual, tidak terlepas dari pertarungan antaraktor untuk mencapai dominasi dan kepentingan mereka. Hal ini sejalan dengan konsepsi Karl Marx tentang upaya umat manusia menciptakan sejarahnya, meskipun hasilnya terkadang tidak persis seperti yang mereka bayangkan. Namun demikian, yang terlahir adalah tidak lain dari sesuatu yang berkaitan langsung dengan apa yang dilakukannya di masa lalu. Dalam upaya merubah sejarah atau menjadi agen perubahan sosial, khususnya mengubah dunia perpustakaan menjadi lebih baik dalam pengertian sebagai lembaga yang memberikan kontribusi signifikan terhadap kehidupan suatu bangsa, konsepsi Marx tersebut menjadi penting disadari oleh setiap aktor perpustakaan bahwa ketercapaian perubahan tersebut membutuhkan keseriusan dan kesabaran. Sebuah perubahan, produk sejarah, tidak bisa dilakukan sendiri ataupun dengan waktu yang cepat, tetapi tindakan dan situasi masa lalu merekalah yang melahirkan perubahan tersebut.<sup>16</sup>

Berkaitan dengan konsepsi Marx tersebut, pendapat Althusser dan Thompson merupakan respons dalam melihat kemungkinan hadirnya sebuah perubahan dalam masyarakat. Kedua konsepsi ini dapat digunakan untuk melihat potensi dan aktualitas kapital perpustakaan dalam bingkai semangat perubahan. Karena Althusser adalah seorang strukturalis, ia melihat asal perubahan tersebut dari akumulasi kontradiksi struktur dalam masyarakat sehingga aktor hanya berperan sebagai pembawa struktur yang berada dalam konflik. Sementara itu, Thompson berpendapat bahwa perubahan masyarakat dilakukan secara terus menerus oleh manusia, baik perempuan maupun laki-laki. Meskipun berbeda, kedua pendapat tersebut sepakat bahwa sejarah atau perubahan bisa diciptakan melalui

---

<sup>16</sup> Materialisme historis merupakan proses interpretasi sejarah manusia dengan dasar materi. Sejarah umat manusia dari sejak zaman primitif dibentuk oleh faktor kebendaan. Karl Marx secara sederhana menganggap sejarah manusia sebagai materi yang memuat berbagai kontradiksi dan berjalan sesuai dengan hukum materi. Oleh karena itu, manusia dalam membuat sejarahnya tidak dapat melakukannya dengan sekehendak hatinya, mereka tidak membuatnya di bawah situasi yang dipilih oleh mereka sendiri, tetapi di bawah situasi yang sudah ada, yang ditentukan dan ditransmisikan dari masa lalu.

tindakan aktor. Berpijak pada kerangka konseptual ini, perpustakaan pada tataran struktur maupun aktor memiliki kekuatan untuk menciptakan sejarah baru dalam kehidupan kelembagaannya sebagai institusi penanggung jawab kapital, seperti informasi dan pengetahuan.

Konstelasi pemikiran semacam ini memperlihatkan sebuah titik kekuatan yang dapat dilalui untuk mengungkapkan fenomena yang terabaikan selama ini. Oleh karena itu, perubahan paradigma penting dilakukan dan bahkan menjadi prasyarat mutlak untuk melihat perpustakaan sebagai kapital dan arena kontestasi kapital. Wujud perubahan paradigma tersebut adalah beralihnya praktik-teknis perpustakaan menjadi praktik-diskursif yang ditandai dari pendekatan positivistik menuju konstruktivistik-kritis. Meskipun perdebatan semacam ini sudah pernah dilakukan, wacananya belum seimbang sehingga penting untuk diangkat kembali. Perdebatan semacam itu awalnya, misalnya, diangkat oleh Gary P. Radford<sup>17</sup> melalui judul tulisannya *Positivism, Foucault, and the Fantasia of the Library: Conceptions of Knowledge and the Modern Library Experience* yang mengkonfrontasikan dua pendekatan di atas, yaitu positivistik versus konstruktivistik. Berkaitan dengan pendekatan pertama, ia mengajukan Garrett yang mengklaim bahwa ada sebuah keyakinan kolektif yang tidak tertandingi dalam hubungannya dengan eksistensi tubuh pengetahuan yang dapat dikelompokkan dan diderivasi secara ilmiah sehingga perpustakaan menjadi salah satu candi yang penting dan visibel yang didirikan oleh masyarakat berdasarkan keyakinan tersebut. Benar atau tidaknya perpustakaan dibuat sebagai candi yang dipersembahkan kepada dewa yang dikenal sebagai sains bukanlah fokus perhatian. Penekanannya oleh Garrett berada pada hubungan antara pandangan tertentu dari pengetahuan dan pengalaman perpustakaan yang merupakan klaim utama yang dikembangkan dalam konteks ini, yaitu persepsi modern tentang pengalaman perpustakaan yang didasari oleh pandangan positivistik pengetahuan.

---

<sup>17</sup> Gary P. Radford, "Positivism, Foucault, and the Fantasia of the Library: Conceptions of Knowledge and the Modern Library Experience", *The Library Quarterly*, Vol. 62, No. 4, Oct. 1992, hlm. 408-424. <<http://www.jstor.org/stable/4308741>> (diakses 03 April 2012).

Dalam kaitan itu, Richard Miller dalam Gary tersebut menggambarkan konsepsi dominan dari pengetahuan ilmiah yang dikenal dengan istilah positivisme yang mengatakan bahwa semua perihal berada di bawah hukum umum (*general laws*) sehingga, menurutnya, setiap kebenaran suatu peristiwa harus mengandung karakteristik umum dari suatu situasi yang menyebabkan peristiwa tersebut dan mengikuti hukum empiris yang bersifat umum. Oleh karena itu, pandangan positivistik ini membentuk peran perpustakaan dalam dua keidealan, yaitu akses dan netralitas. Keidealan akses merupakan esensi yang harus diwujudkan oleh perpustakaan, yang bertujuan menyediakan kumpulan informasi dan pengetahuan yang terorganisir untuk memberikan akses fisik, seperti bibliografik, dan intelektual kepada masyarakat pengguna. Secara ideal, perpustakaan tidak memiliki kepentingan apa-apa dalam konten kumpulan informasi dan pengetahuan tersebut. Ia tidak membedakan kebenaran, objektivitas, dan nilai yang terkandung di dalamnya, tetapi ia hanya berkepentingan membuat kumpulan informasi dan pengetahuan tersebut agar tersedia bagi pemustaka. Jesse Shera<sup>18</sup> menyatakan bahwa perpustakaan adalah sebuah organisasi, sebuah sistem yang didesain untuk memelihara dan memfasilitasi penggunaan informasi. Adapun keidealan kedua, yaitu netralitas, merupakan esensi tugas perpustakaan sebagaimana, menurutnya, prinsip sains yang harus netral. Oleh karena itu, bagi John Buschman dan Michael Carbone<sup>19</sup>, dalam keidealan netralitas semacam itu, perpustakaan harus melayani hak dan kepentingan orang melalui netralitas jasa dan koleksi yang disediakan tapi melupakan aktor di balik justifikasi keidealan semacam itu.

Pandangan positivistik tersebut telah meresap lama dalam pengalaman panjang praktik dan kajian perpustakaan dan kepastakawanan sehingga upaya keluar dari kotak positivistik semacam itu membutuhkan sebuah proses yang relatif lama dan pekerjaan yang juga relatif berat. Meskipun sudah dilakukan

---

<sup>18</sup> Jesse H. Shera, "Librarianship, Philosophy of." In *The ALA World Encyclopedia of Library and Information Services*, edited by Robert Wedgeworth. 2d ed., (Chicago: American Library Association, 1986).

<sup>19</sup> John Buschman and Michael Carbone, "A Critical Inquiry into Librarianship: Applications of the New Sociology of Education", *Library Quarterly* 61 (January) 1991, hlm. 15-40.

upaya melampaui batas-batas pandangan positivistik tersebut, masih tetap berada pada posisi yang kuat. Upaya tersebut misalnya, adalah pengajuan konsepsi Foucault sebagai pendekatan konstruktivistik yang mempertanyakan aspek pemikiran dan perilaku kontemporer yang dianggap sebagai bukti diri, alami, dan tidak bermasalah (*unproblematic*) yang terjadi dalam praktik perpustakaan dan pemikiran yang mendasarinya. Objektivitas dan kebenaran dalam hukum umum oleh pendekatan positivisme dianggap Foucault sebagai situs pertarungan antarsistem wacana yang berkompetisi. Kebenaran dan objektivitas ditentukan oleh sistem dominan, bukan oleh sistem benar. Oleh karena itu, ada perang untuk memenangi 'kebenaran' atau, paling tidak, perang untuk memenangi 'tentang kebenaran,' dalam pengertian bahwa bukan berarti sekelompok kebenaran yang akan ditemukan atau diterima, melainkan sekelompok aturan yang sesuai dengan kebenaran atau kepalsuan dan efek khusus kekuasaan yang melekat pada kedua hal tersebut.

Oleh karena itu, semua lembaga berupaya melegitimasi versi pengetahuan dan kebenaran dengan mengawasi cara teks diatur satu sama lainnya. Klaim pengetahuan ilmiah berpijak pada dukungan kelembagaan yang diperkuat oleh keseluruhan strata praktik seperti sistem buku, penerbitan, dan perpustakaan. Perpustakaan sebagai lembaga untuk mengatur teks, menjadi satu komponen dalam legitimasi tatanan wacana tertentu. Ia memperkuat sekelompok aturan yang sesuai dengan kebenaran atau kepalsuan tersebut. Pandangan pengetahuan Foucault dalam hal ini memberikan cara alternatif untuk membentuk pengalaman perpustakaan. Oleh karena itu, perpustakaan menurut Umberto Eco dalam Gary P. Radford<sup>20</sup> dapat dikonseptualisasi sebagai labirin teks yang berisi banyak kemungkinan untuk pengaturan baru pada koleksi perpustakaan yang bukan hanya seperti yang diatur dan dipaksakan oleh perpustakaan tertentu. Kemungkinan itu disebut sebagai fantasi oleh Foucault dan dalam konteks ini perpustakaan biasanya diposisikan sebagai sesuatu yang berlawanan dengan sistem organisasi yang diterapkan oleh perpustakaan secara kaku.

---

<sup>20</sup> Gary, "Positivism, Foucault... hlm. 408-424.

Perpustakaan sebagai arena kontestasi kapital merupakan isu strategis kedua yang perlu dibahas karena perpustakaan bukan saja sebagai kapital itu sendiri tetapi juga sebagai ruang lahirnya berbagai kapital yang signifikan dimanfaatkan bagi kemajuan bangsa. Perpustakaan pada konteks historis, misalnya, dapat dilihat pada kasus yang ditulis oleh Erskine<sup>21</sup> berjudul *Culture and Power in Ptolemaic Egypt: The Museum and Library of Alexandria*. Ia menunjukkan bahwa perpustakaan sebagai lembaga yang berkorporasi dan menentukan sejarah kehidupan intelektual masyarakat, terutama para pemegang kekuasaan seperti para raja dan pembantunya, dianggap sebagai lembaga yang menjadi arena kontestasi kapital, seperti ideologi dan politik bagi kelompok tertentu. Asumsi ini dibangun berdasarkan temuan pada sejarah perkembangan intelektual Mesir awal ketika ia menghubungkan perkembangan kebudayaan dan intelektual yang dimotori oleh Aristoteles sebagai guru para raja Mesir dengan pengelolaan perpustakaan yang berawal dari masa Alexander muda. Dalam penelusuran ini perpustakaan ditemukan sebagai produk intelektual yang mengandung kompetisi di kalangan para pengganti Alexander, seperti Ptolemy, yang kemudian menjadikannya sebagai lembaga penyebar ideologi bagi mereka yang terlibat dalam kekuasaan yang salah satunya melalui proses preservasi informasi tentang hubungan silsilah keluarga kerajaan. Hubungan silsilah keluarga Alexander dengan Ptolemy sebagai pewaris sah kerajaan Mesir dipublikasikan untuk memperkuat kedudukan Ptolemy dalam kepemimpinannya di Mesir pada saat itu. Publikasi tersebut memberikan pengaruh ideologi politik kepada masyarakat untuk mendukung kekuasaan keluarga Ptolemy sebagai pewaris tahta Alexander secara turun temurun. Fungsi perpustakaan dalam kaitan ini bukan saja membantu memberikan kaitan politik dan dinasti dengan Alexander, melainkan juga memberikan kepada masyarakat Yunani di Mesir sebuah kaitan budaya dengan masa lalu ke-Yunaniannya. Kajian ini memberikan petunjuk bahwa eksistensi perpustakaan bukan sekadar bekerja murni untuk

---

<sup>21</sup> Andrew Erskine, "Culture and Power in Ptolemaic Egypt: The Museum and Library of Alexandria", *Greece and Rome*, Second Series, Vol. 42, No. 1, April 1995, hlm. 38-48. <<http://www.jstor.org/stable/643071>> (diakses 10 April 2012).

pengetahuan, melainkan juga mengandung banyak tujuan lain, seperti relasi budaya, politik, ideologis, dan kekuasaan.

Sejalan dengan itu, hasil eksplorasi empiris dan akademis penulis diperlihatkan, paling tidak, pada tiga tampilan kasus yang menyangkut kekuatan perpustakaan pada tataran struktur ideologis dan kepentingan yang menjelma dalam institusi perpustakaan perguruan tinggi Islam, khususnya yang ada di Yogyakarta, seperti perpustakaan UII (Universitas Islam Indonesia), perpustakaan UMY (Universitas Muhammadiyah Yogyakarta), dan perpustakaan UIN (Universitas Islam Negeri) Sunan Kalijaga. Ketiga bentuk dan warna struktur ideologis ketiga perpustakaan tersebut secara jelas memperlihatkan tiga ragam karakteristik, yaitu konsepsi religiositas amanah, landasan khitah ideologis organisasi, dan moderat-liberalis. Ketiga karakter ini menjadi kekuatan inspiratif yang melandasi setiap keputusan dan mekanisme implementasinya dalam pengembangan perpustakaan. Namun, di sisi lain, kekuatan dimaksud bisa jadi menyimpan sejumlah kelemahan yang justru tidak implementatif dalam mendukung pengembangan perpustakaan. Misalnya, konsep amanah mungkin dipahami secara transendental semata sehingga mereduksi aspek horizontalitasnya bahwa setiap tindakan manusia tidak kalah pentingnya untuk dipertanggungjawabkan di depan aktor manusia lainnya. Demikian halnya khitah ideologis organisasi yang dapat membawa aktor kepada eksklusivitas sehingga dapat berbenturan antara struktur transformatif dan profesionalitas dalam pengembangan perpustakaan. Tidak jauh berbeda dengan moderat-liberalis yang juga mungkin menciptakan ketidakmenentuan pegangan aktor dalam melakukan tindakan mereka sebagai praktisi perpustakaan dan/atau pustakawan.

Ketiga kasus yang memperlihatkan perpustakaan sebagai ruang kontestasi kapital tersebut menjadi titik masuk pada persoalan ketiga tentang ragam kapital yang diperebutkan di kalangan, baik aktor internal maupun eksternal perpustakaan. Berdasar karya Erskine di atas, ideologi politik penguasa Mesir Kuno menjadi salah satu kapital signifikan bagi kesinambungan dan keamanan sebuah bangsa, yang diraih melalui peran perpustakaan. Persoalan ideologi yang melekat pada informasi perpustakaan melalui ketersediaan berbagai jenis koleksi yang



dimiliki oleh perpustakaan bukanlah persoalan teknis-mekanis semata melainkan juga persoalan kapital yang sarat kepentingan, baik individu maupun kelompok. Oleh karena itu, kajian perpustakaan perlu berangkat dari kesadaran kritis semacam itu agar permainan kapital ideologi dapat dijangkau dan dijadikan sebagai suatu perspektif yang dapat membaca kepentingan masyarakat dan bangsa secara holistik dan komprehensif.

Demikian pula halnya, raihan kapital perpustakaan melalui contoh ketiga perpustakaan perguruan tinggi Islam di atas sebagai pusat koleksi ilmu pengetahuan, khususnya pengetahuan yang secara eksplisit berlabelkan Islam, menjadi kekuatan bagi perpustakaan untuk memajukan posisinya sebagai lembaga penting bagi masyarakat. Terhadap pengelolaan yang baik oleh praktisi perpustakaan, termasuk *hidden actors*, salah satu potensi penting bagi perpustakaan adalah menjadi manufaktur ilmu pengetahuan dalam dunia Islam secara khusus. Perpustakaan sebagai manufaktur merupakan titik sentral kapital yang dapat meresap pada setiap lini manajemen dan struktur nadi pengembangan perpustakaan. Efek eksplosif dari kapital manufaktur tersebut membangun ketergantungan (*information ecstasy*) individu dan masyarakat pengguna perpustakaan. Pada titik ini perpustakaan akan memiliki kemampuan untuk mengembangkan dirinya sebagai lembaga yang memang diinginkan dan dibutuhkan oleh masyarakat atau bangsa.

Namun demikian, muncul pertanyaan tentang apakah perpustakaan perguruan tinggi, misalnya, punya kepedulian tentang isu ini. Tampak dalam tiga kasus penelitian di atas, agaknya masih sulit melihat hal itu karena yang terjadi perpustakaan perguruan tinggi tersebut masih sibuk - dan bahkan seakan-akan kesibukan tersebut semakin membuatnya asyik dalam dunianya yang rutin tanpa sedikitpun titik cerah untuk melampaui kesibukan dimaksud - dengan persiapan layanan pembelajaran yang seolah-olah mengkerangka-mati dirinya untuk hanya fokus pada bagaimana melayani kebutuhan mahasiswa dalam belajar secara formal. Mereka tidak melihat secara seksama betapa pentingnya menyadari dan membaca-ulang keterlibatan para dosen dan guru besar di sisi lain untuk menjadi pengguna yang tidak kalah pentingnya, bahkan semestinya jauh lebih menonjol, dari sekadar penyiapan layanan

untuk mahasiswa dalam mengikuti pembelajarannya. Pelibatan para dosen dan guru besar tersebut secara baik merupakan tugas krusial bila ingin menciptakan perpustakaan sebagai kapital manufaktur ilmu pengetahuan.

Sepanjang gagasan semacam ini tidak disadari sebagai isu krusial, perpustakaan sebagai kapital manufaktur ilmu pengetahuan tampaknya sulit untuk dicapai karena sejumlah pertimbangan. Pertama, produksi pengetahuan hanya bisa dilakukan oleh mereka yang memiliki pengalaman dan kemampuan kerja ilmiah melalui penguasaan berbagai teknik analisis, paradigma, metodologi, dan sarana konseptual/ilmiah lainnya. Para mahasiswa, dalam konteks ini, masih berada pada taraf pembelajaran yang masih butuh waktu untuk bisa terlibat sebagai aktor kapital manufaktur ilmu pengetahuan. Kedua, penguasaan berbagai sarana konseptual dan ilmiah di atas tidak ayal lagi bagi para dosen dan guru besar dapat menghasilkan produk pengetahuan melalui basis penjelajahannya di perpustakaan. Keterlibatan mereka dalam memanfaatkan secara maksimal koleksi yang dimiliki perpustakaan diharapkan akan membangkitkan kembali tradisi akademik yang lebih dinamis dan produktif yang akhirnya melahirkan kapital bagi kemajuan bangsa. Ketiga, para dosen dan guru besar secara profesi memiliki tugas pengembangan keilmuan dalam pengertian melahirkan ilmu-ilmu baru yang dapat menelorkan berbagai kapital, baik bersifat material (ekonomi) maupun spiritual (konseptual). Pada intinya, ragam kapital dimaksud dapat menjadi kerangka pandangan bagi individu ataupun masyarakat untuk melakukan suatu tindakan dalam dunia individual dan sosialnya. Untuk menggapai inti idealitas dari gagasan di atas tentu perpustakaan harus membangun strategi pendekatan yang bersifat komprehensif, baik melalui koleksi maupun mediasi pelayanan, seperti kebijakan dan hak penggunaan koleksi yang adil (*fair*) terhadap kebutuhan dan situasi yang berbeda antarpemustaka.

Keadilan dalam melihat perbedaan kebutuhan tersebut perlu secara kualitatif membaca parsial-parsial tugas dan tanggung jawab masing-masing pemustaka. Melalui cara pandang ini, perpustakaan akan mampu memahami kebutuhan khas penggunaannya dan ini berarti bahwa perpustakaan sebagai kapital manufaktur ilmu pengetahuan tidak terlewatkan. Akan

tetapi, pandangan semacam itu tidaklah mudah karena berbagai kepentingan dapat muncul dalam wujud yang kemungkinan sulit dipahami oleh para pustakawan dan/atau praktisi perpustakaan, hadir karena kesukarannya semata, ataupun karena aktor tersembunyi yang menjadi penentu utama dalam kondisi krusial perpustakaan. Pada tataran inilah, kekuatan kapital perpustakaan akan diuji pada aras kemandirian dan pemihakannya terhadap pengembangan ilmu pengetahuan yang semestinya menjadi basis pembangunan dan pengembangan perpustakaan, khususnya pada perpustakaan perguruan tinggi. Kekuatan pada konteks ini lagi-lagi dapat menjadi titik kelemahan perpustakaan bila tidak ditelaah secara holistik dan komprehensif untuk memahami wacana pengembangan perpustakaan dalam kerangka reinkarnasi kapitalnya secara kritis.

Manufakturisasi perpustakaan dalam pengembangan ilmu pengetahuan di atas secara khusus penting dilihat sebagai wahana eksperimentasi pengetahuan sehingga perpustakaan bukan saja menjadi jembatan aktivitas akademik pengguna, khususnya para akademisi dari kalangan dosen dan guru besar, melainkan juga sebagai kapital ketika hakikat pengetahuan dan perpustakaan menyatu. Pada konteks ini, perpustakaan menjadi laboratorium pengembangbiakan ilmu pengetahuan, termasuk di dalamnya menguji-coba segala tindakan sosial yang disebut sebagai praktik dunia sehari-hari yang menjadi bahan material lahirnya ilmu-ilmu baru dalam upaya pengembangan masyarakat. Upaya yang dilakukan oleh perpustakaan di tiga tempat penelitian, sepanjang pengamatan penulis, tampaknya masih mengalami distorsi pada tataran konseptual sehingga efek praktisnya dihadapkan pada kondisi “kevakuman” jika disejajarkan dengan aktivitas lainnya, seperti program-program dalam pendidikan formal yang bersifat klasikal. Akibatnya, *output* pendidikan yang dihasilkan oleh lembaga induknya cenderung bersifat prosedural dan mekanis semata, kurang pada pengembangan spirit-karakter intelektual yang mandiri dan merdeka dari pengaruh ideologi sektoral, kapitalisme, dan komodifikasi yang semakin memperlebar jarak dan kesenjangan antarindividu dan antarmasyarakat dalam hampir setiap bidang kehidupan.

Watak masyarakat semacam ini dapat terjadi karena efek dari pendidikan yang tidak sampai pada kapital kebijaksanaan dari ilmu pengetahuan. Ketidaksampaian ini bisa saja karena ketidakmaksimalan akses oleh masyarakat pada hakikat ilmu pengetahuan, tetapi mereka hanya mendapatkan potongan-potongan (*puzzles*) tidak lengkap, ataupun bahkan ampas ilmu pengetahuan tersebut. Karena ketidaksampaian kepada ilmu pengetahuan yang sesungguhnya, menurut hemat penulis, kehadiran perpustakaan sebagai wahana pendidikan sepanjang hayat (*lifelong learning*) menjadi penting. Kesadaran dan ketergantungan masyarakat terhadap perpustakaan akan mengembalikan hakikat intelektualitas masyarakat pada karakter kemandirian dan kemerdekaan dari kehadiran dan implikasi materialistik, yang berpotensi membutakan mereka untuk melihat kebenaran substansial yang menjadi pendorong untuk memihak pada masyarakat yang tertindas.

Di samping kapital *contents* di atas, perpustakaan juga menyediakan kapital *containers* yang tidak saja dimanfaatkan dari segi isinya tetapi juga *containers* itu sendiri menjadi sebuah kapital yang dapat menggerakkan perasaan seni seseorang untuk mengapresiasi sebuah produk budaya masyarakat. Apresiasi budaya merupakan tahap baru dari proses kreativitas sebuah masyarakat yang kemudian menjadi kekuatan penting yang dapat melahirkan budaya baru yang lebih dinamis bagi kehidupan suatu bangsa. Peristiwa semacam ini dalam dunia perpustakaan banyak terjadi, khususnya pada koleksi-koleksi tua yang preservasinya terjaga dengan baik sehingga naskah-naskah yang ratusan dan, bahkan, ribuan tahun masih dapat ditemukan utuh, baik *contents* maupun *containers*nya. Koleksi-koleksi seperti ini memberikan kesempatan bagi pemustaka dan/atau masyarakat secara umum untuk mengapresiasi produk budaya masyarakat tertentu yang mungkin saja sebagiannya sudah punah, tetapi pemikiran dan seninya masih dapat dinikmati dan bahkan dicipta-ulang oleh masyarakat penikmatnya.

Kapital seni di atas memberikan sekilas petunjuk bahwa perpustakaan bukan saja dapat dilihat sebagai kapital dari sisi informasinya melainkan juga kapitalnya mewujud pada aspek seni yang semuanya bisa menjadi aset bagi kemajuan sebuah bangsa. Oleh karena itu, terminologi perpustakaan sesungguhnya

jauh lebih luas ruang kapitalnya ketimbang terminologi informasi itu sendiri. Analisis ini dengan demikian penting dilihat sebagai sebuah kritik terminologis dan konseptual untuk membongkar mispersepsi masyarakat dan, bahkan, pemerhati perpustakaan agar kembali menghidupkan wacana perpustakaan sebagai produk budaya dinamis yang dinamisasinya mampu melahirkan sebuah masa yang disebut penulis sebagai era reinkarnasi kapital. Kemampuan menghidupkan wacana tersebut bisa jadi kapital-kapital lainnya dapat dilahirkan kembali menjadi harapan baru kemajuan yang diimpikan oleh masyarakat suatu bangsa. Proses dan aktualisasi harapan seperti itu terbuka dicapai melalui proses dialektika gagasan dengan praktik, struktur dengan agensi, objektivikasi dengan subjektivikasi, dan semacamnya sebagaimana analisis berbasis kerangka konseptual Giddens dan Bourdieu di atas.

## **E. Penutup**

Merebaknya isu informasi dan menjadinya katalisator perubahan sosial pada setiap lini kehidupan masyarakat bangsa menciptakan wacana futuris bagi dunia perpustakaan bila disertai kesadaran kritis di kalangan pelaku dan pemerhati perpustakaan. Kesadaran kritis ini penting bagi perpustakaan agar dapat dimaknai sebagai objek ilmu yang dinamis dan konseptual meskipun pada tataran fenomenologisnya bersifat teknis dan mekanis. Upaya konseptualisasi perpustakaan merupakan langkah paradigmatis untuk mengangkatnya dari praktik-teknis menuju praktik-diskursif sebagai suatu kesadaran kritis untuk membaca perpustakaan pada tataran konseptual yang bersifat dinamis. Pada titik inilah paradigma kajian perpustakaan perlu dibenahi untuk menghindari status kevakuman yang mungkin berujung pada kematian konseptual. Jika situasi ini terjadi maka sulit bagi perpustakaan untuk melepaskan diri dari belenggu stigma teknis-mekanis yang ujungnya menjadi alat hegemonik bagi kapitalisme dan pasar industri budaya yang kehilangan aura pencerahannya. Atas dasar itulah, dominasi pendekatan positivistik perlu diimbangi dengan kerangka berpikir konstruktivistik kritis untuk memberikan aura baru dalam menangani persoalan-persoalan kekinian perpustakaan.

Melalui cara berpikir kritis seperti itu, perpustakaan dapat dilihat sebagai produk budaya dinamis yang dinamisasinya membuka ruang konseptual bagi berbagai kerangka teoretik untuk digunakan sebagai pisau analisis dalam membongkar “sesuatu” di balik persoalan teknis-mekanis perpustakaan. Salah satu contoh dari jenis analisis ini dikemukakan Erskine dalam pembahasan bahwa perpustakaan pada era Mesir Kuno digunakan sebagai ruang kontestasi kapital ideologi politik oleh penguasa untuk mengamankan kekuasaannya dari lawan-lawan politiknya. Demikian halnya, hasil kajian lapangan yang dilakukan penulis pada tiga perpustakaan perguruan tinggi Islam di Yogyakarta menunjukkan hasil yang tidak berbeda bahwa perpustakaan cenderung pada level tertentu menjadi ruang kapital ideologi bagi aktor yang berkompetisi. Pada kondisi seperti ini, tampak bahwa wacana perpustakaan sulit dilepaskan dari persoalan nonteknis yang menuntut sebuah pendekatan yang lebih dinamis untuk membaca fenomena *constructed* yang terjadi di dunia perpustakaan.

Oleh karena itu, perpustakaan sebagai fenomena *constructed* penting dilihat sebagai kapital sekaligus ruang reinkarnasi kapital yang mewujud pada *contents* dan *containers*nya. Pada sisi *contents*, misalnya, perpustakaan yang menjadi pusat informasi dan pengetahuan secara otomatis menjadi kapital yang bukan saja berlaku pada dirinya sendiri, melainkan kapital pada lapis kedua yang berbentuk kekuatan ideologi, politik, budaya, dan sebagainya. Sementara itu, pada sisi *containers*nya perpustakaan memperlihatkan wujud kapitalnya melampaui kapital informasi sebagai aset. Perpustakaan pada titik ini memiliki ragam kapital. Misalnya, keberadaan koleksi tua yang bertahan ratusan dan, bahkan, ribuan tahun juga berpotensi bernilai tinggi yang tentu bukan saja secara budaya melainkan juga secara ekonomi dan seni menjadi kapital penting bagi kebutuhan berkembangnya suatu bangsa. Secara budaya, misalnya, keberadaan koleksi tua tersebut dapat membangkitkan apresiasi budaya seseorang yang akhirnya melahirkan reproduksi budaya yang mungkin hanya muncul dari kesaksian terhadap koleksi semacam itu. Sementara itu, secara ekonomi, koleksi semacam itu biasanya dicari orang dan harganya jauh lebih tinggi (mahal) daripada koleksi baru, sekaligus secara seni koleksi lama

itu dapat membangkitkan perasaan apresiasi yang nilainya tak terhingga, bersifat simbolis, bagi penikmat seni. Oleh karena itu, terminologi perpustakaan pada titik ini jauh lebih luas ruang kapitalnya ketimbang terminologi informasi itu sendiri. Analisis ini karenanya perlu dilihat sebagai sebuah kritik terminologis untuk membongkar mispersepsi publik dan pemerhati perpustakaan agar kembali menghidupkan wacana perpustakaan sebagai produk budaya dinamis yang dapat melahirkan sebuah masa yang disebut penulis sebagai era reinkarnasi kapital.

## DAFTAR PUSTAKA

- Agger, Ben. 2013. *Teori Sosial Kritis: Kritik, Penerapan, dan Implikasinya*, Yogyakarta: Kreasi Wacana.
- Anderson, Perry. 1980. *Argument within English Marxism*, London: NLB.
- Barker, Chris. 2000. *Cultural Studies: Theory and Practice*, London: Sage Publications.
- Barker, Chris. 2004. *The Sage Dictionary of Cultural Studies*, London: Sage Publications.
- Berger, Peter L dan Luckmann, Thomas. 1991. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, London: Penguin Books.
- Bourdieu, Pierre. 2006. *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*, New York: Routledge.
- Bourdieu, Pierre. 1991. *Language and Symbolic Power*, Cambridge: Harvard University Press.
- Bourdieu, Pierre. 1988. *Homo Academicus*. California: Stanford University Press.
- Buschman, J. dan Carbone, M. 1991. "A Critical Inquiry into Librarianship: Applications of the New Sociology of Education", *Library Quarterly* 61 (January), hlm. 15-40.
- Callicinos, Alex. 2004. *Making History: Agency, Structure, and Change in Social Theory*, Leiden: Brill.
- Denzin, Norman K. dan Lincoln, Yvonna S. (editor). 1994. *Handbook of Qualitative Research* (London: Sage Publications).
- Grehan, Kate. 2002. *Gramsci, Culture, and Anthropology*, California: University of California Press.
- Eagleton, Terry. 1991. *Ideology: An Introduction*, London: Verso.
- Eco, Umberto. 1984. *Semiotics and the Philosophy of Language*. Bloomington: Indiana University Press.
- Erskine, A. 1995. "Culture and Power in Ptolemaic Egypt: The Museum and Library of Alexandria", *Greece and Rome*, Second Series, Vol. 42, No. 1, April, hlm. 38-48.



- <<http://www.jstor.org/stable/643071>> (diakses 10 April 2012).
- Giddens, Anthony. 1984. *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*, Cambridge: Polity Press.
- Giddens, Anthony. 2010. *Teori Strukturasi: Dasar-Dasar Pembentukan Struktur Sosial Masyarakat*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Glynn, T. 2005. "The New York Society Library: Books, Authority, and Publics in Colonial and Early Republican New York", *Libraries & Culture*, Vol. 40, No. 4, Fall, 493-529. <<http://www.jstor.org/stable/25541948>> (diakses 03 April 2012).
- Haryatmoko. 2010. *Dominasi Penuh Muslihat: Akar Kekerasan dan Diskriminasi*, Jakarta: Gramedia.
- Leckie, G.J. dan Buschman, J.E. 2009. *Information Technology and Librarianship: New Critical Approaches*, London: Libraries Unlimited.
- Leckie, G.J., dkk. 2010. *Critical Theory for Library and Information Science: Exploring the Social from across the Disciplines*, Colorado: Libraries Unlimited.
- Lefebvre, Henri. 1991. *The Production of Space*. Trans. Donald Nicholson-Smith. Oxford: Blackwell.
- Makdisi, George. 1981. *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Martono, Nanang. 2012. *Sosiologi Perubahan Sosial: Perspektif Klasik, Modern, Posmodern, dan Poskolonial*, Jakarta: RajaGrafindo Persada.
- Miller, Richard W. 1987. *Fact and Method: Explanation, Confirmation and Reality in the Natural and the Social Sciences*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Nakosteen, Mehdi. 1964. *History of Islamic Origins of Western Education A.D. 800-1350 with an Introduction to Medieval Muslim Education*, Colorado: University of Colorado Press.

- Pendit, Putu Laxman. 2003. *Penelitian Ilmu Perpustakaan dan Informasi: Suatu Pengantar Diskusi Epistemologi dan Metodologi*, Jakarta: JIP-FSUI.
- Pendit, Putu Laxman. 2009. *Merajut Makna: Penelitian Kualitatif Bidang Perpustakaan dan Informasi*, Jakarta: Cita Karyakarsa Mandiri.
- Raber, D. 2003. "Librarians as Organic Intellectuals: A Gramscian Approach to Blind Spots and Tunnel Vision", *The Library Quarterly*, Vol. 73, No. 1, Jan., hlm. 33-53.  
<<http://www.jstor.org/stable/4309619>> (diakses 13 Nopember 2011).
- Radford, G.P. 1992. "Positivism, Foucault, and the Fantasia of the Library: Conceptions of Knowledge and the Modern Library Experience", *The Library Quarterly*, Vol. 62, No. 4, Oct., hlm. 408-424.  
<<http://www.jstor.org/stable/4308741>> (diakses 03 April 2012).
- Ritzer, George. 2012. *Teori Sosiologi: Dari Sosiologi Klasik sampai Perkembangan Terakhir Postmodern*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Rose, J. 2003. "Alternative Futures for Library History", *Libraries & Culture*, Vol. 38, No. 1, Winter, hlm. 50-60.  
<<http://www.jstor.org/stable/25549067>> (diakses 03 April 2012).
- Sa'ati, Yahya Mahmud. 1988. *Al-Waqf wa Binyah al-Maktabah al-'Arabiyah Istibthan Lilmaurutsi al-Tsaqafi*, al-Riyadh: al-Mamlakah al-'Arabiyah al-Su'udiyah.
- Shalaby, Ahmad. 1954. *History of Muslim Education*, Beirut: Dar al-Kashshaf.
- Shera, Jesse H. 1986. "Librarianship, Philosophy of." In *The ALA World Encyclopedia of Library and Information Services*, edited by Robert Wedgeworth. 2d ed. Chicago: American Library Association.
- Sugiyono, 2006, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif dan R & D*, Bandung: Alfabeta.



III

KESAN & PESAN

REKAN SEJAWAT & KARYAWAN

*Penghormatan Purna Tugas  
Ustaz Drs. HM Syakir Ali, M.Si.*



# KESAN DAN PESAN REKAN SEJAWAT DAN KARYAWAN FAKULTAS ADAB DAN ILMU BUDAYA



## 1. Taufiq A. Daldiri

بسم الله الرحمن الرحيم و به نستعين  
السيد الأستاذ المفضل الدكتور ندوس محمد شاكر آل  
لقد قمتم بالأعمال الأكاديمية فيما يقرب من أربعين عاما  
مما عجز بعض الأكاديميين الآخرين عن تحقيق مثله...  
إنه عمل عظيم مشكور قمتم به مضحيا في سبيله براحتكم...  
فهذا هو تميزكم ولكن... ميزاتكم إنما تقع في أسلوب  
خدمتكم عندما كنتم عميدا بهذه الكلية  
وإني لأرجو أن أكون و أنتم ممن ورد فيهم الحديث  
الشريف: "لا سبعة يظلهم يوم لا ظل إلا ظله"  
وذكر منهم.. "رجلان تحابا في الله واجتمعا عليه...  
وتفرقا عليه"  
هذا ودمتم

توفيق أحمد دردري

## 2. Alwan Khoiri

*Semoga jasa-jasa pak K.H. Syakir Ali untuk fakultas Adab dan Ilmu  
Budaya diterima oleh Allah SWT sebagai amal shaleh*

### 3. Mundzirin Yusuf

“Dhandhanggula”

*Bapak HM Syakir, M.Si  
Ywa wektu saiki wis mangsanya  
Yuswa sawidak gangsale  
Purna pandamelipun  
Angabdi dumateng nagari  
Mulang pra mahasiswa  
Saba anenuntun  
Akhlak islam ingkang mulya  
Mugio nampa ganjaran saking gusti  
Pangeran Alloh Tangala  
Nadyan uwis purna angabekti  
Ananging kathah ingkang nengga  
Masyarakat lan santrine  
Paring pinulang wurub  
Babing ngelui agami islam  
Supados begjo dunyo  
Lan akheratipun  
Ingsun tansah anenuwun  
Dhumateng Alloh ingkang maha darbeni  
Apanjang yuswanipun  
Siji sangga pitungpuluh warsi  
Angleresi September ing candra  
Awal mulo kenalane  
Ana ing bangku luhur  
Fakultas adab ingkang nama  
LAIN Kalijaga  
Saiki sun matur bapak syakir sa keluarga  
Inggih ingsun lawan kanca-kanca sami  
Anyuwun pangapura*

Karangnangka, 28 RA 1436

### 4. Hisyam Zaini

*Pak Syakir adalah guru yang sangat mengesankan meskipun beliau adalah dosen ilmu balaghah, tetapi bahasa yang digunakan lugas dan to the point tanpa muhassinat lafziyah atau mujamalah, beliau tegas dalam prinsip dan banyak membantu para dosen dalam melanjutkan studi S3.*

## 5. Anis Masruri

*Menurut saya, Pak Syakir merupakan sosok yang berani mengambil resiko apapun selama keputusan yang diambil berada dalam lingkup kebenaran yang beliau yakini, beliau juga berani mengkritik atasan/kebijakan yang beliau anggap kurang tepat.*

*Semoga beliau tetap berpegang teguh pada keikhlasan dan tetap bermanfaat bagi masyarakat yang lebih luas, meskipun telah purna tugas.*

## 6. M. Habib A Syakur

### ***Tegas, lugas, dan bersahabat***

*Ini adalah kesan yang saya rasakan dari pribadi, almukarom KH. Drs. M. Syakir Ali, M.Si. tegas dalam melaksanakan prinsip yang beliau yakini sebagai sebuah kebenaran dan yang akan berakibat baik di kemudian hari. Lugas dalam berfikir dan berbuat. Ide orisinal beliau tidak ada kesan dan jauh dari dibuat-buat untuk pencitraan. Ketika melaksanakan idenya beliau juga apa adanya dan tidak segan-segan langsung terjun ke bawah. Bersahabat kepada siapa pun, akrab dengan berbagai kalangan, mahasiswa, murid dan santri beliau tidak canggung bergurau dengan beliau.*

## 7. Sri Rohyanti Zulaikha

*Sungguh sulit untuk kita elakkan. Perjalanan waktu dan perputaran jarum jam membuat kita harus tunduk pada sunnatullah. Hari ini, kita kembali akan berpisah dari kebersamaan mengabdikan diri di Kampus tercinta ini. Guru kita, sahabat kita dan mitra kita, ustad Syakir Ali hari ini akan mengakhiri tugasnya sebagai dosen di Fakultas Adab dan Ilmu Budaya ini. Secara kedinasan memang kita tak lagi bersama, namun kami yakin bahwa hubungan silaturahmi akan senantiasa terjalin di antara kita.*

*Kebersamaan kita selama ini telah terjalin dengan begitu indah dan harmonis. Berbagai kenangan pasti akan mengukir sejarah panjang perjalanan kita, khususnya bagi ustad Syakir Ali. Sosok yang humanis, tegas dan berwibawa serta kebapakan. Sosok Bapak yang selalu menebar ukhawah kepada anak-anaknya, kepada kaum muda di lingkungannya. Sosok sahabat yang selalu menjaga silaturahmi, sosok guru yang selalu ingin berbagi dan ikhlas dalam memberi. Sosok dosen yang berpikir dinamis dan cerdas untuk kepentingan masa depan umat.*

*Satu hal yang selalu saya catat dalam hati saya dan menjadi momentum perubahan dalam kehidupan saya, ketika Bapak Syakir sebagai Dekan*

*waktu itu, memberikan kesempatan untuk melanjutkan pendidikan S3 dan memberi modal dana awal untuk melangkah kesana. Sungguh, momen itulah yang sampai nanti tidak akan terlupakan. Terima kasih untuk pelajaran “berbaginya”. Terima kasih untuk pelajaran “mau mendengarkan” nya...*

*Selamat mengakhiri tugas suci ini, untuk selanjutnya berjuang pada kawah candradimuka yang lebih luas, di tengah hausnya umat menunggu siraman ilmu dan hikmah yang bapak berikan.*

*Terima kasih kami atas bimbingan dan teladan yang bapak berikan selama ini, teriring harapan semoga bapak selalu mendoakan kami agar mampu menyelesaikan tugas kami dengan baik dan paripurna pula.*

Yogyakarta, 19 Januari 2015

## 8. Imam Muhsin

*Pak Syakir....*

*Begitu orang biasa memanggilnya*

*Pembawaanya low profile, namun bersahaja*

*Kalau bicara lugas, namun sering membuat orang tertawa..*

*Beliau adalah guru*

*Sekaligus pemimpin sejati*

*Ketika beliau sedang menjadi guru, beliau tidak menggurui...*

*Tatkala sedang menjadi pemimpin, beliau bukanlah menjadi seorang pemimpin...*

*Ucapanya adalah tindakannya itu sendiri*

*Gaya kepemimpinannya yang terkesan “ngoboy”*

*Membuat banyak orang terinspirasi*

*Pak Syakir.....*

*Kini satu tugas telah selesai engkau rampungkan*

*Namun didepan sana umat menunggu*

*Jurus-jurus pengabdianmu penuh harapan*

*Semoga alloh SWT selalu memberikan anugerah dan bimbingannya untuk*

*Langkah-langkahmu di masa depan*

*Amin.....*

*Muridmu dalam perjuangan*

## 9. Marwiyah

*Pertama kali melihat sosok Pak Syakir, kesannya keharismatik sehingga membuat saya agak “sungkan” untuk dekat dengan beliau meski hanya sekedar ngobrol santai. Akan tetapi ternyata kesan pertama saya terhadap beliau itu salah. Malah, banyak kesan menyenangkan dari pak Syakir yang tidak akan pernah terlupakan. Beliau selalu memberi nasehat dan mendorong dosen, termasuk saya untuk tetap belajar dan berkarya. Akan tetapi yang paling berkesan dan tidak terlupakan bagi saya adalah peran Pak Syakir yang berhasil mengubah pilihan karier saya di UIN Sunan Kalijaga. Setelah lulus dari S2 Ilmu Perpustakaan, saya bersikukuh untuk tetap menjadi pustakawan sesuai dengan pekerjaan yg sudah saya jalani sejak masuk ke UIN Sunan Kalijaga dan sudah terlanjur saya cintai. Bahkan, ketika Pembantu Rektor menawarkan perpindahan ke dosen tetap saya tolak. Akan tetapi Pak Syakir adalah salah satu orang yang meyakinkan saya untuk berpindah ke Fakultas Adab untuk memperkuat Progam Studi Ilmu Perpustakaan dengan menjadi staf pengajar. Salah satu tindakan nyata yang beliau lakukan adalah dengan menyediakan “tempat kerja” untuk saya di Fakultas Adab. Menyediakan meja kerja untuk dosen tidak tetap bersama-sama dengan dosen tetap pada saat itu sangat tidak lazim, bahkan menuai protes. Tetapi pak Syakir memberikan tempat yang bagi saya bukan hanya meja dan kursi akan tetapi “rumah kedua” di mana saya bisa menghabiskan separuh hari efektif. Hal kecil yang akan tetapi memberikan dampak besar bagi saya, karena sekarang saya berhasil mencintai pekerjaan mengajar saya seperti dulu saya mencintai pekerjaan saya sebagai pustakawan.*

*Terima kasih pak Syakir atas semua yang telah bapak lakukan dan perjuangkan untuk saya pribadi maupun untuk Prodi, semoga meskipun bapak tidak lagi aktif di Fakultas Adab, tetapi silaturahmi tetap terjalin dan semoga tetap bisa berkarya.*

## 10. Ibnu Burdah

*Menurut saya, Pak Syakir adalah salah satu pemimpin berkarakter kuat yang pernah lahir di UIN Sunan Kalijaga. Sebagai pemimpin, ia punya ide yang kreatif, sikap dan keberpihakan yang jelas dan tegas, serta keberanian untuk mengambil resiko. Visinya juga sering menembus jauh ke depan. Pikiran, kebijakan, dan tenaganya selalu dikerahkan untuk mencapai visi yang diinginkan itu, sering kali dengan ngoyo dan sedikit mekso. Bahkan, kadang dengan menabrak-nabrak apa yang disebut dengan aturan dan prosedur ketika aturan dan prosedur resmi itu tak bisa ditaklukkan dengan*



*ajian “balaghah” dan kiyak-kiyuknya. Siapakah Pak Syakir, saya kira jawabannya adalah visinya itu, bukan balaghahnya. Adapun balaghah, juga siyasah, sepertinya memang hanya alat bagi beliau. Pak Syakir tak terjebak dan tak terkungkung dengan ilmu dan mata kuliahnya. Hidup dan karya nyata Pak Syakir untuk masyarakat dan civitas Adab melampaui pengajar balaghah, sebab hidupnya sepertinya memang diperuntukkan bagi yang jauh lebih besar daripada itu. Terus berkarya Pak sampai benar-benar tak mampu lagi berkarya. Tuhan itu Maha Berkarya. Salam takdzim dari santri, Burdah, cah Nggalek asli.*

### 11. Aning Ayu K

*Alangkah merah si buah naga  
Satu dipilih disemaikan  
Hendak berpisah rasa tak tega  
Sekapur sirih hamba sampaikan  
Syakir Ali:  
Seorang dosen yang Kiai  
Seorang kiai yang dosen  
Seorang dosen yang perlagak serem  
Seorang dosen yang ceplas ceplos  
Seorang dosen yang apa adanya  
Tapi dipenampilannya yang sangar terpancar samudera keikhlasan  
Tapi pada dirinya yang Kiai ada penghambaan yang dalam  
Tapi dilagakannya yang ‘waton’ terbentang danau ketulusan  
Dalam mendedikasikan dirinya sebagai guru dan pemimpin  
Kesabajaan itulah dirinya*

### 12. Ubaidillah

*Pak Syakir adalah sosok kiyai yang tetap “nyantri”. Meskipun beliau sudah dikenal sebagai salah satu kiyai ternama di Yogyakarta, tetapi kerendahan hatinya terhadap guru-guru beliau tetap mendarah daging dalam dirinya. Suatu ketika beliau pernah diajak oleh gurunya, yang usianya lebih tua belasan tahun dari beliau, untuk nderekke sang guru ngunduh mantu ke Jakarta. Tanpa ba-bi-bu, sang Kiyai ini menerima ajakan untuk ikut dalam rombongan keluarga sang guru ke Jakarta meskipun hanya dengan naik bus patas AC, yang tentunya untuk seusia beliau amat membuat fisik kelelahan. Akan tetapi, beliau bersama sang istri tercinta dengan senang hati mengikuti rombongan keluarga tersebut demi memuliakan guru.*

*Semoga sifat **ikram al-ustadz** yang dimiliki beliau ini dapat menjadi teladan bagi kita para akademisi yang terkadang sudah tidak memuliakan guru-gurunya lagi ketika merasa keilmuan dan kedudukan sudah lebih tinggi dari para guru.*

### **13. Nurain**

*“Pak Syakir” begitu biasa saya memanggil beliau atau belakangan saya sering menyebutnya “Mbah Yai”. Di mata saya Beliau merupakan sosok seorang yang sangat patut diteladani terutama dalam kepemimpinan beliau. Sebagai seorang pemimpin, Pak Syakir Ibarat “Lilin” (cabayanya memang tak secerah matahari yang mampu menerangi semesta). Beliau mampu menerangi sekelilingnya meski harus mengorbankan dirinya sendiri. Selama masa kepemimpinan beliau telah terjadi pendoktoran Fakultas Adab, sedangkan beliau sendiri tidak.*

*Terus berkarya Pak Syakir, umat masih memerlukan orang-orang seperti bapak sebagai pemimpin...*

*Karena seorang pemimpin tidak harus bertitel panjang, tetapi yang terpenting adalah seseorang yang mau peduli dan mengayomi kepentingan rakyatnya.*

*Demikian.*

### **14. Jiah Fauziyah**

*Pertama kali bertemu pak Syakir, saya kaget dengan keterusterangan Beliau.*

*Semakin lama berinteraksi semakin paham bahwa sentilannya itu punya maksud. Saya merasa Beliau pribadi yang unik Beliau dapat menyampaikan kritik tajam dengan cara yang lucu.*

### **15. Sumaladi**

*Kesan : Beliau adalah figur yang mempunyai jiwa kepemimpinan yang menjadi contoh dan kebijakan yang melindungi (mengayomi)*

*Pesan : Semoga seluruh keluarga beliau selalu sehat, bahagia, dan Beliau Tetap akan membina/ memberikan ilmunya untuk masyarakat umum.*

### **16. Titik Anirosana**

*Kesan: Drs. H. M. Syakir Ali, M.Si. Adalah Dosen yang berjasa di Fakultas Adab dan Ilmu Budaya, Beliau Juga sukses mendirikan Pondok Pesantren di rumahnya.*

*Pesan: Kami berharap beliau kadang-kadang kunjung ke Fak. Adab untuk menjadi tali Silaturahmi agar tidak terputus.*