EPISTEMOLOGI KOMUNIKASI TRANSENDENTAL:
(Kajian Hermeneutika Filosofis Hans-George Gadamer Pada Perpuisian Abdul Wachid B.S.)

TESIS

Disusun dan diajukan kepada Pascasarjana
Institut Agama Islam Negeri Purwokerto
Untuk Memenuhi Sebagian Persyaratan Memperoleh Gelar Magister Sosial
(M.Sos.)

Wahyu Budiantoro
NIM. 15226014012

PROGRAM STUDI KOMUNIKASI PENYIARAN ISLAM
PASCASARJANA
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI PURWOKERTO
2019

KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI PURWOKERTO
PASCASARJANA
IAIN PURWOKERTO
Alamat : Jl. Jend. A. Yani No. 40 A Purwokerto 53126 Telp : 0281-635624, 628250, Fax : 0281-636553
Website : www.pps.iainpurwokerto.ac.id Email : pps@iainpurwokerto.ac.id

PENGESAHAN

Nomor: 89/In.17/D.Ps/PP.009/8/2020

Direktur Pascasarjana Institut Agama Islam Negeri Purwokerto mengesahkan Tesis mahasiswa:

Nama	:	Wahyu Budiantoro
NIM	:	1522604012
Program Studi	:	Komunikasi dan Penyiaran Islam
Judul	:	Epistemologi Komunikasi Transendental (Kajian Hermeneutika Filosofis Hans-George Gadamer pada Perpuisian Abdul Wachid B.S.)

Telah disidangkan pada tanggal **26 November 2019** dan dinyatakan telah memenuhi syarat untuk memperoleh gelar **Magister Sosial (M.Sos.)** oleh Sidang Dewan Penguji Tesis.

Purwokerto, 7 Agustus 2020
Direktur,

Prof. Dr. H. Sunhaji, M.Ag.
NIP. 19681008 199403 1 001

KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI PURWOKERTO
PASCASARJANA
Jl. Jend. A. Yani No. 40A Purwokerto, 53126 Telp. 0281-635624, 628250 Fax. 0281-636553
Website: pps.iainpurwokerto.ac.id E-mail: pps@iainpurwokerto.ac.id

PENGESAHAN TESIS

Nama : Wahyu Budiantoro
NIM : 1522604012
Program Studi : Komunikasi Penyiaran Islam (KPI)
Judul Tesis : Epistemologi Komunikasi Transendental (Kajian Hermeneutika Filosofis Hans-George Gadamer pada Perpuisian Abdul Wachid B.S.)

No	Tim Penguji	Tanda Tangan	Tanggal
1	Prof. Dr. H. Sunhaji, M.Ag. NIP. 196810081994031001 Ketua Sidang/ Penguji		28/7-2020
2	Dr. H. Syufa'at, M.Ag. NIP. 196309101992031005 Sekretaris/ Penguji		30/7 2020
3	Dr. Musta'in, M.Si NIP. 19710302200901004 Pembimbing/ Penguji		2/8 - 2020
4	Prof. Dr. H. Abdul Basit, M.Ag. NIP. 196912191998031001 Penguji Utama		27-7-20
5	Dr. Nawawi, M.Hum. NIP. 197105081998031003 Penguji Utama		28/-7 2020

Purwokerto, 28-7-2020
Mengetahui,
Ketua Program Studi

Dr. Nawawi, M.Hum.
NIP. 197105081998031003

NOTA DINAS PEMBIMBING

HAL : Pengajuan Ujian Tesis

Kepada Yth.
Direktur Pascasarjana IAIN
Purwokerto
Di Purwokerto

Assalamu'alaikum wr.wb.

Setelah membaca, memeriksa, dan mengadakan koreksi serta perbaikan-perbaikan seperlunya, maka bersama ini saya sampaikan naskah mahasiswa:

Nama	:	Wahyu Budiantoro
NIM	:	1522604012
Program Studi	:	Komunikasi dan Penyiaran Islam
Judul Tesis	:	Epistemologi Komunikasi Transendental (Kajian Hermeneutika Filosofis Hans-Georg Gadamer Pada Perpuisian Abdul Wachid B.S.)

Dengan ini memohon agar tesis mahasiswa tersebut di atas dapat disidangkan dalam ujian tesis.

Demikian nota dinas ini disampaikan. Atas perhatian bapak, kami ucapkan terima kasih.

Wassalamu'alaikum wr.wb.

Purwokerto,
Pembimbing

Dr. Musta'in, M.Si.
NIP. 197103022009011004

PERNYATAAN KEASLIAN

Saya menyatakan dengan sesungguhnya bahwa tesis saya yang berjudul **"Epistemologi Komunikasi Transendental (Kajian Hermeneutika Filosofis Hans-Georg Gadamer Pada Perpuisian Abdul Wachid B.S.)"** seluruhnya merupakan hasil karya sendiri.

Adapun bagian-bagian tertentu dalam penulisan tesis yang saya kutip dari hasil karya orang lain telah dituliskan sumbernya secara jelas sesuai dengan norma, kaidah, dan etika kepenulisan.

Apabila di kemudian hari ditemukan seluruh atau sebagian tesis ini bukan hasil karya sendiri atau adanya plagiat pada bagian tertentu, saya bersedia menerima sanksi pencabutan gelar akademik yang saya sandang dan sanksi-sanksi lainnya sesuai dengan peraturan perundangan yang berlaku.

Purwokerto, November 2019

Yang Menyatakan,

METERAI TEMPEL
06EA7AHF095856995
6000
ENAM RIBU RUPIAH

Wahyu Budiantoro

NIM. 1522604012

EPISTEMOLOGI KOMUNIKASI TRANSENDENTAL:
(Kajian Hermeneutika Filosofis Hans-Georg Gadamer Pada Perpuisian Abdul Wachid B.S.)

Wahyu Budiantoro
NIM. 1522604012

Abstrak

Komunikasi transendental berbasis karya sastra menjadi pendekatan yang menarik. Ada beberapa unsur imajinasi, narasi, dan wacana dalam karya sastra yang dapat dijadikan basis epistemologi komunikasi transendental. Oleh karena itu, tujuan penelitian ini berupaya untuk menginterpretasi dan menjelaskan epistemologi komunikasi transendental berdasarkan kajian kesusastraan (puisi). Dalam penelitian ini, teks sastra yang menjadi subjek kajiannya adalah delapan (8) buku kumpulan Abdul Wachid B.S. Teori yang digunakan dalam penelitian ini menggunakan epistemologi sebagai pendekatan filsafat dan hermeneutika filosofis Hans-Georg Gadamer. Metode interpretasi Gadamer meliputi historisitas, proses dialektis-dialogis, hingga produksi makna. Gadamer memberikan porsi besar kepada penafsir untuk melakukan eksplorasi makna. Dia sekaligus mengkritik pemikiran hermeneut sebelumnya tentang metode interpretasi yang cenderung rekognitif. Data dalam penelitian ini diperoleh dari dokumentasi, baik jurnal, buku atau majalah yang memiliki relevansi dengan subjek dan objek kajian penelitian yaitu perpuisian Abdul Wachid B.S. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa epistemologi komunikasi transendental dalam perpuisian Abdul Wachid B.S. dikonstruk dari empat hal, antara lain; *pertama*, narasi *mahabbah* (cinta). Cinta dalam konteks penelitian ini dipersepsi dan diposisikan sebagai estetika, sehingga basis epistemologi transendental bersifat khas dan melampaui realitas. *Kedua*, wacana sufistik. Wacana sufistik sebagai dalil epistemologi komunikasi transendental dipengaruhi oleh secara kreatif oleh representasi Allah SWT sebagai sumber segala informasi dan realitas. *Ketiga*, etika profetik yang terdiri dari humanisasi, liberasi, transendensi. Ketiga unsur etika profetik tersebut menjadi semacam variable yang holistik untuk dalam membangun konsep komunikasi transendental. *Keempat*, kearifan lokal yang terdiri dari tradisi ziarah dan tradisi silaturahim. Kearifan lokal ini memberikan bentuk-bentuk secara khas dalam diskursus komunikasi sebagai representasi tindakan komunikatif.
Kata Kunci: epistemologi, komunikasi transendental, hermeneutika, puisi.

IAIN PURWOKERTO

EPISTEMOLOGI KOMUNIKASI TRANSENDENTAL:
(Kajian Hermeneutika Filosofis Hans-Georg Gadamer Pada Perpuisian Abdul Wachid B.S.)

Wahyu Budiantoro
NIM. 1522604012

Abstract

Transcendental communication based on literature can be interesting. There are imajination, naration, and literature can be basis of episthemology of transcedential communication therefore. The Purpose of this research for interpretation and explain the epistemology of transcendental communication based on literature studies. In this context, literary text which is the object of study is eight (8) Abdul Wachid B. S. book collection. The theory used in this reasearch is epistemological philosophical approach and philosopical hermeneutics Hans-Georg Gadamer. Interpretation method Gadamer there are historicity, Dialectical-dialog process, until producing of meaning product. Gadamer can give some given to interpreter for take some action meaning exploration. There are give some critics idea hermeneutics before know about interpretation and tend to be recognitive.Data got from documentation, including journals, books or magazines that relevance to the subject and object of the study is poetry of Abdul Wahid B.S. Result of this reasearch can show the result communication epistemology trancendental ini poetry of Abdul Wahid B. S. there are four things, first: mahabbah narration (adore), second, sufistic discourse, third prophetic ethics consisting of humanization, liberation, transcendence, fourth, local wisdom consisiting of the tradition of pilgrimage and the tradition of silaturahim. That Local wisdom can give bent to shape character in this communication can be representation and communicative.
Keyword : epistemology, transcendental communication, hermeneutics, poetry.

IAIN PURWOKERTO

MOTTO

"Nun,
Demi pena dan yang mereka tuliskan" (Q.S. al-Qalam:1)[1]

"Bacalah, dan Tuhanmulah Yang Maha Mulia.
Yang mengajar (manusia) dengan pena" (Q.S. al-'Alaq: 3-4)[2]

"Manusia mati jangan hanya meninggalkan nama, akan tetapi, tinggalkanlah juga karya"
(Wahyu Budiantoro)[3]

IAIN PURWOKERTO

[1] Tim Penyusun, *Al-Qur'an Terjemahan dan Tafsrir Per Kata,* (Bandung: Jabal, 2010), hlm. 564.

[2] Tim Penyusun, *Al-Qur'an Terjemahan dan Tafsrir Per Kata, ...,* hlm. 597.

[3] Motto ini penulis gunakan juga saat menyelesaikan studi Strata 1 (Skripsi) di IAIN Purwokerto pada tahun 2015.

PERSEMBAHAN

Assalamu'alaikum Wr.Wb.

Dengan mengucap *bismillahirrahmanirrahim,* puji syukur senantiasa penulis panjatkan kepada Allah SWT., tersebab karunia, hidayah dan inayah-Nya, tesis ini dapat diselesaikan. Shalawat serta salam penulis curahkan kepada Baginda Nabi Muhammad Saw., teladan dan sumber cahaya ilmu pengetahuan. Selain itu, penulis ucapkan terima kasih yang tidak terhingga kepada semua pihak yang terlibat dalam proses perkuliahan penulis pada tingkat Magister (S2) ini. Karya ini penulis persembahkan untuk orang-orang yang sangat berharga dan bermakna bagi kehidupan penulis sebagai berikut:

1. Bapak tercinta, Akhmad Ramelan bin K. Suyud Ahmad Sanroji bin Eyang San Mughrad bin Eyang Karya Semita dan Ibu tersayang, Darmini binti Eyang Wiryana, yang selalu berjuang keras dan mendoakan penulis. Tanpa ridho ayah dan ibu, pastilah penulis tidak akan memperoleh banyak kemudahan dan keberhasilan hingga saat ini. Semoga Allah SWT. mencurahkan cinta dan kebahagiaan dunia dan akhirat *kagem* bapak dan ibu.
2. Kepada saudari kandungku, Feni Budi Nurani dan Isna Budi Andani, terima kasih sudah menjadi saudari yang "rame", saudari yang kompak, saudari yang apabila tidak *padu,* tidak ada kedekatan dan kerinduan. Semoga kalian beroleh sukses dunia dan akhirat.
3. Kepada guruku, Mas Dr. Abdul Wachid B.S., S.S., M.Hum. dan Bapak Kholil Lur Rochman, S.Ag., M.S.I., terima kasih atas ridho dan kenduri nasihatnya. Engkau adalah wasilah dan pintu ilmu pengetahuan bagi penulis. Semoga Allah SWT. memberikan kesejahteraan dunia dan akhirat *kagem* Mas Wachid dan Pak Kholil.
4. Kepada guruku, Kiai Muhammad Sulhan, yang telah mengajari penulis untuk "diam" dan *ngesat.* Insya Allah penulis akan istiqomah mengamalkannya. Kepada KH. A. Tafsir Wahyudin, pengasuh Pondok Pesantren As-Salam, yang telah banyak memberikan nasihat dan doa-doa "mujarab" kepada penulis. Kepada Kiai Nasrudin, M.Ag. pengasuh Pondok Pesantren Fathul

IAIN PURWOKERTO

Mu'in dan Nyai Sri Hidayati, pengasuh Pondok Pesantren Hidayatul Mubtadi'ien, yang telah dengan sabar mengajari penulis mengaji. Maafkanlah apabila penulis tidak pernah menjadi santri yang baik. Semoga engkau ridho dan senantiasa menganggap penulis sebagai santri. Kepada Dr. Musta'in, M.Si., yang telah mengajari penulis untuk bersabar dan menikmati proses kehidupan. Terima kasih atas segala kebaikannya. Semoga Allah SWT. memberikan kemuliaan dunia dan akhirat.

5. Kepada seluruh kerabat dan kawan, khususnya Dukhron Istiwa, yang telah bertahun-tahun menjalin persahabatan *cum* persaudaraan, dan teman-teman Penerbit Stain Press IAIN Purwokerto serta Sekolah Kepenulisan Sastra Peradaban (SKSP) Purwokerto yang selalu memotivasi penulis untuk selalu berkarya. Semoga Allah SWT. memudahkan jalan bagi cita-cita kita semua.
6. Kepada seluruh dosen dan staf Pascasarjana IAIN Purwokerto, yang telah memberikan wawasan serta ilmu pengetahuan yang akan sangat bermanfaat bagi kehidupan penulis. Semoga Allah SWT. membalas kebaikan-kebaikannya.
7. Kepada semua pihak yang tidak dapat penulis sebut keseluruhan, yang telah membantu terselesaikannya proses studi ini.

IAIN PURWOKERTO

KATA PENGANTAR

Puji dan syukur penulis panjatkan kehadirat Allah SWT., Tuhan semesta alam yang memberikan taufiq, hidayah dan inayah, sehingga tesis ini dapat penulis selesaikan.

Shalawat serta salam selalu penulis persembahkan kepada Baginda Nabi Muhammad Saw., keluarga, sahabat dan orang-orang yang "berkiblat" kepadanya.

Meski penuh dengan ujian dan rintangan, alhamdulillah, pada akhirnya penulis dapat menyelesaikan tesis ini. Oleh karena itu, penulis sangat bersyukur dan tidak lupa kenduri terima kasih penulis sampaikan setingginya kepada:

1. Dr. KH. Moh. Roqib, M.Ag., Rektor Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Purwokerto.
2. Prof. Dr. H. Sunhaji, Direktur Pascasarjana Institut Agama Islam Negerii (IAIN) Purwokerto.
3. Dr. Nawawi, M.Hum., Ketua Program Studi Komunikasi dan Penyiaran Islam Pascasarjana Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Purwokerto.
4. Dr. Musta'in, S.Pd., M.Si., pembimbing yang telah banyak memberikan bimbingan, arahan dan bantuannya baik moril maupun materiil dalam menyelesaikan tesis ini.
5. Para dosen dan staf Pascasarjana Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Purwokerto.
6. Teman-teman seangkatan pada Program Studi Komunikasi Penyiaran Islam Pascasarjana Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Purwokerto.
7. Semua pihak yang tidak dapat penulis sebutkan satu persatu.

Penulis menyadari bahwa tesis ini masih jauh dari kesempurnaan baik konten maupun tata tulis. Oleh sebab itu, dengan senang hati, penulis harapkan kritik dan saran yang membangun demi sempurnanya tesis ini. Akhirnya, karya sederhana ini tidak lain hanyalah ikhtiar penulis untuk menambah wawasan dan ilmu pengetahuan, dan semoga banyak memberikan manfaat bagi pembaca, meskipun karya ini tidak luput dari kekurangan.

IAIN PURWOKERTO

Purwokerto, November 2019

Penulis,

Wahyu Budiantoro

NIM. 1522604012

IAIN PURWOKERTO

DAFTAR ISI

COVER i
PENGESAHAN DIREKTUR ii
PENGESAHAN TIM PENGUJI iii
NOTA DINAS PEMBIMBING iv
PERNYATAAN KEASLIAN v
ABSTRAK (BAHASA INDONESIA) vi
ABSTRAK (BAHASA INGGRIS) vii
MOTTO viii
PERSEMBAHAN ix
KATA PENGANTAR xi
DAFTAR ISI xiii

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah 1
B. Rumusan Masalah 16
C. Tujuan Penelitian 17
D. Manfaat Penelitian 17
E. Kajian Pustaka 18
F. Metode Penelitian 22

BAB II EPISTEMOLOGI KOMUNIKASI TRANSENDENTAL, HERMENEUTIKA FILOSOFIS HANS-GEORG GADAMER DAN PUISI SEBAGAI KOMUNIKASI SIMBOLIK

A. Epistemologi: Sebuah Pendekatan Filsafat 25
B. Komunikasi Transendental 30
C. Hermeneutika Filosofis Hans-George Gadamer 35
   1. Dasar Pemikiran Hermeneutika Hans-Georg Gadamer 35
   2. Pengalaman Hermeneutis Hans-Georg Gadamer: Kritik Terhadap Schleiermacher, Dilthey dan Betti 40
   3. Bahasa sebagai Medium Pengalaman Hermeneutik 45
   4. Hermeneutika Gadamer: Historisitas 48

IAIN PURWOKERTO

5. Hermeneutika: Proses Dialektis-Dialogis 50
6. Peleburan Cakrawala (*Fusi of Horizon*) 53
7. Bahasa dan Hakikat Puisi..... 57
D. Puisi sebagai Komunikasi Simbolik 62
BAB III BIOGRAFI ABDUL WACHID B.S.
A. Latar Belakang Kehidupan Abdul Wachid B.S..... 75
1. Latar Belakang Spiritual..... 75
2. Latar Belakan Intelektual-Kepenyairan..... 79
B. Jalan Spiritual, Jalan Bahasa dan Jalan Keindahan..... 85
C. Puisi sebagai Ekspresi Kepribadian Sufistik 90
BAB IV PROSES DIALEKTIS-DIALOGIS DAN EPISTEMOLOGI KOMUNIKASI TRANSENDENTAL DALAM PERPUISIAN ABDUL WACHID B.S.
A. Epistemologi Komunikasi Transendental Perpuisian Abdul Wachid B.S. berdasarkan konsep Cinta (*Mahabbah*) 98
1. Historisitas Cinta (*Mahabbah*) 98
2. Proses Dialektis-Dialogis: "Rumah" dan "Cahaya" sebagai Simbol Transendental 101
3. Epistemologi Cinta (*Mahabbah*) dalam Tradisi Tasawuf..... 109
4. Cinta (*Mahabbah*) sebagai Bahasa: Estetika Komunikasi Transendental 118
B. Konsep Sufisme sebagai Epistemologi Komunikasi Transendental dalam Perpuisian Abdul Wachid B.S 133
1. Historisitas Sufisme: Perspektif Sastra 133
2. Proses Dialektis-Dialogis: Wahyu dan Puisi Sufi sebagai Basis Epistemologis Komunikasi Transendental 136
3. Spirit Dakwah Sufistik dalam Puisi Abdul Wachid B.S..... 143
C. Epistemologi Komunikasi Transendental dalam Perpuisian Abdul Wachid B.S. Berdasarkan Etika Komunikasi Profetik 154
1. Historisitas Profetik: Perspektif Kuntowijoyo 154

IAIN PURWOKERTO

2. Etika Humanisasi (*'Amar Ma'ruf*): Prinsip *Qoulan Layyinan* dan *Qoulan Kariman* dalam Puisi Abdul Wachid B.S 157
3. Etika Liberasi (*Nahi Munkar)*: Prinsip *Qoulan Sadidan* dan *Qoulan Maysuuran* dalam puisi Abdul Wachid B.S 165
4. Etika Transendensi (*Tu'minu Billah*): Komunikasi Impersonal dalam Puisi Abdul Wachid B.S 174

D. Epistemologi Komunikasi Transendental dalam Perpuisian Abdul Wachid B.S. Berdasarkan Tradisi Islam 181
1. Historisitas Tradisi Islam: Perspektif Lokalitas 181
2. Proses Dialektis-Dialogis: Tradisi Pesantren sebagai Estetika..... 186
3. Tradisi Ziarah 193
4. Tradisi Silaturahim: Puisi dan Tindakan Komunikatif 202

BAB V PENUTUP

A. Simpulan 209
B. Saran-saran 210
C. Kata Penutup 210

DAFTAR PUSTAKA

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

IAIN PURWOKERTO

BAB I
PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Studi tentang komunikasi telah diteliti secara sistematis sejak zaman dahulu. Bennet Pearce via Stephen W. Littlejohn dan Karen A. Foss menyebutnya sebagai sebagai sebuah "penemuan revolusioner" yang mayoritas dilatarbelakangi oleh meningkatnya teknologi-teknologi komunikasi (seperti radio, televisi, telepon, satelit, dan jaringan komputer), yang searah dengan pesatnya arus industri, bisnis besar, dan politik global.[1] Komunikasi telah mengambil peran penting dalam dinamika kehidupan manusia.

Fakta sejarah menunjukkan bahwa ketertarikan yang kuat dalam penelitian akademis tentang komunikasi dimulai setelah Perang Dunia 1 ketika kemajuan dalam bidang teknologi dan karya tulis menjadikan komunikasi sebuah topik yang selalu dibicarakan.[2] Subjek ini selanjutnya diangkat oleh filosof populer abad ke-20 tentang kemajuan dan pragmatisme[3] yang merangsang keinginan untuk memajukan masyarakat melalui perubahan yang luas. Selama periode ini, Amerika Serikat "bergerak", dalam artian berusaha untuk memajukan teknologi, masyarakat, memerangi tirani, dan mengembangkan penyebaran kapitalisme. Komunikasi digambarkan secara mencolok dalam pergerakan ini dan menjadi pusat perhatian bagi propaganda dan opini publik, serta peranan media dalam hal komersial, pemasaran, dan periklanan.

---

[1] Stephen W. Littlejohn dan Karen A. Foss, *Toeri Komunikasi*, Terj. Mohammad Yusuf Hamdan, (Jakarta: Salemba Humanika, 2008), hlm. 5.

[2] Stephen W. Littlejohn dan Karen A. Foss, ..., hlm. 6.

[3] Kajian Pragmatik adalah studi tentang hubungan antara bentuk-bentuk linguistik dan pemakai bentuk-bentuk itu. Manfaat belajar bahasa melalui pragmatik adalah bahwa seseorang dapat bertutur kata tentang makna yang dimaksudkan orang, asumsi mereka, maksud dan tujuan mereka, dan jenis-jenis tindakan (sebagai contoh: permintaan) yang mereka perlihatkan ketika mereka sedang berbicara. Lihat selengkapnya George Yule, *Pragmatik*, Cet. II, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014), hlm. 5.

Otoritas Amerika Serikat dalam melakukan dominasi konsep komunikasi bersifat deterministik. Umumnya deterministik berhubungan erat dengan filsafat positivistik.[1] Rasionalitas dan objektif menjadi kredo bagi mereka dalam melakukan monopoli konsepsi komunikasi. Puncak peradaban dalam domain positivistik adalah hegemoni teknologi, sehingga manusia diibaratkan seperti "mesin produksi massal"; eksploitatif.

Fenomena tersebut dikuatkan oleh fakta yang lain, sebagaimana diungkap oleh Naisbitt dan Aburdene via Musta'in berikut:

> "ilmu pengetahuan dan teknologi yang melaju cepat di era modern sekarang ini tidak memberikan makna hidup yang diharapkan. Penolakan terhadap iptek yang di-Tuhankan merupakan realitas yang dominan dewasa ini, yang oleh sebagain ahli disebut dengan pasca-modernisme. Masa ini ditandai oleh krisis yang mendalam pada berbagai aspek kehidupan."[2]

Modernisme gagal mewujudkan ide universalnya dalam kemajuan manusia ketika iptek menjadi panglima, karena yang terjadi kemudian adalah penindasan dan pemerasan. Problematika sosial dan perasaan *inferiority complex* manusia yang berpikir dengan paradigma materialistik, positivistik, dan sekularistik tanpa seleksi yang ketat, cenderung menimbulkan malapetaka bagi kemanusiaan secara luas. Terjadinya kehampaan spiritual dan keterasingan (*alienasi*) dari dirinya sendiri dan lingkungan sosialnya.[3]

Dalam pada itu, komunikasi dalam ruang deterministik-positivistik menunjukkan karakter transaksional yang melampaui batas ruang dan waktu. Hal demikian umum terjadi dalam domain politik[4] yang represif

---

[1] Praktik-praktik penerapan positivisme (metode empiris-analitis) dalam masyarakat dapat dibenarkan apabila sesuai dengan proporsinya, yaitu sejauh untuk memperoleh informasi (data). Namun, akan menjadi determenistik dan problematik kalau digunakan untuk memprediksi dan melalui tekanan politis dipergunakan untuk menentukan jalan sejarahnya. Lihat Heru Nugroho, *Menumbuhkan Ide-Ide Kritis,* Cet. III, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), hlm. 16.

[2] Musta'in, *Komunikasi Sufistik: Analisis Hermeneutika Teks Dakwah K.H. Musta'in Ramly,* (Yogyakarta: Maghza Pustaka, 2014), hlm. 1.

[3] Musta'in, *Komunikasi Sufistik, ...,* hlm. 1-2.

[4] Terdapat bukti bahwa kekeliruan dalam menerjemahkan pesan yang dikirimkan pemerintah Jepang menjelang akhir Perang Dunia II boleh jadi telah memicu pengeboman Hiroshima. Kata *mokusatsu,* yang digunakan Jepang dalam merespons ultimatum Amerika Serikat untuk menyerah diterjemahkan oleh Domei sebagai "mengabaikan", alih-alih maknanya yang

dan arena industrialisasi dengan regulasi ketat. Manusia sebagai makhluk pencari makna dianulir oleh kostruksi wacana yang dominan, oleh pemilik modal. Maka dari itu, distribusi pengetahuan dan kekuasaan tidak proporsional.

Wilbur Schramm sebagaimana dinukil oleh Alwi Dahlan mengatakan ketika ilmu komunikasi berkembang pada pertengahan abad yang lalu, ia mengandaikannya sebagai oase (oasis)[1] di tengah-tengah gurun pasir yang luas, tempat persinggahan kafilah-kafilah yang sedang dalam perjalanan dari berbagai asal menuju ke berbagai arah. Berbeda dari musafir fisik dan kafilah yang membawa onta, Wilbur Schramm berbicara tentang para musafir ilmu. Mereka melalui perjalanan melalui gurun pasir pemikiran dan studi, dan mampir di oasis untuk bertukar gagasan dan informasi, karena merasa bahwa ada suatu aspek penting dalam perjalanan ilmiahnya yang terluput. Mereka oleh Wilbur Schramm disebut sebagai angkatan perintis ilmuwan komunikasi[2], sebelum ilmu komunikasi berkembang seperti sekarang.

Guna menguatkan hakikat komunikasi, Alwi Dahlan mengatakan:

> "sebenarnya komunikasi selalu berperan dalam segala segi kehidupan. Tidak ada ilmu, pengetahuan, pengalaman, sikap, nilai, serta perilaku, apalagi budaya, manusia yang dapat dilepaskan dari komunikasi. Dengan demikian, pengetahuan atau kajian tentang apapun mengenai manusia, tidak akan pernah lengkap jika tidak memahami aspek komunikasi."[3]

IAIN PURWOKERTO

---

benar, "Jangan memberi komentar sampai keputusan diambil. Versi lain mengatakan, Jenderal MacArthur memerintahkan stafnya untuk mencari makna itu. Semua kamus bahasa Jepang-bahasa Inggris diperiksa yang memberikan padanan kata *no comment.* MacArthur kemudian melapor kepada Presiden Truman yang memutuskan untuk menjatuhkan bom atom. Padahal, makna kata *mokusatsu* itu adalah "Kami akan menaati ultimatum Tuan tanpa komentar." Lihat Deddy Mulyana, *Ilmu Komunikasi Suatu Pengantar,* Cet. 21, (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2016), hln. Ix.

[1] Oasis adalah tempat musafir dari berbagai kafilah itu beristirahat, memulihkan fisik, dan menambahkan bekal, serta bertukar informasi guna memperkirakan apa yang akan dihadapi dalam perjalanan selanjutnya. M. Alwi Dahlan, *Sepatah Pengantar: Komunikasi Sebagai Oasis,* dalam Alo Liliweri, Konfigurasi Dasar Teori-teori Komunikasi Antarbudaya, (Bandung: Nusa Media, 2016: v).

[2] M. Alwi Dahlan, *Sepatah Pengantar: Komunikasi Sebagai Oasis, ...,* hlm. v-vi.

[3] M. Alwi Dahlan, *Sepatah Pengantar: Komunikasi Sebagai Oasis, ...,* hlm. vi.

Berdasarkan pendapat Wilbur Schramm dan Alwi Dahlan, sesungguhnya sistim komunikasi dan makna yang diperoleh interpretan dapat dikonstruksi oleh ruang-ruang estetik, bukan hanya ruang politik dan pragmatik. Komunikasi di era post-modern seperti sekarang, bahkan ada yang berpendapat era *post-truth*, menghendaki pola pemaknaan yang simultan dan bebas.[1] Manusia sebagai individu dan makhluk kultural, diberikan ruang pemaknaan untuk melakukan interpretasi estetik dengan radikal (baca: mendalam), sehingga pesan komunikasi dapat menjadi *proyeksi* bagi manusia sebagai subjek dan objek komunikasi sekaligus, makna bisa diproduksi secara utuh. Dengan kata lain, substansi komunikasi sudah melebihi definisi umumnya, yaitu proses transfer pesan.

Ruang estetik dalam komunikasi diperlukan agar manusia berkembang menjadi subjek pencari makna yang hakiki, meskipun ketegangan antara konvensi, tradisi, agama, dan pandangan hidup selalu terjadi. Dalam tradisi fenomenologi misalnya, Hans-George Gadamer via Stephen W. Litteljohn dan Karen A. Foss mengungkapkan bahwa manusia tidak dapat meninggalkan bahasa. Tradisi memandang dunia muasalnya adalah kata-kata. Bahasa menurut Hans-George Gadamer mendasari semua pengalaman.[2] Dunia dihadirkan bagi kita melalui bahasa. Jadi, pada proses komunikasi, bukan hanya dua rangkaian yang terlibat; melainkan,

IAIN PURWOKERTO

[1] Negara idealnya tidak melakukan hegemoni dan dominasi atas interpretasi masyarakat kepada informasi. Peran Negara diperlukan untuk membangun relasi sosial dengan masyarakat, dengan tidak memanipulasi pemberitaan. Kebebasan ekspresi di media (khususnya media sosial) harus ditegakkan secara demokratis. Dahulu, di Negara Polandia misalnya, menurtut catatan Taufik Ismail, mereka menjamin kebebasan itu, tetapi, agar tidak anarkis, kata mereka, penting adanya sejumlah batasan. Kisi-kisi pembatasan itu berupa "Sepuluh Tidak Boleh", yang perlu diperhatikan warga negara. COPPSC, yaitu Kantor Sensor Negara Polandia, yang bertugas mengawasi pers, film, dan siaran radio-televisi di Polandia, pada tahun 1980-an, mengeluarkan peraturan ketat dan represif 'Sepuluh Tidak Boleh", di antaranya: a) tidak boleh menyiarkan informasi mengenai hubungan dagang Polandia dan Afrika Selatan, b) tidak boleh menerbitkan informasi mengenai wabah pertanian di Polandia, c) tidak boleh melaporkan naiknya kadar pencemaran sungai yang mengalir dari Cekoslowakia ke Polandia, d) tidak boleh memuat kritik terjadap Marxisme dalam penerbitan yang sifatnya relijius. Dengan demikian, beberapa butir masalah di atas bukan merupakan daftar kebebasan, melainkan daftar pemenjaraan kebebasan di media. Lihat selengkapnya Taufik Ismail, *Katastrofi Mendunia: Marxisme, Leninisma, Stalinisma, Maoisma, Narkoba,* (Jakarta: Yayasan Titik Infinitum, 2004), hlm. 23-24.

[2] Stephen W. Littlejohn dan Karen A. Foss, *Toeri Komunikasi, ...,* hlm. 199.

komunikasi menggunakan tiga rangkaian, yaitu dua individu dan sebuah bahasa.

"Kata-kata" dalam kajian linguistik, termasuk ilmu sastra, memainkan peran signifikan. Dalam puisi Subagio Sastrowardoyo yang bertajuk "Kata". Ia menyatakan bahwa *"pada mulanya adalah kata/ jagat tersusun dari kata."*[1] Abdul Aziz Rasjid mengatakan bila Subagio Sastrowardoyo dalam puisi "Kata", memberikan tanggapan bahwa kata menjadi tempat sosok pribadinya sebagai penyair "*menenggelamkan/ diri tanpa sisa."* Tanggapan tersebut terbentuk karena adanya keyakinan bahwa katalah yang pada mulanya berperan memberi nama pada semua yang terdapat di jagat raya, sehingga manusia tak lagi mengenali dan menyatakan benda-benda di sekitarnya dengan mengarahkan jari telunjuknya lagi, namun, berkomunikasi dengan kata. Dari puisi "Kata" itu, dapat ditarik asumsi bahwa di satu sisi hanya dengan kata manusia dapat menjelaskan aktivitasnya yang bermakna di dunia, sedangkan di sisi lain, kata juga mengindikasikan awal-purba penciptaan/ kejadian.[2]

Dalam pada itu, peran tradisi dan kebudayaan pada studi komunikasi sangat vital. Hal tersebut akan memberikan corak atau karakteristik studi komunikasi di Barat dan Timur. Penelitian akademis tentang perbedaan pola komunikasi di Barat dan Timur disampaikan oleh Stephen W. Littlejohn dan Karen A. Foss. Ia berpendapat bahwa:

> "... Teori-teori Timur cenderung fokus pada keutuhan dan persatuan, sedangkan pandangan Barat kadang mengukur bagian-bagian tanpa harus memperhatikan integrasi dasar atau penggabungan bagian-bagian tersebut. Di samping itu, banyak teori-teori Barat yang didominasi oleh pandangan individualisme: semua orang dianggap berhati-hati dan aktif untuk mencapau tujuan-tujuan pribadi. Sebaliknya, sebagian besar dari teori di Timur cenderung memandang komunikasi sebagai hasil rangkaian kejadian yang tidak direncanakan dan terjadi secara alami. Bahkan,

IAIN PURWOKERTO

---

[1] Subagio Sastrowardoyo, "Kata", dalam *Daerah Perbatasan,* (Jakarta: Balai Pustaka, 1982), hlm. 61.

[2] Abdul Aziz Rasjid, "Rentangan-rentangan Cahaya yang Menyinari Masa Silam, Masa Kini, dari Satu Matahari ke Tiap Baris Puisi, *Kata Penutup,* dalam Abdul Wachid B.S., *Yang,* (Yogyakarta: Cinta Buku, 2011), hlm. 133-134.

> banyak teori Barat yang menyebabkan kecenderungan orang Asia pada kejadian-kejadian yang bersifat individualistis dan sangat kognitif, sedangkan sebagian besar tradisi Timur menekankan pemusatan emosional dan spiritual sebagai langkah-langkah komunikasi."[1]

Teaching Point dari pendapat di atas adalah nalar epistemologis komunikasi yang diperoleh dari kesadaran dan pengalaman spiritual yang tampak dalam tradisi Timur. Rob T. Craig via Stephen W. Littlejohn dan Karen A. Foss mengatakan komunikasi merupakan proses utama di mana kehidupan kemanusiaan dijalani; komunikasi mendasari kenyataan. Komunikasi, tegas Rob T. Craig membentuk pengalaman.[2]

Maka dari itu, dalam tradisi komunikasi di Timur, pengalaman keberagamaan (*religious experience*) menjadi unsur signifikan dalam membentuk pola epistemologi komunikasi. Nina W. Syam menyebutnya sebagai komunikasi transendental. Komunikasi transendental bertumpu kepada komunikasi antara hamba dan sesuatu yang supranatural yang berpusat kepada *qalbu* (filsafat Islam); komunikasi dengan sesuatu yang ada di balik fisika dengan sesuatu yang transenden di luar diri manusia (filsafat metafisik), komunikasi intersubjektif, komunikasi dengan sesuatu di atas *mind*, kekuatan lain di luar diri manusia yang dapat dirasakan kehadirannya, dan komunikasi dengan sesuatu yang "esensi", sesuatu yang ada di balik "eksistensi".[3]

IAIN PURWOKERTO

Persoalan yang eksistensial dalam diskursus komunikasi transendental adalah kaidah epistemologis. Dalam kajiannya, Nina W. Syam mendasari komunikasi transendennya kepada kajian filsafat Islam dan filsafat Barat, khususnya kajian fenomenologi Edmund Husserl. Dari Edmund Husserl, Nina W. Syam menyebut bahwa komunikasi transendental memiliki ciri fenomenologis. Di samping itu, ia juga

---

[1] Stephen W. Littlejohn dan Karen A. Foss, *Toeri Komunikasi*, ..., hlm. 7.
[2] Stephen W. Littlejohn dan Karen A. Foss, *Toeri Komunikasi*, ..., hlm. 9.
[3] Nina Winangsih Syam, *Komunikasi Transendental Perspektif Sains Terpadu*, (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2015), hlm. vi.vii.

bersandar kepada studi filsafat metafisika, sosiologi-fenomenologi, psikologi kognitif, antropologi metafisika, dan psikologi sufi.

Nina W. Syam mengetengahkan pendapat Al-Ghazali dalam membangun basis epistemologisnya. Al-Ghazali mengatakan bahwa:

> "perbedaan mendasar cara berpikir filsafat dan cara berpikir transendental adalah titik awal berpikir itu sendiri. Bila filsafat membangun konsep dalam mencari kebenaran berangkat dari keraguan, sedangkan pemikiran transendental memulainya dengan kepercayaan."[1]

Dalam konsepsi transendental, tumpuan kekuatan untuk menelaah, memahami, dan mengetahui berpusat pada hati.[2] Dalam tulisan Osho, untuk hidup dalam kondisi *innocent*, kita harus kembali bertumpu pada kekuatan hati karena dalam kehidupan terdapat berbagai hal yang kadang tidak dapat dimengerti hanya dengan bertumpu pada rasionalitas. Osho menyarankan untuk: *drop your knowledge, forget your scriptures, forget your religion, your theologies, your philosophies. Be born again, become innocent.*[3]

Abdul Basit menekankan dalam proses komunikasi transendental, hati manusia hendaknya dibersihkan dari perilaku syirik, kafir, munafik, dan perbuatan hati lainnya. Dalam hal ini, hendaknya manusia memiliki hati yang sehat. Hati yang sehat adalah hati yang tentram yang diisi oleh keimanan dan ketakwaan kepada Allah SWT.[4] Allah SWT berfirman dalam Q.S. ar-Ra'd [13]: 27-28:

> "Orang-orang kafir berkata: "Mengapa tidak diturunkan kepadanya (Muhammad) tanda (mukjizat) dari Tuhannya?" Katakanlah: "Sesungguhnya Allah menyesatkan siapa yang Dia kehendaki dan menunjuk orang-orang yang bertaubat kepada-Nya, (yaitu) orang-orang yang beriman dan hati mereka menjadi tentram dengan

IAIN PURWOKERTO

---

[1] Nina Winangsih Syam, *Komunikasi Transendental Perspektif Sains Terpadu, ...,* hlm. 5.

[2] Konsep ini digunakan oleh Al-Ghazali yang menyebutnya sebagai *Qalb,* dalam bahasa Indonesia diartikan sebagai hati. Semestinya, arti yang tepat untuk *Qalb* adalah jantung; Osho menyebutnya sebagai kekuatan hati, sedangkan Ary Ginanjar Agustian menyebutnya sebagai kecerdesan emosi yang berpusat pada *God Spot* sebagai sentralnya. Nina Winangsih Syam, *Komunikasi Transendental Perspektif Sains Terpadu, ...,* hlm. 6.

[3] Osho, *Maturity, the Responsibility of Being Oneself,* via Nina Winangsih Syam, *Komunikasi Transendental Perspektif Sains Terpadu, ...,* hlm. 6.

[4] Abdul Basit, *Konseling Islam,* (Depok: Kencana, 2017), hlm. 34.

mengingat Allah. Ingatlah, hanya dengan mengingat Allah-lah hati menjadi tentram."

Dalam ayat tersebut dan ayat-ayat yang lain, istilah komunikasi disebut dengan menggunakan istilah *tadzkir*. Kata *tadzkir* bermula dari kata *dzakara* yang artinya mengingat. Sementara, kata *tadzkir* artinya mengingatkan atau memberi peringatan. *Tadzkir* bermanfaat untuk memberikan peringatan dini kepada manusia agar tidak lupa dengan tujuan hidup yang sebenarnya. Mereka yang tidak pernah lalai berzikir dalam kondisi apa pun baik saat berdiri, duduk, dan berbaring adalah mereka yang sehat secara spiritual.[1]

Struktur transendental juga dibicarakan oleh Kuntowijoyo melalui bukunya *Islam sebagai Ilmu*. Seperti halnya Nina W. Syam, Kuntowijoyo memadukan relevansi keilmuan Barat dengan Timur untuk menggapai keseluruhan (*wholeness*), sebagai dasar epistemologis strukturalisme transendentalnya.[2] Peristiwa sosio-historis yang terdapat di dalam al-Qur'an dan as-Sunnah menjadi konsen utama stukturalisme transendental menurut Kuntowijoyo.[3] Artinya, Kuntowijoyo menekankan kajian sturkuturalisme transendentalnya kepada domain ilmu sosial. Meski tidak secara eksplisit mempersoalkan diskursus komunikasi, tetapi, antara komunikasi transendental dengan ilmu sosial memiliki kaitan substantif, setidaknya pada level paradigma keilmuan, sebagaimana dikemukakan Nina W. Syam bahwa ilmu sosial-fenomenologi menjadi basis bagi terbentuknya pola komunikasi transendental.

Konstruksi epistemologi komunikasi transendental juga disinggung di dalam al-Qur'an. Al-Qur'an menyebut komunikasi sebagai salah satu

IAIN PURWOKERTO

---

[1] Abdul Basit, *Konseling Islam*, ..., hlm. 34-35.

[2] Epistemologi itu disebut sebagai Strukturalisme Transendental karena: *pertama*, kitab-kitab suci itu transendental, melampaui zamannya. *Kedua*, kitab-kitab suci itu masing-masing adalah struktur, dan agama-agama yang diajarkan juga adalah struktur. Struktur kitab suci dan agama itu koheren (utuh) ke dalam dan konsisten ke luar. Utuh ke dalam artinya struktur itu merupakan sebuah kesatuan. Konsisten (taat asas) ke luar artinya struktur yang satu tidak bertentangan dengan struktur yang lain. Baca Kuntowijoyo, *Maklumat Sastra Profetik*, (Yogyakarta: Multi Presindo, 2013), hlm. 11.

[3] Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006), hlm. 27.

fitrah manusia. Al-Qur'an memberikan kata kuncinya. Syaukani dalam Muh. Syawir Dahlan menafsirkan kata *al-bayan* sebagai aksentuasi dalam berkomunikasi. Di samping itu, al-Qur'an menggunakan istilah *al-qaul* sebagai *keyword.* Dari *al-qaul* ini, Jalaluddin Rakhmat menjelaskan prinsip *qaulan sadidan* yakni kemampuan berkata benar atau berkomunikasi dengan baik.[1] Allah SWT berfirman dalam Q.S. ar-Rahman [55]: 1-4: "*(Tuhan) yang Maha Pemurah. Yang telah mengajarkan al-Qur'an. Dia menciptakan manusia. mengajarnya pandai berbicara."* Pandai berbicara dalam *Tafsir Fath al-Qadir* mengandung makna berbicara yang baik dan benar. Sebagaimana *qaulan sadidan.*[2]

Perkembangan komunikasi transendental akan ditentukan dari berbagai pendekatan dan studi kasus yang digunakan. Apabila Nina W. Syam menerangkan persoalan filsafat islam, sosiologi, fenomenologi, hingga antropologi sebagai basis epistemologis komunikasi transendental, maka dalam kajian ini penulis akan mengetengahkan dimensi kesusastraan. Komunikasi, sebagaimana sastra adalah "proses simbolik" menurut Deddy Mulyana.

Simbolisasi atau penggunaan lambang, ujar Susanne K. Langer, menjadi kebutuhan pokok manusia. Sedangkan, Ernst Cassirer menengarai bahwa manusia merupakan *animal symbolicum,* dan itu yang membuatnya berbeda dengan makhluk lain. Lambang atau simbol adalah sesuatu yang digunakan untuk menunjuk sesuatu yang lainnya berdasarkan kesepakatan kelompok orang. Lambang mencakup pesan verbal, non-verbal, dan objek maknannya yang disetujui secara kolektif. Kemampuan manusia mengaplikasikan lambang/ simbol verbal memungkinkan perkembangan bahasa dan menangani hubungan antara manusia dan objek (baik nyata maupun abstrak) tanpa kehadiran manusia dan objek tertentu.[3]

IAIN PURWOKERTO

---

[1] Muh. Syawir Dahlan, "Etika Komunikasi dalam Al-Qur'an dan Hadits", *Jurnal Dakwah Tabligh,* Vol. 15, No. 1, Juni 2014, hlm. 117.

[2] Al-Syaukani, *Tafsir Fath al-Qadir,* (Beirut: Dar al-Fikr), hlm. 251.

[3] Deddy Mulyana, *Ilmu Komunikasi Suatu Pengantar, ...,* hlm. 92.

Al-Qur'an atau Wahyu sebagai dalil epistemologi komunikasi transendental-pun mengandung narasi simbolik/ lambang. Bahkan, oleh Nasr Hamid Abu Zayd, Wahyu merupakan "pemberian informasi" secara rahasia. Wahyu merupakan hubungan komunikasi yang menyiratkan transfer informasi –pesan- secara tersamar dan rahasia. Konsep kode dan tanda menjadi penting. Konsep Wahyu ini dapat ditemukan dalam puisi, sebagaimana dapat kita temukan pula dalam al-Qur'an itu sendiri. Alqamah, seorang penyair masyhur, menyimbolkan burung unta jantan yang bergegas menemui betinanya dengan hati yang gelisah memikirkan betina dan anak-anaknya karena angin topan dan hujan deras. Tatkala tiba dan mendapatkan semuanya selamat dan tenteram, ia kemudian menuliskan: *memberi isyarat kepadanya dengan bunyi suara cek-cek-ceknya/ persis seperti bangsa Romawi yang sedang berbicara di istananya/*[1] Oleh sebab itu, aspek kebudayaan (kesusastraan) sebagai basis epistemologi komunikasi transendental menemukan legitimasinya.

Tentunya, sastra (baca: puisi) yang bercorak Islam, khususnya diskursus tasawuf, mendapatkan porsi yang cukup besar sebagai dalil epistemologis komunikasi transendental. Sebagaimana komunikasi, puisi juga diposisikan sebagai media penyampai amanat (pesan). Hal tersebut dikuatkan oleh Herman J. Waluyo:

> "amanat yang disampaikan penyair dapat diidentifikasi setelah kita memahami tema, rasa, dan bunyi 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."[2]

IAIN PURWOKERTO

---

[1] Pemakaian yang sama dapat kita temukan dalam al-Qur'an, khususnya dalam kisah Nabi Zakaria dan Maryam. Nabi Zakaria pernah memohon kepada Allah SWT agar dikaruniai seorang putera, kemudian Allah memberi kabar baik kepadanya bahwa permohonannya dikabulkan. Nabi Zakaria kemudian meminta kepada Allah SWT tanda-tandanya: "Ia berkata: Wahai Tuhanku, berilah aku suatu tanda. Allah SWT berfirman: "Tanda untukmu adalah kamu tidak dapat berbicara dengan manusia selama tiga hari, padahal kamu sehat." Kemudian ia keluar menemui kaumnya dari mihrab, lalu memberi isyarat kepada mereka agar mereka membaca tasbih pagi dan sore hari." (Q.S. Maryam [19]: 10-11. Lihat selengkapnya Nasr Hamid Abu Zayd, *Tekstualitas Al-Qur'an: Kritik Terhadap Ulumul Qur'an,* Cet. IV, (Yogyakarta: LKiS, 2005), hlm. 30-31.

[2] Herman J. Waluyo, *Teori dan Apresiasi Puisi*, (Jakarta: Erlangga, 1987), hlm. 130.

Sejarah mencatat, pola komunikasi transendental juga dikuatkan oleh peristiwa simbolik Nabi Muhammad SAW saat di Goa Hira. Ia melepaskan diri, mengambil jarak dari segala yang ada, dari berbagai urusan *tetek-bengek* barang dagangan. Pada saat itulah, Malaikat Jibril datang padanya, mengajarinya "membaca" sehingga akhirnya menemukan makna dunia.[1] Jauh sebelum Faruk menuliskannya, Annemarie Schimmel dalam *Jiwa Suci dan Sakralitas dalam Islam,* mengungkapkan bahwa dalam kesunyian tempat itulah (Goa Hira), ia diangkat menjadi Rasulullah SWT yang memerintahkan beliau kembali kepada keramaian untuk menyebarkan ajarannya.[2]

Pendapat Faruk dan Annemarie Schimmel tersebut dikuatkan oleh Muhammad Iqbal. Dalam bukunya *Rekonstruksi Pemikiran Agama dalam Islam,* dia mengutip argumen Abdul Quddus, seorang sufi besar Islam, dari Ganggah: "Nabi Muhammad Saw. menuju langit tertinggi kemudian kembali lagi. Demi Allah aku bersumpah, bahwa jika aku yang telah mencapai tempat itu, aku tidak akan turun ke bumi lagi."[3]

Faruk, Annemarie Schimmel dan Muhammad Iqbal secara tersirat mengabarkan bahwa terdapat komunikasi trans-personal, atau metafisika, dalam istilah Nina W. Syam, antara Nabi Saw., Malaikat Jibril, dan Allah SWT. Peristiwa yang dialami oleh Rasulullah Saw. merupakan simbol/ lambang, tanda dan penanda komunikasi transendental. Objek tersebut dapat diinterpretasi secara luas. Demikian juga dengan puisi. Banyak filosof-penyair yang mempersepsi dan memposisikan puisi sebagai meda komunikasinya dengan Allah SWT dan realitas.

Abdul Hadi W.M. mengungkapkan dalam tradisi tasawuf, sastra (puisi) menjadi media di dalam memberikan aksentuasi pengalaman ruhani para sufi sejak mula. Para filosof-penyair menulis berdasarkan alasan-

IAIN PURWOKERTO

---

[1] Faruk, "Mimpi Seorang Salik", *Kata Pengantar,* dalam Kuswaidi Syafi'ie, *Tarian Mabuk Allah: Kumpulan Puisi,* (Yogyakarta: Diva Press, 2016), hlm. 19.

[2] Annemarie Schimmel, *Jiwa Suci dan Sakralitas Ruang dalam Islam,* (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2016), hlm. 2.

[3] Muhammad Iqbal, *Rekonstruksi Pemikiran Agama dalam Islam,* (Yogyakarta: Jalasutra, 2008), hlm. 145.

alasan keagamaan dan keruhanian, yaitu menyampaikan hikmah dan mendapatkan berkah.[1] Seyyed Hosein Nasr, via Abdul Hadi W.M., mengemukakan:

> "Islam itself is depply attached to the aspect of the divinity as beauty, and this feature is particulary accentuated in sufism., which quality naturally is derived from and contains what is essential in Islam. It is not accidental that the works wrtitten by sufis, wheter they be poetry or prose, are of great literary quality and beauty"[2]

Aspek ketuhanan dan keindahan dalam pandangan Seyyed Hosein Nasr inilah yang dipandang sebagai aspek mistikal dalam dimensi esoterik Islam, dan dipandang sebagai aspek Islam yang paling indah. Ketuhanan dan keindahan adalah kunci. Artinya, pola komunikasi transendental yang menjadikan kesusastraan sebagai paradigma mengutamakan aspek estetika dan rasa (hati), meminjam definisi Abdul Basit. Hal itu melampaui pendekatan positivistik dan rasional, yang tentunya terbatas pada empirisme. Komunikasi transendental adalah supra-rasional, melampaui empirisme.[3] Happold menegaskan tasawuf menghimpun sufi-penyair, yang penglihatan batinnya tentang Tuhan sebagai keindahan dan Cinta Mutlak.[4]

Dalam tradisi sufisme sendiri, di samping tari dan musik, puisi memainkan peranan sentral, khususnya dalam menyampaikan ajaran-ajaran yang tidak bisa disampaikan secara deskriptif. Di samping itu puisi memiliki kemungkinan yang tak terbatas dalam menciptakan hubungan baru, antara gagasan-gagasan keagamaan dan keduniawian, antara imaji profan dan sakral, serta antara dunia batin dan lahir. Penciptaan hubungan baru ini, hingga mencapai paduan yang selaras, agaknya sesuai pula

IAIN PURWOKERTO

---

[1] Abdul Hadi W.M., *Tasawuf yang Tertindas*, (Jakarta: Paramadina, 2001), hlm. 9.

[2] Abdul Hadi W.M., *Tasawuf yang Tertindas*, ..., hlm. 10.

[3] Transendensi juga disampaikan oleh Mulla Sadra. Ia menyebutnya sebagai *Al-Hikmah Al-Muta'aliyah* (Hikmah Transenden, atau Teosofi Transenden, atau juga filsafat Transenden) untuk menunjukkan wataknya dengan filsafat paripetik. *Al-Hikmah Al-Muta'aliyah* oleh Mulla Sadra diartikan sebagai kebijaksanaan sublim atau transenden. Lihat Haidar Bagir, *Epistemologi Tasawuf: Sebuah Pengantar*, (Bandung: Mizan, 2018), hlm. 88.

[4] F.C. Happold, *Mysticism: a Study and an Anthology*, (Middlesex, New York: Penguin, 1981: hlm. 11.

dengan ajaran al-Qur'an, sebagaimana dikatakan Muhammad Iqbal. Dalam hematnya, al-Qur'an merupakan representasi pengalaman batin manusia, di samping banyak elemen empiris dan sejarah. Oleh karena itulah, manusia harus selalu belajar mempelajarinya.[1]

Seorang sufi-penyair terkemuka, Maulana Jalaluddin Rumi, sebagaimana dikatakan Erich Fromm, bukan saja seorang penyair dan mistikus dan pendiri tarekat keagamaan, ia juga adalah seorang yang memiliki pemahaman yang amat mendalam tentang kodrat manusia. Abdul Hadi W.M. juga menyepakatinya dengan mengatakan puisi-puisi Jalaluddin Rumi lahir dari pengalaman kerohanian.[2]

Pertanyaan yang muncul kemudian, bagaimanakah dengan Abdul Wachid B.S.? Dia dalam buku kumpulan puisinya menunjukkan upaya estetis dalam menggapai dimensi transendensi. Titis Srimuda Pitana misalnya mengatakan demikian:

> "Abdul Wachid B.S. bukan sekadar seorang penyair yang memiliki banyak kosa kata indah, namun, beliau juga seorang hamba Allah SWT yang mampu membaca ayat-ayat *qauniyah* yang berserak, yang *tawaduq* dan *istiqomah* membaca ayat-ayat tersebut atas nama Allah SWT dan mengemasnya menjadi deretan kata sarat makna."[3]

Naomi Kawasaki, seorang budayawan asal Jepang, mengatakan bahwa *Hyang*, karya Achid, dalam perspektif orang Jepang merupakan *koto no ha. Koto no ha*, oleh Naomi Kawasaki dapat dikatakan mencerminkan kesadaran orang Jepang atas diri dan dunia yang menjadi kebenaran hidup.[4] Pengakuan yang lain diajukan oleh Virginia Hooker, Professor Emeritus The Australian National University. Ia menilai Achid:

> "I sense this strenght and power in the poems of Abdul Wachid B.S. He has developed his style so that he can now use words in a

IAIN PURWOKERTO

---

[1] Abdul Hadi W.M., *Semesta Maulana Rumi*, (Yogyakarta: Diva Press, 2016), hlm. 9.

[2] Abdul Hadi W.M., *Semesta Maulana Rumi, ...*, hlm. 10-11.

[3] Titis Srimuda Pitana, "Membaca Kumpulan Sajak *Hyang*, Menikmati Secangkir Kopi Panas", *Catatan Pembuka*, dalam Abdul Wachid B.S., *Hyang*, (Yogyakarta: Cinta Buku, 2014), hlm. viii.

[4] Naomi Kawasaki, "Hyang karya Abdul Wachid B.S. merupakan Koto No Ha", *Catatan Penutup*, dalam Abdul Wachid B.S., *Hyang, ...*, hlm. 78-79.

> way which reveals the essenc of their meaning. He choose his word with great care and relies on the very basics of language to hold and convency the richness of the meaning he wants to communicate."[1]

Puisi Abdul Wachid B.S., bersandar kepada pendapat Virginia Hooker di atas telah melampaui "jalan bahasa'. Dia menitikberatkan kepada makna. Realitas dan bahasa adalah lambang dari pengalaman dan visi relijiusitasnya. Maman S Mahayana menyebut puisi Abdul Wachid B.S. cenderung reflektif. Fenomena diletakan pada ujung batinnya, sebagai muasal intuisi dan bahasa.[2] Dalam konteks komunikasi transendental hal-hal yang bersifat relijius, reflektif, dan trans-personal menjadi pola yang bisa diidentifikasi, sebagaimana puisi-puisi sufi (tasawuf). Oleh karena itu, penelitian ini akan mengetengahkan dimensi kesusastraan dan sufisme, *mahabbah* (cinta), dan beberapa dalil profetik sebagai basis epistemologi komunikasi transendental di dalam perpuisian Abdul Wachid B.S.

Sebagaimana komunikasi, puisi-pun merujuk kepada otoritas bahasa sebagai alat transformasi wacana dalam kehidupan sehari-hari. Memahami puisi melalui bahasa, bukan hanya merupakan pekerjaan (baca: bagian) dari ilmu yang mempelajari gaya bahasa (stilistika) saja untuk melihat kepribadian (karakteristik) seorang penyair.[3] Bahasa yang digunakan untuk mendeskripsikan, menarasikan, mengargumentasikan, ataupun menerjemahkan realitas 'tidaklah netral', melainkan ada sudut pandang tersendiri dari penulisnya.[4] Di dalam diskursus komunikasi visual dalam iklan televisi misalnya, terdapat banyak simbol dan wacana untuk meng-konstruksi, bahkan melakukan dekonstruksi kepada nalar publik, agar pesan di dalam iklan mampu menarik atensi publik serta mempengaruhi keputusannya dalam memproyeksikan sebuah selera.

IAIN PURWOKERTO

---

[1] Virginia Hooker, "Re-kindling the Flame", *Kata Pengantar,* dalam Abdul Wachid B.S., *Yang,* (Yogyakarta: Cinta Buku, 2011), hlm. iv.

[2] Maman S Mahayan, "Cinta *Kepayang* Abdul Wachid B.S., dalam Abdul Wachid B.S., *Kepayang,* (Yogyakarta: Cinta Buku, 2013), hlm. 74.

[3] Arif Hidayat, *Sastra Tanpa Batas,* (Purbalingga: Kaldera Institute, 2016), hlm. 10.

[4] Arif Hidayat, *Sastra Tanpa Batas, ...,* hlm. 11.

Artinya, simbol, tanda, dan proses penandaan di dalam puisi serta kajian komunikasi memiliki ruang interpretasi yang serupa, meskipun bentuk atau cara penyampaiannya beragam. Maka, dalam konteks bahasa, masalah utamanya adalah bukan memperkuat retorika, melainkan membangun realitas yang dikemas melalui bahasa, sehingga realitas itu cukup representatif untuk dikomunikasikan.

Sebagai penyair, Abdul Wachid B.S. menyikapi bahasa dengan kreatif. Dalam artikelnya yang berjudul "Proses Kreatif Puisi: Jalan Spiritual, Jalan Bahasa" dia mempercayai bahwa proses penulisan puisi didahului dengan memaknai spiritualitas, barulah mewadahinya melalui bahasa. Pada strategi 'jalan spiritual', dia mengungkapkan bahwa penyair seperti didikte oleh suara ruh. Penyair hanya betugas sebagai pelaksana dari ruh. Sementara itu, ruh membutuhkan jasad, yakni bahasa, dan karenanya ruh itu membutuhkan media sebagai representasi ruang dan waktu. Dalam situasi 'hanyut' begitu, puisi telag meng-*ada.*[1]

Pada strategi 'jalan bahasa', persepsi dia mengenai kesenian bukan lagi bagian dari ekspresi keberagamaan seseorang. Oleh sebab itu, karya seni, tidak terkecuali sastra, proses mengadanya tidak lagi sakral. Sapardi Djoko Damono merupakan figur yang mengutamakan bahasa dalam proses penciptaan puisi. Baginya, yang penting bukan "apa" di dalam puisi itu dituliskan, melainkan "bagaimana" puisi itu dituliskan. Karena pada awalnya adalah bahasa, dan berakhir kepada bahasa sebagai penghitungan nilai dari sebuah puisi. Sutardji Calzoum Bachri juga senada dengan Sapardi Djoko Damono. Keterangan tersebut dapat ditelisik pada puisi *O, Amuk, Kapak,* yang diikuti oleh Ibrahim Sattah. Sutardji Calzoum Bachri ingin menunjukkan kata-kata (bahasa) bukan sekadar alat untuk menungkap pengertian: "... biarlah kursi mengandung kursi itu sendiri, tanpa dipaksa menjadi alat tempat duduk."[2]

IAIN PURWOKERTO

---

[1] Abdul Wachid B.S., dkk., "Proses Kreatif Puisi: Jalan Spiritual dan Jalan Bahasa", dalam *Creativ Writing: Menulis Kreatif Puisi, Prosa Fiksi, dan Prosa Non-Fiksi,* (Purbalingga: Kaldera Institute, 2016), hlm. 3.

[2] Abdul Wachid B.S., dkk., "Proses Kreatif Puisi", ..., hlm. 8-9.

Argumentasi Abdul Wachid B.S. di atas menjadi abstraksi dari sudut pandangnya terhadap proses penciptaan puisi. Dia memposisikan dan mempersepsikan 'jalan spiritual' sebagai jalan utama untuk menemukan bahasa. Utamanya adalah "apa" wacana yang akan disampaikan oleh puisi. Bahasa dalam paradigmanya menjadi medium sekunder, karena pemilihan bahasa tergantung kepada pengalaman manusia atas bahasa itu sendiri.

Oleh karena itu, perpuisian Abdul Wachid B.S. relevan menjadi subjek penelitiannya. Pilihan tersebut dilatarbelakangi beberapa hal, *pertama,* banyak wacana di dalam karyanya merepresentasikan narasi cinta dan relijiusitas. Cinta dan relijiustias memiliki kaitan erat, setidak-tidaknya menurut Jalaluddin Rumi[1] dan A. Mustofa Bisri[2] (Gus Mus) sebagai hakikat dari penghambaan kepada Allah SWT, *kedua,* komunikasi transendental, dalam konsepsi Nina W. Syam, berdasarkan kepada metafisika. Dalam kajian sastra, metafisika erat dihubungkan dengan mistisisme (sufisme) sebagai sudut pandang, *ketiga,* komunikasi transendental memerlukan narasi yang bersifat simbolik/ lambang, sebagai tanda dan penanda realitas transendensi. Puisi, dalam paradigma tasawuf-pun demikian, sebagai lambang/ simbol tauhid kepada Allah SWT sekaligus menjadi penanda komunikasi antar-manusia (*human communication).*

IAIN PURWOKERTO

B. Rumusan Masalah

Argumentasi yang telah dijabarkan pada latar belakang di atas, menjadi acuan untuk memfokuskan permasalahan yang akan dikaji dalam penelitian ini. Maka dari itu, rumusan masalah dalam penelitian ini adalah: Bagaimanakah historisitas, proses dialektis-dialogis dan epistemologi komunikasi transendental pada perpuisian Abdul Wachid B.S. perspektif Hermeneutika Filosofis Hans-George Gadamer?

---

[1] Jalaluddin Rumi, *Masnawi Senandung Cinta Abadi,* Terj. Abdul Hadi W.M., (Yogyakarta: IRCiSoD, 2017), hlm. 15.

[2] Abdul Wachid B.S., *Gandrung Cinta: Tafsir terhadap Puisi Sufi A. Mustofa Bisri,* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), hlm. 139.

C. Tujuan Penelitian

Menginterpretasikan dan menjelaskan historisitas, proses dialogis-dialektis, dan epistemologi komunikasi transendental dalam perpuisian Abdul Wachid B.S. perspektif Hermeneutika Filosofis Hans-George Gadamer.

D. Manfaat Penelitian

Manfaat yang diharapkan dari penelitian ini adalah:

a. Penelitian ini, dalam kajian teoritik, merupakan sumbangsih pemikiran untuk menambah kekayaan paradigma keilmuan komunikasi Islam, khususnya dalam kajian komunikasi transendental.

b. Secara praktis, penelitian ini akan berimplikasi kepada:

   1) Akademisi, baik itu akademisi komunikasi maupun akademisi sastra. Penelitian ini diharapkan menjadi paradigma baru dan menjadi dasar bagi keduanya untuk mengembangkan pendekatan keilmuan komunikasi transendental dan sastra, yang dipadukan dengan dimensi estetik dan intuitif. Selain itu, menguatkan kembali pendekatan hermeneutika dalam tradisi keilmuan komunikasi, sehingga perkembangan ilmu komunikasi secara umum dapat berkembang secara kualitatif.

   2) Praktisi. Bagi praktisi, penelitian ini diharapkan mampu memberikan rujukan estetik bahwa komunikasi dan sastra itu memiliki relevansi paradigmatik dan aplikatif, sehingga kegiatan kesusastraan dapat membeirkan amanat/ pesan secara simbolik, baik dalam kehidupan kelembagaan maupun pribadi, sebagai upaya membangun intuisi dan visi reliji.

   3) Lembaga, baik itu pesantren, perguruan tinggi, maupun sekolah umum. Penelitian ini diharapkan berdampak kepada sistim dan pendekatan pengajaran di pesantren, perguruan tinggi, dan sekolah. Di pesantren sendiri yang sesungguhnya kehidupannya sudah “sastrawi”, kajian komunikasi transendental dan sastra perlu

IAIN PURWOKERTO

digunakan sebagai bagian dari upaya membangun estetika bahasa dan adab. Di perguruan tinggi dan sekolah-sekolah, sastra diharapkan mampu memantik kreativitas (literasi) sehingga produktivitas keilmuannya meningkat.

E. Kajian Pustaka

Pertama, kajian Aprinus Salam tentang "Kadar Sufisme Puisi-Puisi Abdul Wachid B.S (Masih Berada di Area Penghindaran Duniawi)"[1] Dia mendasari pembahasannya melalui buku *Rumah Cahaya* (1995). Objek kajiannya adalah makna sufistik puisi Achid sebagai upaya penghindaran duniawi. Temuan Aprinus Salam adalah puisi (yang memiliki nilai sufistik) memiliki arti bahwa Abdul Wachid B.S. ingin menyatukan dirinya dengan eksisitensi Tuhan yang terhampar pada realitas kehidupan dan zaman. Menurut Aprinus Salam, sedikit banyak telah mencapai *maqam* "penghindaran duniawi". Dalam konteks sufi, *maqam* ini masih masuk dalam wilayah "pemula". Abdul Wachid B.S. dalam banyak hal, "untuk membersihkan dirinya", memilih *bahasa-bahasa doa, bersimbahan air mata, menjerit, memilih nyeri.*

Kedua, penelitian Arif Hidayat berjudul "Wacana dalam Perpuisian Abdul Wachid B.S. Penelitian tersebut berusaha untuk mendeskripsikan secara mendalam strategi wacana dari puisi-puisi Abdul Wachid B.S.; mengungkap secara mendalam rekosntruksi wacana di dalam perpuisian Achid. mampu memperebutkan makna; dan memformulasikan secara mendalam transformasi wacana dari perpuisian Abdul Wachid B.S.[2]

Ketiga, penelitian Faiz Adittian berjudul "Pendidikan Karakter dalam Buku Puisi *Hyang* karya Abdul Wachid B.S. (Analisis Profetisme Kuntowijoyo). Temuan penelitiannya adalah sastra profetik merupakan karya sastra yang berlandaskan atas sifat-sifat kenabian. Dalam buku puisi *Hyang*, pilar profetiknya terbagi menjadi dimensi transendental, dimensi

[1] *Kedaulatan Rakyat*, Minggu 25 Juni 1995.

[2] Arif Hidayat, "Wacana dalam Perpuisian Abdul Wachid B.S.", *Tesis*, Surakarta: Universitas Sebelas Maret, 2012.

IAIN PURWOKERTO

liberasi, dan dimensi humanisasi. Buku puisi *Hyang* mengandung narasi profetik yang kental akan nilai-nilai ketuhanan dan sosial. Sehingga, muncul konsep pendidikan karakter yang dapat diapliasikan dalam kehidupan sehari-hari berdasarkan kaidah kesusastraan.[1]

Kelima, penelitian Wahyu Budiantoro berjudul "Nilai-Nilai Kearifan Lokal dalam Sajak Ziarah karya Abdul Wachid B.S." Penelitian tersebut mengungkapkan bahwa nilai-nilai kearifan lokal dalam puisi *ziarah* antara lain: *pertama,* dia memaknai khazanah kearifan lokal secara estetik (bahasa) sebagai upaya membangun bentuk atau bunyi di dalam puisi, *kedua,* dia memaknai kearifan lokal secara filosofis, untuk menggali hikmah atas peristiwa sejarah (tradisi) yang berkaitan dengan dimensi esoterik dalam Islam, *ketiga,* upaya Abdul Wachid B.S. dalam mencari *sanad,* untuk menemukan genealogi keilmuan atau transformasi visi Islam dalam kehidupan sehari-hari.[2]

Keenam, penelitian Mahroso Doloh, "Nilai Profetik dalam Puisi karya Abdul Wachid B.S." Penelitian ini mengungkapkan 3 aspek nilai profetik dalam puisi Abdul Wachid B.S., *pertama,* aspek transendensi yang meliputi: mengingat kematian, mengejar ampunan Allah SWT, memakmurkan masjid, berdoa dan berzikir, keimanan, dan tawadhuk, *kedua,* aspek humanisasi yang meliputi: kepedulian terhadap kaum miskin, manghadirkan rasa kemanusiaan ke ruang publik, kemandirian manusia, silaturahmi, cinta antara ibu dan anak, *ketiga,* aspek liberasi yang meliputi: pemberantasan kemaksiatan, pembebasan manusia dari pelacuran, memerdekakan rakyat dari kemiskinan.[3]

Ketujuh, penelitian Heru Kurniawan berjudul "Meretas Bangunan Estetika Perpuisian Abdul Wachid B.S. dalam Tafsir Hermeneutika". Menurut Heru Kurniawan, keseluruhan perpuisian Achid. berbicara

IAIN PURWOKERTO

---

[1] Faiz Adittian, "Pendidikan Karakter dalam Buku Puisi *Hyang* karya Abdul Wachid B.S. (Analisis Profetisme Kuntowijoyo)", *Jurnal Ta'dib,* Vol. 7. No. 1 (2018).

[2] Wahyu Budiantoro, "Nilai-Nilai Kearifan Lokal dalam Sajak *Ziarah* karya Abdul Wachid B.S.", *Jurnal Ibda',* Vol. 16, No. 2, Oktober 2018.

[3] Mahroso Doloh, "Nilai Profetik dalam Puisi karya Abdul Wachid B.S.", *Tesis,* Yogyakarta: Universitas Negeri Yogyakarta, 2018.

tentang cinta yang transendental melalui karakteristik estetika: *pertama,* cinta transendental yang berdasar pada realitas, dan hal itu dapat ditelaah dalam buku puisi *Rumah Cahaya* (1995), *Ijinkan Aku Mencintaimu* (2002), dan *Tunjuammu Kekasih* (2003). *Kedua,* cinta transendental mendasarinya kepada Cinta dan sekaligus Rindu kepada Yang Maha Indah (Allah SWT), dan karakteristik estetika inilah yang dominan kita temui di dalam buku puisi *Beribu Rindu Kekasihku* (2004).[1]

Kedepalan, penelitian Heru Kurniawan yang berjudul "Mistisisme Cahaya dalam Sajak "Ajari Aku Kembali" karya Abdul Wachid B.S.". Heru Kurniawan dalam penelitiannya mengutarakan bahwa Cahaya dalam puisi "Ajari Aku Kembali" merepresentasikan makna sebagai "ruh". Makna "ruh" ini dibangun atas wacana bahwa "aku-lirik" sebagai manusia, hidup karena adanya "ruh" dan "tubuh". Tubuh adalah representasi "dunia yang gelap", sedangkan ruh adalah representasi "dunia yang bercahaya".[2]

Kesembilan, penelitian Dimas Indianto berjudul "Visi Profetik Puisi *Yang* Karya Abdul Wachid B.S." Hasil penelitian Dimas Indianto adalah bentuk-bentuk pendidikan profetik di dalam puisi *Yang* meliputi, dimensi transendental, dimensi libersi, dan dimensi humanisasi.[3]

Kesepuluh, penelitian Elly Komala berjudul, "Komunikasi Transendental Ulama Pada Maqom Makrifat". Peneliti menemukan pola zikir sebagai sarana para ulama untuk *manunggaling kawulo gusti*. Umumnya para ulama mengamalkan bacaan-bacaan zikir tertentu ketika menpaki pendakian spiritual. Tangga-tangga pendakian kegiatan spiritual dalam tasawuf meliputi: *taubat, tawakkal, mahabbah, makrifat, ridho.*[4]

IAIN PURWOKERTO

---

[1] Heru Kurniawan, "Meretas Bangunan Estetika Perpuisian Abdul Wachid B.S. dalam Tafsir Hermeneutika", *Jurnal Ibda',* Vol. 3, Nomor 2, Juli-Desember 2005.

[2] Heru Kurniawan, "Mistisisme Cahaya dalam Sajak "Ajari Aku Kembali" karya Abdul Wachid B.S., *Jurnal Ibda',* Vol. 8, Nomor. 1, Januari-Juni 2010.

[3] Dimas Indianto, "Visi Profetik Puisi *Yang* Karya Abdul Wachid B.S.", *Jurnal Ibda',* Vol. 11, Nomor 2, Juli-Desember 2013.

[4] Elly Komala, "Komunikasi Transendental Ulama Pada Maqom Makrifat", *Disertasi,* Bandung: Program Pascasarjana Universitas Padjadjaran (UNPAD), 2010.

Kesebelas, buku berjudul "Komunikasi Transendental" karya Nina Winangsih Syam. Pendekatan yang dilakukan oleh Nina Winangsih Syam dalam merumuskan buku tersebut adalah sains terpadu. Beberapa bidang keilmuan yang dijadikan dasar olehnya adalah: filsafat Islam, filsafat metafisika, sosiologi-fenomenologi, psikologi kognitif, antropologi metafisika, psikologi sufi.[1]

Keduabelas, buku berjudul "Model-Model Komunikasi Persepektif Pohon Komunikasi" karya Nina Winangsih Syam. Temuannya dalam buku tersebut meliputi tiga (3) hal: *pertama,* rekonstruksi (membangun kembali) ilmu komunikasi melalui perspektif ilmu pohon komunikasi, yang ditujukan bagi mahasiswa S1, S2, S3. *Kedua,* model-model akar ilmu komunikasi mulai dari filsafat hingga sosiologi, dan antropologi. *Ketiga,* konsep komunikasi transendental dan komunikasi peradaban, serta mengungkapkan tiga (3) macam metode penelitian komunikasi, yaitu kualitatif, kuantitatif, dan relijius.[2]

Ketigabelas, penelitian Musta'in berjudul "Konstruksi Pesan Komunikasi Sufistik (Analisis Hermeneutika Teks Dakwah K.H. Musta'in Ramly (1931-1985)). Penelitian menelaah perjalanan sufi K.H. Musta'in Ramly dan pemikirannya berdasarkan kitab *Risalatul Khowasiyah* dan *Tsamratul Fikriyah.* Hasilnya ditemukan bahwa konstruksi komunikasi sufistik mewujud menjadi sebuah model komunikasi sufistik yang saling berpasangan (*dualitas*) meliputi: model *zikir* dan *fikr,* model *fikr,* model *dhahir.* Melalui tiga (3) model tersebut, K.H. Musta'in Ramly mampu mengembangkan lembaga pendidikan yang telah dirintis oleh pendirinya meliputi: tarekat, pesantren, dan universitas.[3]

IAIN PURWOKERTO

---

[1] Nina Winangsih Syam, *Komunikasi Transendental Perspektif Sains Terpadu,* Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2015.

[2] Nina Winangsih Syam, *Model-Model Komunikasi Perspektif Pohon Komunkasi,* (Bandung: Simbiosa Rekatama Media, 2013), hlm. iii.

[3] Musta'in, "Konstruksi Pesan Komunikasi Sufistik (Analisis Heremeneutika Teks Dakwah K.H. Musta'in Ramly (1931-1985))", *Disertasi,* Bandung: Program Pascasarjana Universitas Padjadjaran Bandung, 2013.

Berdasarkan penelitian terdahulu, dapat diidentifikasi bahwa penelitian tentang perpuisian Abdul Wachid B.S. dalam paradigma komunikasi transendental belum dilakukan. Meskipun terdapat penelitian yang objek kajiannya berdimensi transendensi (tasawuf), akan tetapi, dari kajian di atas belum ada yang spesifik membahas sudut pandang komunikasi. Sedangkan dalam kajian komunikasi transendental, sastra belum mendapatkan ruang yang luas sebagai basis epistemologis, meskipun kaitan antara sastra, tasawuf, dan komunikasi sangat erat. Oleh sebab itu, dalam penelitian ini, penulis menggunakan teori Hermeneutika Filosofis Hans-Georg Gadamer, Filsafat Epistemologi, Ontologi, serta Aksiologi, serta tasawuf untuk melakukan interpretasi atas teks-teks puisi Achid, sehingga dapat memperkaya sudut pandang kajian komunikasi transendental dengan berdasar kepada teks-teks puisi.

F. Metode Penelitian

1. Jenis dan Pendekatan Penelitian

Jenis penelitian ini adalah kualitatif. Mengingat bahwa realitas ini berdimensi interaktif, jamak, dan suatu transformasi pengalaman sosial yang ditafsirkan oleh individu-individu.[1] Selain itu, dalam penelitian kualitatif, Sugiyono menegaskan bahwa peneliti dituntut untuk memiliki pengetahuan luas, baik teoritis maupun yang terkait dengan konteks sosial yang diteliti.[2]

IAIN PURWOKERTO

Sedangkan, pendekatan penelitian ini adalah pendekatan Hermeneutika Filosofis Hans-Georg Gadamer. Stephen W. Littlejohn mengatakan prinsip utama dari hermeneutika filosifis Hans-Georg Gadamer adalah bahwa seseorang memahami pengalaman dari sudut pandang perkiraan dan asumsi. Pengalaman, histoisitas dan tradisi menjadi modalitas untuk dapat memahami sesuatu. Bagi Hans-Georg Gadamer,

---

[1] Sugeng Puji Laksono, *Metode Penelitian Komunikasi Kualitatif*, (Malang: Intens Publishing, 2016), hlm. 36.

[2] Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif Kualitatif dan R&D*, (Bandung: Alfabeta, 2007), hlm. 214.

penafsiran kejadian dan objek historis, termasuk naskah (teks) dipertinggi oleh jarak sejarahnya. Pemahaman terhadap sebuah naskah (teks) melibatkan penglihatan terhadap makna yang menyokong teks tersebut dalam sebuah tradisi yang terpisah dari maksud pelaku komunikasi yang sebenarnya.[1]

Dalam konteks penelitian ini, pendekatan tersebut digunakan untuk melakukan interpretasi secara konstruktif makna yang terdapat dalam perpuisian Abdul Wachid B.S. guna mengidentifikasi epistemologi komunikasi transendental berdasarkan naskah kesusastraan.

2. Subjek dan Objek Penelitian

Epistemologi komunikasi transendental menjadi objek dalam penelitian ini. Sedangkan subjek kajian penelitian ini adalah delapan (8) buku kumpulan puisi Abdul Wachid B.S. Karena penelitian ini bersifat kualitatif, sedikit banyaknya kajian tentang epsitemologi komunikasi transendental berbasis karya sastra (puisi) tidak akan menjadi pertimbangan utama, karena yang diutamakan adalah kekayaan wacana dan kedalaman pembahasan/ interpretasi untuk memperoleh makna. Menurut Leksono, walau jumlahnya sedikit, tetapi jika kaya informasi dan mendalam, maka hal tersebut akan lebih bermanfaat.[2]

Dari delapan buku kumpulan puisi Abdul Wachid B.S., akan diteliti dan diidentifikasi serta diinterpretasikan puisi atau karyanya yang mengandung wacana keislaman (termasuk tasawuf) yang cukup signifikan, di samping tema kebudayaan dan cinta. Hal itulah yang melatari penulis untuk mengetengahkan karya Abdul Wachid B.S. sebagai basis dari konsep epistemologi komunikasi transendental berdasarkan kajian kesusastraan.

IAIN PURWOKERTO

[1] Stephen W. Littlejohn dan Karen A. Foss, ..., hlm. 198.
[2] Sugeng Puji Laksono, *Metode Penelitian Komunikasi Kualitatif*, ..., hlm. 107.

3. Teknik Pengumpulan Data

a. Dokumentasi

Dalam penelitian ini, peneliti mencari informasi yang dibutuhkan melalui fakta yang tersimpan dalam bentuk surat, catatan harian, arsip, hasil rapat, cenderamtata, jurnal kegiatan, dan sebagainya.[1] Dokumen dalam konteks penelitian ini digunakan untuk mencari dan mengidentifikasi data yang berkaitan dengan penulisan teori, metode penelitian, dan melakukan analisis data. Dokumentasi dalam penelitian ini diperoleh melalui jurnal, buku, artikel di media masa, atau arsip lainnya untuk menyusun konstruksi epistemologi komunikasi transendental dalam perpuisian Achid.

b. Teknik Analisis Data

Hermeneutika filosofis menjadi teknik analisis data dalam penelitian ini. Untuk mempermudah penelitian, penulis merumuskan (merujuk kepada Gadamer) metode analisis hermeneutika filosofis ke dalam empat (4) level: teks, historisitas, dialektik-dialogis, produksi makna/ subjektivitas.

IAIN PURWOKERTO

[1] Burhan Bungin, *Metode Penelitian Kualitatif, Komunikasi, Ekonomi, Kebijakan Publik, dan Ilmu-ilm Sosial Lainnya*, (Jakarta: Prenada Media Group, 2011), hlm. 154.

BAB II

EPISTEMOLOGI KOMUNIKASI TRANSENDENTAL, HERMENEUTIKA FILOSOFIS DAN PUISI SEBAGAI KOMUNIKASI SIMBOLIK

A. Epistemologi: Sebuah Pendekatan Filsafat

"Setiap manusia dari kodratnya ingin tahu" begitu ujar Aristoteles. Ia sangat yakin menyoal itu sehingga dia wujudkan di dalam karyanya. Akan tetapi, dua generasi sebelumnya, Socrates telah meniti karir filsafatnya sendiri beralaskan pada suatu dasar yang agak berbeda, yaitu keyakinan bahwa tak seorang manusia pun yang mempunyia pengetahuan. Sedangkan Plato mengatakan bahwa filsafat dimula dengan *rasa kagum.*[1]

Ketiga filosof tersebut memberikan basis argumentasi yang sama bahwa rasa ingin tahu, kecurigaan, dan kegelisahan eksistensial atas problem ontologis manusia dan alam raya menjadi penanada utama dalam kajian epistemologi. Jaringan epistemologis dalam sistim pemikiran manusia, bersandar kepada persoalan *c ommon sense* (anggapan umum/ akal sehat). Jacques Maritain mengungkapkan:

> "Secara historis gerakan pemikiran reflektif yang memuncak di dalam munculnya masalah pengetahuan secara terpisah dapat ditelusuri secara analitis. Proses historis dan analitis merupakan keadaan di mana anggapan umum (*common sense*) menemukan dirinya. Orang pada umumnya menyadari diri memiliki sejumlah pengetahuan, yang dianggapnya pasti dan tidak boleh dianggap remeh."[2]

Kunci dari pendapat Jacques Maritain adalah pemikiran reflektif. Kaidah epistemologi dalam filsafat memerlukan level kesadaran etik dan estetik sekaligus. Dunia dalam alam pikir manusia menemukan penggambaran atau proyeksinya secara berkesinambungan. Begitu juga ilmu pengetahuan. Ia tidak cukup tuntas jika dibahasa melalui pendekatan positivistik, karena, ada banyak realitas yang melampaui gambaran fisik.

---

[1] Kenneth. T. Gallagher, *The Philosophy of Knowledge,* Terj. P. Hardono Hadi, (Yogyakarta: Kanisius, 1994), hlm. 13-14.

[2] Jaques Maritain, *The Degrees of Knowledge,* (New York: Scribner, 1959), hlm. 82.

Oleh sebab itu, epistemologi bukan hanya mungkin, tetapi, mutlak diperlukan. Pemikiran, pada tingkat refleksi, menurut Kenneth Gallagher, tidak dapat dipuaskan dengan kembali kepada anggapan umum, tetapi, justru bergerak semakin mendesak maju ke tingkat yang baru. Pada level epistemologi, kepastian hanya bisa dimungkinkan oleh suatu keraguan. Maka dari itu, epsitemologi pada dasarnya bersifat reflektif.[3]

Penjelasan lebih populer dikemukakan oleh Inu Kencana. Ia mengatakan bahwa kajian epistemologi adalah mempertanyakan asal usul suatu objek tercipta, bagaimana kita mengetahuinya, bagaimana kita membedakan dengan yang lainnya.[4] Karena itu, yang menjadi landasan dalam tataran epistemologi ini adalah proses yang memungkinkan mendapatkan pengetahuan logika, etik, estetik, bagaimana cara dan prosedur memperoleh kebenaran ilmiah, keindahan seni dan kebaikan moral.[5]

Penyelidikan dan identifikasi secara sistemik dengan perangkat ilmiah menjadi salah satu dalil untuk melakukan penilaian secara epistemologis. Hal itu berimplikasi kepada fakta sejarah suatu benda atau ilmu pengetahuan, sehingga proses pemahaman (*verstehen*) menjadi lengkap, meskipun di masa depan tidak menutup kemungkinan terjadi pemaknaan dan penemuan fakta baru.

IAIN PURWOKERTO

Dalam perspektif Islam, kajian epistemologi juga pernah dilakukan oleh Al-Ghazali. Al-Ghazali merupakan ilmuwan Islam yang sangat serius mencari kebenaran, sampai ia mengalami keraguan yang sangat hebat, sehingga melemahkan fisik dan mentalnya. Pertama kali dia menekuni ilmu kalam, tetapi, hal itu belum mengobati keraguannya. Menurut Al-Ghazali, dalam ilmu kalam banyak perspektif yang berbeda, selanjutnya, setiap argumentasi atau golongan merasa paling benar. Setelah itu, Al-

---

[3] Kenneth. T. Gallagher, *The Philosophy of Knowledge, ...,* hlm. 18.

[4] Inu Kencana Syafii, *Pengantar Filsafat,* (Bandung: Refika Aditama, 2004), hlm. 10.

[5] Bahrum, "Ontologi, Epistemologi, dan Aksiologi", *Jurnal Sulesana,* Vol. 8, No. 2, tahun 2013, hlm. 39.

Ghazali menekuni dunia filsafat. Namun, filsafat-pun tidak dapat memberikan ia kepuasan, sehingga ia menulis salah satu karyanya yang monumental, *Tahafut al-Falasifah* (kerancuan para filosof).[6]

Dalam *Al-Munqidz min al-Dhalal,* keinginan Al-Ghazali adalah mencari kebenaran yang hakiki, yaitu kebenaran yang tidak diragukan lagi, seperti sepuluh lebih banyak daripada tiga.

> "sekiranya ada orang yang mengatakan bahwa tiga lebih banyak dari sepuluh dengan mengatakan bahwa tongkat bisa dijadikan ular, dan hal itu memang dilakukan. Al-Ghazali kagum akan kemampuannya, tetapi, sungguh-sungguh demikian keyakinannya sepuluh lebih banyak daripada tiga tidak akan goyang. Kebenaran semacam inilah yang ingin dicari oleh Al-Ghazali."[7]

Akhirnya, Al-Ghazali sampai pada kebenaran yang demikian dalam tasawuf. Setelah dia mengalami proses yang amat panjang dan berbelit-belit. Tasawuflah yang menghilangkan keraguan. Pengetahuan mistik, menurutnya, adalah cahaya yang diturunkan oleh Allah SWT ke dalam dirinya. Cahaya itu adalah cahaya yang menyinari diri seseorang, sehingga terbukalah tabir yang merupakan sumber segala pengetahuan.[8]

Di samping Al-Ghazali, dengan mengutip M. Amin Abdullah, Suparman Syukur juga memberikan eksplanasi terhadap epistemologi. Menurutnya, epistemologi merupakan cabang pokok bahasan dalam wilayah filsafat yang memperbincangkan seluk beluk pengetahuan. Seperti sudah banyak dikenal, bahwa perbincangan epistemologi tidak dapat meninggalkan persoalan-persoalan yang terkait dengan sumber ilmu pengetahuan dan beberapa teori tentang kebenaran.[9]

Epistemologi juga dibicarakan oleh Nina W. Syam. Ia mengatakan bahwa epistemologi merupakan cabang filsafat yang menyelidiki sifat,

IAIN PURWOKERTO

---

[6] Amsal Bakhtiar, *Filsafat Agama: Wisata Pemikiran dan Kepercayaan Manusia,* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2007), hlm. 27-28.

[7] Al-Ghazali, *Al-Munqidz min al-Dhalal,* (Kairo: Dar al-Kutub al-Hadits, 1974), hlm. 120.

[8] Al-Ghazali, *Al-Munqidz min al-Dhalal, ...,* 121.

[9] M. Amin Abdullah, *Dimensi Epistemologis-Metodologis Pendidikan Islam,* (Yogyakarta: Fak. Filsafat Universitas Gadjah Mada, 1995), hlm. 9. Lihat juga Suparman Syukur, *Epistemologi Islam Skolastik,* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), hlm. 43.

asal, metode, dan gagasan pengetahuan manusia. Epistemologi pada dasarnya adalah cara bagaiamana pengetahuan disusun dari bahan yang diperoleh dalam prosesnya menggunakan metode ilmiah, yaitu suatu kegiatan berdasarkan perencanaan yang matang dan mapan, sistematik, dan logis.[10]

Selain itu, Dagobert Runes juga mengemukakan bahwa *epistemologi is the branch of philosophy which investigation the origin, structure, methods and validity knowledge.*[11] Karena itu, umum kita menyebutnya epistemologi sebagai upaya mencari asal-usul pengetahuan, baik itu bersifat sains, filsafat maupun mistik.[12]

Beberapa argumentasi tokoh yang penulis rangkum menguatkan keyakinan penulis bahwa epistemologi menjadi salah satu asas bagi penyelidikan tentang kebenaran, etika, hingga estetika ilmu pengetahuan. Kaidah epistemologi, berdasarkan pandangan tokoh di atas, tidak dibatasai pada persoalan yang bersifat *zahir* (empirik), melainkan semua objek ilmu pengetahuan yang juga bersifat *bathin* (metafisik).

Akan tetapi, menurut pandangan penulis, kebenaran yang diupayakan secara ilmiah melalui kaidah epistemologis (bahkan ontologi dan aksiologi) tidak berorientasi kepada kebenaran yang final dan mutlak, melainkan kebenaran yang selalu dicari secara dialektik dan dialogis. Artinya, proses menuju kebenaran-pun sudah bisa dianggap kebenaran, karena kebenaran tidak pernah berakhir.[13]

IAIN PURWOKERTO

Argumentasi yang lain diajukan oleh M. Quraish Shihab. Mengutip Ibnu Maskawaih, dia mengatakan: "*diserapnya oleh jiwa forma sesuatu*

---

[10] Nina Winangsih Syam, *Model-Model Komunikasi*, ..., hlm. 27.

[11] Dagobert Runes (ed.), *Dictionary Philosophy*, (New York: Barnes and Noble, 1971), hlm. 94.

[12] Ahmad Tafsir, *Filsafat Umum, Akal Sehat dan Hati Sejak Thales Sampai Capra*, (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2003), hlm. 23.

[13] Mohammad Zamroni, mengutip Keraf dan Dun, mengatakan bahwa hal yang relevan yang perlu lebih dahulu dikemukakan adalah arti kebenaran. Dalam sejarah filsafat, paling tidak sampai sekarang ada empat teori yang menjawab pertanyaan tersebut secara filosofis, yaitu: 1) teori kebenaran sebagai persesuaian, 2) teori kebenaran sebagai keteguhan, 3) teori pragmatis tentang kebenaran, 4) teori performative tentang kebenaran. Lihat Mohammad Zamroni, *Filsafat Komunikasi: Pengantar Ontologis, Epistemologis, Aksiologis*, (Yogyakarta: Graha Ilmu, 2009), hlm. 61.

yang wujud sesuai dengan hakikatnya." Yang dimaksud dengan *form* adalah lawan dari bentuk material sesuatu. Bentuk material kursi adalah sesuatu yang terbuat dari bahan-bahan tertentu, seperti kayu atau besi yang berfungsi sebagai tempat duduk, sedangkan formanya adalah gamabaran dari kursi yang masuk ke dalam benak. Tentu saja yang masuk ke dalam benak bukan kayu atau besi itu.[14] Artinya, hakikat pengetahuan, khususnya kategorisasi benda material sebagai objek empirik pengetahuan, akan bergantung kepada akal dan pikiran manusia, di samping konvensi yang ada di dalam masyarakat, sesuai dengan latar belakang kebudayaan dan pendidikan tertentu. Dengan kata lain, karena epistemologis berfungsi untuk menyingkap hakikat pengetahuan, maka produk ijtihad manusia adalah makna.

Jika Keneth T. Gallagher mengatakan bahwa epistemologis bersifat reflektif dan Al-Ghazali "memperoleh" kebenaran melalui jalan tasawuf, maka dari itu, makna yang dihasilkan oleh ijtihad manusia memperoleh legitimasinya. Ibnu 'Arabi dalam kitabnya *Futuhat Al-Makkiyyah*, bersandar kepada *maqola* Sayyidina Abu Bakar As-Siddiq mengatakan:

> "ketidakmampuan untuk memahami sebuah pemahaman adalah sebuah pemahaman. Dia mendefinisikan ilmu tentang Allah SWT. dengan ketidakpemahamnnya tentang-Nya. Ketidakpemahaman tentang Allah SWT. di sini adalah dari segi usaha pencarian akal (*kasb al—'aql*) seperti yang biasa digunakan untuk memahami selain Allah SWT. Namun, seseorang dapat memahami Allah SWT. melalui kedermawanan (*jud*), kemurahan (*karam*) dan anugerah-Nya (*wahb*), sebagaimana para *'arif* ahli penyaksian (*syuhud*) bisa mengetahui-Nya, bukan dari kekuatan akal yang berasal dari nalar rasionalnya."[15]

Berdasarkan pandangan Ibn 'Arabi, makna hakikat pengetahuan dan kebenaran yang diupayakan oleh manusia tidak terbatas kepada fungsi atau kekuatan akal semata, melainkan hati atau intuisi. Hal itu berimplikasi

---

[14] M. Quraish Shihab, *Menabur Pesan Ilahi: Al-Qur'an dan Dinamika Kehidupan Masyarakat*, (Jakarta: Lentera Hati, 2006), hlm. 134-135.

[15] Syaikh Muhyiddin Ibn 'Arabi, *Futuhat Al-Makkiyyah Jilid 2*, terj. Harun Nur Rosyid, (Yogyakarta: Darul Futuhat, 2017), hlm. 40.

IAIN PURWOKERTO

kepada bentuk atau realitas makna yang beragam, tergantung siapa yang menafsiri dan dengan cara apa dia menafsirinya.

Intuisi, berpedoman kepada sabda Nabi Muhammad Saw. yang berbunyi: "*hati-hatilah terhadap firasat seorang mukmin, karena dia memandang dengan cahaya Tuhan.*" (H.R. Tirmidzi melalui Abu Sa'id al-Khudri). M. Quraish Shihab menyebut bahwa Ibnu Sina (Avicena, 980-1037 M) seringkali memperoleh jawaban melalui intuisi (mimpi) menyangkut pertanyaan-pertanyaan pelik yang dihadapinya saat terjaga. Para filosof memperkenalkan apa yang dinamakan intuisi. Mereka (umumnya) membagi pada tiga macam: *pertama,* berdasarkan pengalaman inderawi, seperti pengetahuan menyangkut aroma atau warna sesuatu, *kedua,* pengetahuan langsung yang diraih melalui nalar dan bersifat aksioma, seperti A adalah A, bukan B, atau "10 lebih banyak daripada 9", dan yang *ketiga,* munculnya suatu ide cemerlang secara tiba-tiba, seperti halnya Newton (1642-1727 M) menemukan gaya gravitasi setelah melihat sebuah apel yang terjatuh dari tempat ia duduk.[16] Dengan demikian, intuisi, berdasarkan argumentasi tokoh di atas merupakan kinerja indera yang holistik, baik indera fisik maupun indera ruhani. Keduanya tidak bisa dipisahkan dalam kaidah epistemologi untuk dapat meraih kebenaran, makna serta asal-usul ilmu pengetahun.

IAIN PURWOKERTO

B. Komunikasi Transendental

Nina W. Syam dalam bukunya *Komunikasi Transendental* mengatakan filsafat metafisika sebagai salah satu dasar ilmiah komunikasi transendental. Kajian filsafat metafisika merupakan cabang dari sekian banyak filsafat yang didefinisikan sebagai "filsafat yang ada di balik fisika tentang hakikat yang bersifat transenden, di luar atau di atas jangkauan pengalaman manusia.[17] Pendapat tersebut diadopsi dari Alburey Castell yang membagi masalah filsafat atas enam (6) bagian, yakni: 1) *theological*

[16] M. Quraish Shihab, *Menabur Pesan Ilahi*, ..., hlm. 140-141.

[17] Endang Saifudin Anshari, *Ilmu, Filsafat, dan Agama,* Cet. VII, (Surabaya: PT Bina Ilmu, 1987), hlm. 94. Lihat dalam Nina W. Syam, *Komunikasi Transendental*, ..., hlm. 24.

problem (masalah teologi), 2) *metaphysical problem* (masalah metafisika), 3) *epsitemological problem* (masalah epistemologis), 4) *ethical problem* (masalah etika), 5) *political problem* (masalah politik), 6) *historical problem* (masalah historis).

Pikiran dan kesadaran eksistensial manusia dalam konteks komunikasi transendental menjadi spektrum utama. Hal itu setidaknya dikemukakan oleh Auguste Comte (1798-1857). Ia membagi tiga (3) tahap perkembangan manusia sebagai berikut: 1) tahap teologis, ialah tingkatan pemikiran manusia bahwa benda di dunia ini mempunyai jiwa, dan itu disebabkan oleh suatu kekuatan yang berada di atas manusia, 2) tahap metafisis, pada tahap ini manusia percaya bahwa gejala-gejala di dunia ini disebabkan oleh kekuatan-kekuatan yang berada di atas manusia, 3) tahap positif, tahap pada saat manusia telah sanggup berpikir secara ilmiah.[18]

Mengikuti pemikiran Auguste Comte di atas, metafisika komunikasi berada pada posisi 'di atas' pemikiran positif komunikasi sebagai ilmu, 'di bawah' posisi tahap teologis. Metafisika komunikasi pada hakikatnya adalah dialektika manusia dengan alam semesta yang merupakan perluasan cara pandang komunikasi yang selama ini terbatas pada antar-manusia.

Pada hakikatnya, komunikasi transendental merupakan komunikasi suprasadar yang jauh melampaui kesadaran nalar yang 'biasanya'. Artinya, komunikasi yang dibangun secara reflektif, imajinatif, dan sistematik membentuk suatu kesatuan proses pemaknaan dari individu itu sendiri tentang realitas. Semua ini tidak terlepas dari refleksi eksistensi manusia yang memiliki kekuatan kesadaran diri yang tinggi akan ke-*ada*-annya (*being*) sebagai fitrah.[19] Sebagaimana firman Allah SWT: "*yang mengajar manusia dengan perantaraan kalam. Dia mengajarkan kepada manusia apa yang tidak diketahuinya.*"[20]

IAIN PURWOKERTO

---

[18] Sunarto dan Kamanto, *Pengantar Sosiologi*, (Jakarta: Lembaga Penerbit Fakultas Ekonomi, Universitas Indoneisa, 1993), hlm. 3.

[19] Nina W. Syam, *Komunikasi Transendental*, ..., hlm. 44.

[20] Q.S. Al-'Alaq: 4-5.

Secara metafisis, komunikasi, khususnya komunikasi transendental, meliputi segala macam bentuk hal pengungkapan realitas alam semesta melalui dialektika makna pikiran manusia. Alam dan manusia memiliki pola dialektika yang unik, karena itu, manusia mengkonstruksi makna terhadap pola tersebut menjadi unik. Komunikasi dengan alam semesta, hal ini menurut penulis menjadi bentuk substantif dari komunikasi transendental, bukan hanya pada kehidupan manusia (*human communication*), melainkan juga *non-human communication* seperti udara, air, tanaman, binatang, samudra, gunung, hutan, pesawahan, bintang gemintang dan segalam macam makhluk yang berada di langit dan di bumi, termasuk interaksi dengan Sang Khalik (*komunikasi transedental*) atau interaksi dengan dunia spiritual (gaib, mistis, okultis) yang disebut komunikasi spiritual (*spiritual communication*).[21]

Jika Nina W. Syam mendefiniskan komunikasi transendental dalam perspektif metafisika sebagai upaya interaksi manusia secara reflektif (hikmah) kepada realitas yang *wadak* (zahir) dan batiniyah, artinya komunikasi transendental tidak terbatas hanya pada komunikasi antar manusia (*human communication*) saja. Komunikasi yang selain dengan manusia-pun harus ditelaah lebih jauh. Artinya, manusia melalui kesadaran reflektif (hikmah) mampu memproduksi simbol/ lambang eksistensial sebagai fitrah, guna melakukan interaksi dengan Allah SWT[22], manusia, dan alam semesta.

IAIN PURWOKERTO

[21] Engkus Kuswarno, *Komunikologi Hado: Sebuah Rekontruksi Epistemologis Metafisika Komunikasi,* dalam Atwar Bajari dan Sahat Sagala Tua Saragih, *Komunikasi Kontekstual: Teori dan Praktik Komunikasi Kontemporer,* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2013), hlm. 10-11.

[22] Nur Ainiyah dan Moh. Isfironi Fajri mengemukakan konsep komunikasi primordial sebagai komunikasi pertama dengan Tuhan. Ia mengungkapkan bahwa manusia sebagai roh itulah yang tempo hari di zaman ajali telah melakukan komunikasi primordial dengan Tuhan, ketika manusia masih dalam wujud spiritual. Lihat selengkapnya Nur Ainiyah dan Moh. Isfironi Fajri, "Komunikasi Transendental: Nalar Spiritual Interaksi Manusia Dengan Tuhan (Perspektif Psikologi Sufi)", *Esoterik: Jurnal Akhlak dan Tasawuf,* Vol. 2, Nomor 2, 2016.

Argumen tersebut dikuatkan oleh Engkus Kuswarno. Dalam kajiannya tentang "Komunikologi Hado"[23], secara implisit, memiliki kemiripan dengan konsep komunikasi transendental. Ia menerangkan bahwa:

> "komunikologi hado sebenarnya merupakan studi komunikasi yang memadukan pendekatan "alamiah" (*non-human*) alam dengan "alamiah" manusia (*human*). Secara linguistik, "hado" berarti gelombang energi (*kuantum*) semua benda alam (termasuk manusia). Gelombang energi ini secara alamiah bersifat netral, akan tetapi, ketika mendapatkan pemaknaan "alamiah" manusia, "hado" tersebut dapat dikategorikan positif dan negatif. ...
> Uraian tentang "komunikologi hado" pada akhirnya secara aksiologis diharapkan dapat berguna untuk meningkatkan kualitas *human communication* dan *non-human communication*."[24]

Pola kerja komunikasi transendental, juga konsep "komunikologi hado" menandakan adanya abstraksi kultural yang berperan penting dalam membangun komunikasi transendental. Edward T. Hall misalnya dalam makalahnya yang berjudul "Kebudayaan adalah Komunikasi, Komunikasi adalah Kebudayaan" menerangkan: belajar budaya sangat membantu dalam memahami tingkat budaya dan luasan budaya sehingga kita dapat mengontrol budaya kita sendiri. Bahkan, banyak murid Edward T. Hall sendiri yang terkesan bahwa komunikasi manusia itu lebih dari sekedar kata-kata.[25]

IAIN PURWOKERTO

Menurut Edward T. Hall, sebagian besar dari apa yang diketahui tentang kebudayaan sebenarnya dipelajari melalui komunikasi, begitu juga sebagian besar dari apa yang diketahui tentang komunikasi sebenarnya dipelajari melalui bahasa, namun manusia kurang mempelajari (bahkan mengabaikan) beberapa prinsip bahasa (bahasa yang diucapkan, bahasa

---

[23] Masaru Emoto mengatakan semua benda yang ada di muka bumi memiliki *hado* (vibrasi gelombang energi *kuantum*). Benda yang satu dapat menerima gelombang energi dari benda lainnya jika masing-masing dalam frekuensi yang sama.

[24] Engkus Kuswarno, *Komunikologi Hado*, ..., hlm. 15.

[25] Edward T. Hall, *Kebudayaan adalah Komunikasi, Komunikasi adalah Kebudayaan*, dalam Alo Liliweri, *Konfigurasi Dasar Teori-Teori Komunikasi Antar Budaya*, (Bandung: Nusa Media, 2016), hlm. 83.

yang tidak tertulis, bahasa tulisan sebagai sistem simbol) ke dalam sistem komunikasi massa.[26]

Oleh sebab itu, bersandar kepada konsep Edward T. Hall, sebagaimana juga konsep dasar filsafat metafisika sebagai dasar keilmuan komunikasi transendental, sastra merupakan bahasa tulisan sebagai sistim simbol yang dapat digunakan oleh manusia sebagai sistim komunikasi. Kajian Umar Junus tentang "Mitos dan Komunikasi" patut diketengahkan. Ia mengemukakan peran sastra dalam pola komunikasi masyarakat. Pada zaman kolonialisme, menurut Umar Junus, banyak karya sastra seperti *Merahnya Merah* (persoalan pertentangan kelas), *Senja di Jakarta* karya Mochtar Lubis, *Royan Revolusi* karya Ramadhan K.H., yang sama-sama berbicara ihwal penyelewengan sistem demokrasi, berupaya untuk membangun komunikasi kepada pembaca, sebagai upaya untuk membangkitkan gairah nasionalisme, meskipun propagandan dan "pembredelan" media massa merajalela.[27]

Umar Junus melanjutkan, dalam hubungan sastra dan komunikasi ini, ada satu aspek lain yang mesti diperhitungkan yaitu hakikat sastra itu sendiri. Sastra berhubungan dengan penciptaan, sesuatu yang kreatif, sehingga tidak mungkin akan statis. Ia akan bergerak dan berkembang sesuai dengan mekanismenya, dan membentuk tradisinya sendiri.[28] Orientasi komunikatif di dalam karya sastra tidak hanya bersifat fungsional, melainkan, bersifat simbolik dan berkesinambungan. Terjadi dialektika antara teks, pembaca, dan pola interpretasi dengan zaman yang selalu berkembang.

IAIN PURWOKERTO

---

[26] Edward T. Hall, *Kebudayaan adalah Komunikasi, Komunikasi adalah Kebudayaan,...*, hlm. 86.

[27] Umar Junus, *Mitos dan Komunikasi*, (Jakarta: PT Djaya Pirussa, 1981), hlm. 142.

[28] Umar Junus, *Mitos dan Komunikasi*, ..., hlm. 143.

C. Hermeneutika Filosofis Hans-George Gadamer

1. Dasar Pemikiran Hermeneutika Hans-Georg Gadamer

Hans-George Gadamer (Gadamer) adalah filsuf abad ke-20 terkemuka di Jerman. Lahirnya hermeneutika modern dalam bentuknya yang umum dikenal sekarang bersumber dari pemikirannya. Dia berhasil memperkenalkan seni pemahaman baru yang luas cakrawalanya. Besarnya perhatian yang dia berikan kepada persoalan estetika dan sastra mengangkat kembali relevansi kajian estetika sebagai model penelitian filsafat dan sastra yang dikuasai pandangan-pandangan deterministik neopositivisme yang *ahistoris* yang mengabaikan tradisi pemikiran yang berkembang di luar semangat pencerahan (*aufklarung*) dan postivisme Barat.[29]

Gadamer dilahirkan di Marburg pada 11 Februari 1900 dari sebuah keluarga kelas menengah Jerman yang memiliki karier akademis yang tinggi. Ayahnya adalah seorang profesor dan peneliti kimia. Ilmu alam menjadi minat utama ayahnya dan dia meremehkan para profesor humaniora sebagai "*Schwatzprofessoren*" (para profesor gosip) dan berharap agar anaknya tidak mempelajari filsafat dan ilmu humaniora. Meski mengaku Protestan, kehidupan Gadamer tidak diwarnai iman Kristiani. Mereka dapat disebut sebagai penganut "agama akal budi" (*Vernunftsreligion*). Gadamer lebih menyukai strategi militer daripada studi bahasa *kuna*, sehingga orangtuanya berharap ia menjadi perwira. Akan tetapi, kekhawatiran orangtuanya pun akhirnya tiba. Lambat laun Gadamer beralih pada ilmu kesu sastraan dan bahasa, antara lain karena pesona puisi-puisi Stefan George.[30]

Gadamer dipandang sebagai filsuf Jerman paling terkemuka pada abad ke-20 bersama-sama guru dan sahabatnya, Martin Heidegger

---

[29] Abdul Hadi W.M., *Hermeneutika Sastra Barat dan Timur,* (Jakarta: Sadra Institute, 2014), hlm. 109.

[30] F. Budi Hardiman, "Gadamer dan Hermeneutika Filosofis", *Makalah,* untuk kuliah terakhir Kelas Filsafat *Seni Memahami: Hermeneutika dari Schleiermacher sampai Gadamer*, Serambi Salihara, 25 Februari 2014, 19:00 WIB. Makalah ini telah disunting.

IAIN PURWOKERTO

(Heidegger). Heidegger berpengaruh besar terhadap biografi intelektual Gadamer. Abdul Hadi W.M., mengatakan bahwa:

> "dasar-dasar hermeneutika Heidegger ialah keberadaan manusia dalam ruang dan waktu sebagaimana dia beri istilah *dasein* (*being there*, Ada di Sana). Ini dia kemukakan dalam buku-bukunya, seperti *Sein und Zait* (Ada dan Waktu), *Unterwegs Zur Sparche* (Jalan Menuju Bahasa), *Platons Lehre von der Wahrheit*, dan *Mit Einem Brief Ueber Humanismus* (Pelajaran Plato tentang Kebenaran Dengan Uraian Ringkas tentang Kemanusiaan)"[31]

Menurut Heidegger, hakikat manusia adalah "ada di sebuah dunia" (*in-der Welt-sein*). Kata-kata *in* (di) dalam perkataan tersebut tidak dapat diberi arti sekadar menempati ruang tertentu dalam waktu tertentu sebagaimana kursi, meja, atau lemari buku, tetapi, harus diartikan sebagai "bertempat tinggal" atau "berdiam" yang mencerminkan keakraban hubungannya dengan apa yang ada di tempat dia berada. Berada di dunia, bagi manusia bukanlah terdiri dari jumlah-jumlah waktu yang terpisah secara struktural, melainkan suatu kesatuan yang lebur dan menyeluruh dari apa yang diserap dan dilontarkan dari dirinya. Keberadaan manusia sebagai *dasein* (Ada di Sana) menunjuk kepada keterbukaan yang sifatnya esensial. Oleh karena itu, memahami manusia, termasuk pengarang dan karyanya, adalah upaya memahami cara beradanya manusia sebagai *dasein*, yang pada hakikatnya ada di sebuah dunai tertentu, pada masa tertentu.[32]

IAIN PURWOKERTO

Dasein dalam paradigma Heidegger menghendaki adanya peran sejarah (historisitas) yang terbangun atas kesadaran esensial. Dengan kata lain, Heidegger memberikan penekanan terhadap peran kemanusiaan dan dialektika makna. Manusia tidak hanya makhluk fungsional, namun, menjadi makhluk pemberi makna yang agung. Kalimat yang populer dari Heidegger adalah "manusia tidak hanya hidup pada saat sekarang (masa kini), dia senantiasa juga hidup pada masa lalu yang melaluinya menuju ke masa depan."

---

[31] Abdul Hadi W.M., *Hermeneutika Sastra Barat dan Timur, ...*, hlm. 112.
[32] Abdul Hadi W.M., *Hermeneutika Sastra Barat dan Timur, ...*, hlm. 112-113.

Hasil awal penyelidikan Heidegger atas *dasein,* menunjukan bahwa "Ada" ternyata mempunyai karakter personalnya atau individualnya karena "Ada"-nya itu. Di samping itu, waktu pun mempunyai peran dalam menjadikan *dasein* sebagai individualitas. Waktu adalah dimensi eksistensi, yang memungkinkan *dasein* menuju "Ada"-nya sendiri, menuju eksistensinya sendiri.[33] Selain itu, K. Bertens dalam bukunya *Filsafat Barat Abad XX Inggris-Jerman* mengatakan:

> "... manusia tidak ada begitu saja, tetapi, secara erat berpautan dengan "Ada"-nya sendiri. Lain dari benda-benda dan binatang-binatang, manusia terlibat dalam "Ada"-nya. Yang diusahakan Heidegger adalah struktur dasar *dasein. Dasein* disifatkan sebagai "eksistensi" dan "berada dalam dunia". Struktur-struktur dasariah atau ciri-ciri hakiki *dasein* disebutnya "existentialia."[34]

Heidegger memberikan definisi yang cukup "rumit" untuk istilah yang sifatnya eksistensial. *Dasein,* dalam sudut pandang Heidegger sifatnya akumulatif, mulai dari pengalaman, refleksi, hingga kesadarannya terhadap bahasa dan nama benda-benda. Secara umum, pemikiran Heidegger demikian yang melandasi Gadamer untuk mengembangkan filsafat hermeneutikanya.[35]

Dalam kerja hermeneutika filosofisnya, pertanyaan-pertanyaan yang diajukan adalah apakah itu "mengerti" (*verstehen*)? Apakah yang terjadi, jika manusia menjalankan "pengertian"? Dan apakah yang harus diandaikan supaya "pengertian" itu mungkin? Menurut Heidegger, "mengerti" (*verstehen*) harus dipandang sebagai suatu sikap mendasar dalam eksistensi manusia. "Mengerti" menyangkut seluruh pengalaman

IAIN PURWOKERTO

---

[33] Zainal Abidin, *Filsafat Manusia, Memahami Manusia Melalui Filsafat,* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2000), hlm. 157-158.

[34] K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX Inggris-Jerman,* (Jakarta: Gramedia, 1983), hlm. 149.

[35] Kata "hermeneutika" (Inggris: *hermeneutics*) berasal dari kata kerja Yunani, *hermeneuo;* mengartikan, menginterpretasikan, menafsirkan, menerjemahkan. Baru pada abad ke 17 dan ke-18, istilah ini mulai dipakai untuk menunjukan ajaran tentang aturan-aturan yang harus diikuti dalam mengerti dan menafsirkan dengan tepat suatu teks pada masa lampau, khususnya kitab suci dan teks-teks klasik (Yunani dan Romawi). Dalam filsafat dewasa ini, istilah "hermeneutika" dipakai dalam suatu arti yang sangat luas yang meliputi hampir semua tema filosofis dan tradisional, sejauh berkaitan dengan masalah bahasa. Lihat selengkapnya, K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX Inggris-Jerman, ...,* hlm. 224.

manusia. Sedangkan, Gadamer, sebagaimana penjelasan Heidegger, menekankan juga bahwa "mengerti" mempunyai struktur lingkaran. Untuk mencapai pengertian, satu-satunya cara ialah bertolak dari pengertian. Misalnya, untuk mengerti suatu teks, sebelumnya sudah mesti ada pra-pengertian tertentu tentang apa yang dibicarakan dalam teks itu. Proses ini dinamakan Gadamer sebagai "lingkaran hermeneutis".[36]

Kinerja hermeneutika filosofis Gadamer merupakan antites dari hermeneutika Emilio Betti, F.D.S. Schleiermacher, dan Wilhelm Dilthey. Betti mengemukakan persoalan rekognitif, reproduktif, normatif, Schleiermacher lebih memfokuskan pada pengarang sebagai objektivikasinya, sedangkan Dilthey konsentrasi kepada "teks". Ketiganya sama-sama mensyaratkan metode hermeneutis yang steril dari intervensi historis penafsir.[37] Ketiga filosof tersebut meniadakan pengalaman historis penafsir. Bagi mereka kebenaran dari balik teks harus muncul sesuai dengan persepsi dan proyeksi pengarang, sehingga yang dilakukan oleh penafsir "hanya" mengidentifikasi pikiran pengarang, atau dalam kata lain, penafsir "menceritakan" sesuatu dari balik teks, bukan "menyatakan".

Gadamer mengatakan bahwa upaya objektivistik, sebagaimana juga filsafat positivistik dan rasionalisme, hanya akan menjadi kesia-siaan, karena, antara pengarang dan penafsir terjalin jurang tradisi yang tak mungkin disatukan lagi, serta penafsir tidak akan kosong dari aspek kulturalnya sendiri yang memberikan watak tersendiri dari sebagai modal hermeneutiknya.[38] Upaya Gadamer inilah yang akan memberikan kemungkinan konstruksi pemaknaan baru atas teks dan bahasa, sesuai zaman dan kultur yang kontekstual. Sehingga, teks di tangan pembaca *cum* penafsir, menjadi terhindar dari beban historis pengarang, ia universal, sebagai media refleksi dan proyeksi bagi masyarakat.

IAIN PURWOKERTO

---

[36] K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX Inggris-Jerman, ...,* hlm. 225.

[37] Edi AH Iyubenu, *Berhala-Berhala Wacana,* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2015), hlm. 180-181.

[38] Edi AH Iyubenu, *Berhala-Berhala Wacana, ...,* hlm. 181.

Menurut Gadamer hermeneutika filosofisnya berdasarkan pada empat kunci hermeneutis: *Pertama*, "situasi hermeneutika". Kemampuan membaca seseorang dibatas dalam situasi seperti ini. *Kedua*, membentuk "pra-pemahaman" pada pembaca yang tentu mempengaruhi pembaca dalam menghubungkan atau merelevansikannya dengan konteks. Kendati ini merupakan syarat dalam membaca teks, menurut Gadamer, pembaca harus selalu merevisinya agar pembacaannya terhindar dari kesalahan.

Ketiga, pembaca harus menggabungkan antara dua horizon, pembaca dan teks. Keduanya harus dikomunikasikan meminimalisir agar ketegangan antara dua horizon tersebut. Oleh sebab itu, pembaca harus terbuka untuk meleburkan dua horizon (teks dan pembaca). Sebab, teks mempunyai sesuatu yang akan dikatakan pada pembaca. Hal itulah yang disebut Gadamer sebagai "lingkaran hermeneutika".

Keempat, langkah selanjutnya adalah menerapkan "makna yang berarti" dari teks, bukan makna objektif teks. Bertolak pada asumsi bahwa manusia tidak bisa lepas dari tradisi di mana dia hidup, maka setiap pembaca menurutnya tentu tidak bisa menghilangkan tradisinya begitu saja ketika hendak membaca sebuah teks.[39]

Bagi Gadamer, hermeneutika yang bisa dihidupkan dengan baik hanyalah subjektivisme interpretasi berdasarkan kepada "praandaian-praandaian" yang dibangun oleh historisitas penafsir di masa kini. Itulah sebabnya, Gadamer kemudian mengajukan metode dialektika atau dialog produktif antara masa lalu dengan masa kini (*fusion of horizons*), dan ini hanya bisa dimasuki melalui bahasa.

Bahasa, bagi Gadamer merupakan medium pengalaman hermeneutika. Percakapan hermeneutika, dalam versi Gadamer, menitikberatkan kepada cara memahami sebuah teks, ketimbang melakukan klarifikasi atas makna yang terkandung dalam teks sebagai representasi pengarang. Oleh karena itu, makna sebuah teks tidak

IAIN PURWOKERTO

[39] Sudarto Murtaufiq, "Hermeneutika Dalam Tradisi Keilmuan Islam: Sebuah Tinjaun Kritis", *Akademika*, Volume 7, Nomor 1, Juni 2013, hlm. 22-23.

dibandingkan dengan sebuah sudut pandang tertentu yang tidak bisa bergerak dan kaku yang hanya menegaskan satu persoalan pada orang yang mencoba untuk memahaminya, yaitu bagaimana orang lain bisa meyakini sebuah pendapat *absurd* semacam itu. Di dalam hal inilah pemahaman pasti tidak berkaitan dengan pemahaman secara historis, yakni mengkonstruksi bagaimana sebuah teks lahir.[40]

2. Pengalaman Hermeneutis Hans-Georg Gadamer: Kritik terhadap Schleiermacher, Dilthey dan Betti

Dalam bukunya, *Filsafat Ilmu Klasik Hingga Kontemporer*, Akhyar Yusuf Lubis mengemukakan bahwa Gadamer dalam melakukan penafsiran menggunakan fenomenologi Husserl dan Eksistensialisme Heidegger dengan bertolak dari situsi kini dan di sini (konteks). Gadamer menolak asumsi dan cita-cita untuk "kembali ke teks dan pengarang asli" seperti ditekankan oleh Schleiermacher, Dilthey dan Betti tentang objektivitas penafsiran. Bertolak dari konsep *in-der welt-sein* (Heidegger), maka menurut Gadamer, pengarang dan penafsir berada dalam kondisi atau latar belakang budaya historis yang berbeda.[41]

Hermeneutika (filosofis) Gadamerian merupakan antitesa dari tradisi hermenutika teoritik yang dibangun oleh Schleiermacher, Dilthey dan Betti. Bagi hermeneutika filosofis, manusia tidak mungkin bisa merengkuh makna (pemahaman) yang objektif. Apa sebabnya? Karena dalam pandangan hermeneutika filosofis tiap penasir tidak dapar terlepas dari *prejudice* (prasangka/ pra-pemahaman) atas teks yang sedang dihadapi. Dengan kata lain, terdapat jarak yang atau garis demarkasi yang cukup signifikan dalam konteks sosial, budaya dan historis antara pengarang dan penafsir/ pembaca. Konstruk hermeneutika filosofis Gadamer juga identik dengan Heidegger. Postulatnya terkait dengan

IAIN PURWOKERTO

[40] Hans-George Gadamer, *Kebenaran dan Metode*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), hlm. 471.

[41] Akhyar Yusuf Lubis, *Filsafat Ilmu Klasik Hingga Kontemporer*, (Jakarta: Rajawali Press, 2016), hlm. 194.

tujuan hermenutika adalah untuk menghasilkan pemahaman yang baru (reproduksi makna) dan bukan menemukan makna yang objektif.[42]

Dalam domain hermeneutika teoritik, glorifikasi terhadap pengarang dan teksnya digaungkan. Dilthey dan Schleiermacher (linguistik dan psikologis) menyebutnya dengan "subjek yang menyejarah." Artinya, teks itu sebenarnya merupakan representasi dari kondisi hostorikalitas penulis/ pengarang. Adapun Betti dalam mencari makna sesuai dengan makna teks yang dimaksud pengarang menggunakan pendekatan yang diproduksi oleh keduanya yaitu pendekatan linguistik, psikologis dan historis.

Penafsiran, dalam terminologi hermeneutika Gadamerian, mengutamakan faktor pengalaman (*experience*) penafsir sebagai basis atau dasar pra-pemahaman, dalam istilah K. Bertens, pra-pengertian. Apabila proses interpretasi semata-mata dilakukan berdasarkan klarifikasi psikologis, historis ataupun budaya pengarang, maka tidak akan terjadi makna baru, dalam istilah Heidegger reproduksi makna, atau dalam terminologi Gadamerian disebut sebagai dialektis-dialogis. Dengan maksud lain, interpretasi hermeneutika filosofis bukan klarifikasi terhadap pengarang, melainkan upaya untuk membangun ide, konsep atau wacana yang baru, berangkat dari teks objek penelitian.

Mencapai arti yang benar pada wilayah hermenuetika teoritik, ialah kembali kepada apa yang dihayati dan mau dikatakan oleh pengarang. Interpretasi adalah rekonstruksi, kata K. Bertens. Oleh Gadamer pandangan tentang hermenutika tersebut disebut pandangan romantik.[43] Dia melanjutkan, Gadamer tidak menutup mata kepada jasa-jasa hermeneutika teoritik (era romantik), akan tetapi, ia melihat juga kelemahan-kelemahan.

> "Keberatan Gadamer yang pertama menyangkut pendapat mereka bahwa hermeneutika bertugas menemukan arti yang asli suatu teks. Bagi Gadamer, penafsiran berbeda dengan mengambil suatu teks,

[42] Akhyar Yusuf Lubis, *Filsafat Ilmu Klasik Hingga Kontemporer*, ..., hlm. 198.
[43] K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX*, ..., hlm. 228.

IAIN PURWOKERTO

> lalu mencari arti yang oleh si pengarang diletakkan dalam teks itu. Bagi Gadamer arti suatu teks tetap terbuka dan tidak terbatas pada maksud si pengarang dengan teks tersebut. Oleh karena itu, interpretasi tidak bersifat reproduktif, melainkan produktif. Interpretasi dapat memperkaya suatu teks. Selain itu, keberatan persoalan waktu (historisitas) juga dikemukakan oleh Gadamer. Karena historisitas pengarang dengan penafsir pastilah memiliki jarak."[44]

Gadamer, sebagaimana gurunya yaitu Heidegger, menegaskan persoalan peran pengalaman dalam proses memahami atau "mengerti." "Mengerti" harus dipandang sebagai sikap yang paling fundamental dalam eksistensi manusia, atau lebih tepat lagi jika dikatakan bahwa "mengerti" itu tidak lain daripada cara berada manusia sendiri. "Mengerti" menyangkut seluruh pengalaman manusia. Maka dari itu, pemikiran Gadamer bukan hanya saja merupakan suatu hermeneutika filosofis, melainkan juga filsafat hermenutika.[45]

Oleh sebab itulah, Gadamer dengan keyakinannya melakukan klaim bahwa hermeneutikanya bersifat universal. Karenanya, Gadamer menulis bahwa hermeneutika filosofis adalah kesadaran baru yang mesti dilibatkan dalam berfilsafat yang bertanggungjawab. Pengalaman hermeneutis yang menjadi inti hermeneutika filosofis adalah pengalaman tentang keterbukaan, sebab keterbukaan terhadap pengalaman baru didorong oleh pengalaman itu sendiri.[46]

IAIN PURWOKERTO

Pengalaman manusia, menurut hemat penulis, menjadi salah satu otoritas bagi terciptanya dialektika dan dialog dengan objek atau fenomena yang "menuntut" proses interpretasi. Hal ini, mengamini postulat Gadamer bahwa pengalaman melampui hal-hal yang bersifat metodologis. Metodologi "hanya" berfungsi pada aspek positivistik atau kepada pengetahuan yang bersifat empirik. Dalam wilayah filsafat klasik, umumnya berfungsi untuk menelisik teori terciptanya alam semesta.

---

[44] K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX*, ..., hlm. 229.
[45] K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX*, ..., hlm. 224.
[46] Inyiak Ridwan Muzir, *Hermeneutika Filosofis Hans-Georg Gadamer*, (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2016), hlm. 98-99.

Pada bagian pengantar *Truth and Method,* Inyiak Ridwan Muzir menyitir pendapat Gadamer ihwal persoalan di atas.

> "... karena persoalan pemahaman dan interpretasi yang tepat demi menemukan kebenaran yang terdapat di dalam apa yang akan dipahami dan ditafsirkan bukan hanya menjadi urusan ilmu pengetahuan modern, namun juga menyangkut totalitas pengalaman manusia dengan dunia. Fenomena hermeneutis bukan persoalan metode, bukan persoalan pemahaman yang tepat terhadap sebuah teks, dan bukan pula persoalan kebakuan pengetahuan yang bisa memenuhi kriteri ilmu pengetahuan modern. Memahami tradisi bukan hanya menanggapi teks, tetapi, mengakap ilham dan mengakui kebenaran."[47]

Gadamer memasukkan unsur tradisi di dalam proses pemahaman dan penafsiran. Dalam perjumpaannya dengan teks, menurut Hardiman, penafsir menghubungkan horizon historis, yaitu tradisi, dengan konteks saat ini dan dengan cara itu ia akan melampaui tradisi.[48] Menafsirkan Plato berarti juga memahami Plato dalam terang tradisi interpretasi atasnya dan kekinian penafsir untuk melampauinya. Menafsirkan teks sastra artinya memahami tradisi interpretasi atas teks tersebut serta kontekstualisasi dari teks tersebut.

Apa yang dikemukakan oleh Gadamer di atas menjadi pembeda dengan Schleiermacher, meskipun sumbangsih Schleiermacher bagi perkembangan hermeneutika (pendekatan psikologis) juga besar. Artinya, jika penafsiran musti diklarifikasi dengan objektivikasi penulis, maka ia menjadi peristiwa batin penulis, dan pemahaman menjadi sebuah reproduksi dari produksi orisinal tentang komposisi teks. Menafsirkan puisi, sama saja menelaah pemikiran pengarangnya di dalam puisi tersebut. Sehingga upaya memunculkan pemahaman baru direduksi oleh estetika pengarang. Hal inilah yang ditentang oleh Gadamer.[49]

IAIN PURWOKERTO

---

[47] Inyiak Ridwan Muzir, *Hermeneutika Filosofis Hans-Georg Gadamer*, ..., hlm. 100-101.

[48] F. Budi Hardiman, "Gadamer dan Hermeneutika Filosofis", ..., hlm. 8.

[49] Spirit Gadamer senada dengan apa yang disampaikan oleh Roland Barthes tentang "kematian pengarang." Dia mengatakan, "... kita tahu bahwa untuk mengembalikan posisi tulisan di masa depan, kita harus membalikkan mitos: "kelahiran pembaca harus diimbangi oleh kematian

Hermeneutika Gadamer tampaknya memberikan keleluasaan bagi penafsir untuk mengidentifikasi historisisme ontologis, juga epistemologis suatu objek hermeneutika. Berbeda halnya dengan Schleiermacher, yang ditegaskan lagi oleh Gadamer dalam *Kebenaran dan Metode,* telah membatasi ruang lingkup hermeneutika pada pemahaman terhadap apa yang dikatakan oleh orang lain di dalam percakapan dan teks. Schleiermacher menegaskan bawa penulis teks (pengarang) baru benar-benar bisa dipahami hanya dengan kembali lagi pada asal-usul pemikirannya.[50]

Dilthey pun tidak luput dari kritikan Gadamer. Gadamer menemukan titik lemah pengalaman historisitas manusia dalam konsepsi Dilthey hanya sebagai syarat "prosedural" dari metode saintifik. Benar bahwa seseorang menderivasikan pengalaman-pengalaman umum darinya, tetapi, nilai metodologisnya bukan sebuah pengetahuan hukum yang di dalamnya semua kasus secara jelas digolongkan.[51] Betti juga memiliki aras pemikiran hermeneutis yang sama dengan kedua tokoh di atas, yaitu rekognitif dan reproduktif.

Bagi Gadamer, via Mispan Indarjo, hermeneutika yang bisa dihidupkan dengan baik hanyalah subjektivisme interpretasi berdasarkan pada "praandaian-praandaian" yang dibangun oleh historisitas penafsir masa kini. Itulah sebabnya, Gadamer mengajukan metode dialektika atau dialog produktif antara masa lalu dengan masa kini (*fusion of horizonsi),* dan hal itu hanya bisa dimasuki melalui bahasa.[52]

IAIN PURWOKERTO

---

sang pengarang." Lihat selengkapnya, Roland Barthes, "Kematian Sang Pengarang", dalam Toeti Heraty (ed.), *Hidup Matinya Sang Pengarang,* (Jakarta: YOI, 2000), hlm. 205.

[50] Hans-Georg Gadamer, *Kebenaran dan Metode,* ..., hlm. 223-224.

[51] Hans-Georg Gadamer, *Kebenaran dan Metode,* ..., hlm. 286.

[52] Mispan Indarjo, "Gambaran Pengalaman Hermeneutik Hans-Georg Gadamer", *Jurnal Driyarkara,* No. 3, Th. XX, 1993-1994. Lihat juga Edi AH Iyubenu, *Berhala-berhala Wacana,* ..., hlm. 181.

3. Bahasa sebagai Medium Pengalaman Hermeneutik

Dalam *Kebenaran dan Metode,* Gadamer mengurai secara detail fungsi bahasa sebagai aktivitas sosiologis, budaya, dan teologis. Dia menyatakan bahwa di dalam percakapan misalnya, bahasa memberikan intensionalitas kepada manusia, baik individu maupun kelompok untuk melakukan percakapan (*fall in conversation*). Akan tetapi, kebenaran menjadi persoalan yang lain di dalam percakapan tersebut. Gadamer memberikan glorifikasi terhadap bahasa dengan mengatakan, "... semua menunjukkan bahwa sebuah percakapan mempunyai semangatnya sendiri dan bahasa yang digunakan dalam percakapan membawa kebenarannya sendiri, yakni menunjukkan sesuatu yang ada setelahnya."[53]

Artinya, bahasa dan kebenaran memiliki realitasnya sendiri dalam percakapan. Karena di dalam percakapan, ihwal interpretasi makna dengan tujuan agar setiap orang memaknainya tidak terjadi di dalam proses percakapan. Hal itu bisa dilakukan setelah percakapan selesai. Wacana tersebut disebabkan oleh beberapa hal, misalnya latar belakang ilmu pengetahuan dan kebudayaan, pemahaman terhadap konten pembicaraan, dan waktu yang sempit untuk melakukan analisa secara terbuka. Belum lagi jika terjadi perbedaan jenis bahasa. "Untuk memaknai apa yang diinformasikan seseorang, dengan cara menyepakati objeknya, bukan melalui perspektif orang lain dan mengalami lagi pengalaman-pengalamannya." lanjut Gadamer.

Menganulir fungsi bahasa sama saja menghilangkan proses pemahaman (*verstehen*) dan interpretasi. Kebenaran tidak bisa "dipasrahkan" kepada metode dan dalil-dalil tradisi romantik dan positivistik. Paul Regan dengan mengutip Gadamer mengatakan, "*Gadamer suggests hermeneutics is not a method but a fluid set of guiding principles aiding the human search for truth in the concealed forgetfulness*

IAIN PURWOKERTO

[53] Hans-Georg Gadamer, *Kebenaran dan Metode*, ..., hlm. 465.

of language."[54] Guna memperoleh pemahaman terhadap makna kitab suci, gramatika bahasa berperan krusial dalam mengkonstruk makna, di samping pengetahuan terhadap asal-usul turunnya (ayat) pada kitab suci. Dari kedua unsuru itulah kemudian kitab suci bisa ditafisirkan secara terbuka, melampui zamannya.

Oleh sebab itu, di dalam teks, bahasa merepresentasikan dunia. "Teks-teks secara permanen", ucap Gadamer, "adalah ungkapan-ungkapan tertentu tentang kehidupan." Dalam konsep percakapan hermeneutik, teks hanya bisa diungkap melalui mitra lain, yaitu penafsir. Hanya melalui dialah tanda-tanda tertulis berubah ke dalam makna. Karena itulah, dalam percakapan hermeneutik, objek teks dapar menemukan ungkapannya.[55] Dalam konteks ini, horizon penafsir berpengaruh signifikan.

Penafsir menjadi subjek yang menyejarah, bagi dirinya sendiri, atau perkembangan kehidupan di masyarakat (secara futuristik). Bahkan, Plato sudah mengatakan jauh hari bahwa manusia sudah membawa sejarahnya sendiri secara ruhani.

> "... kontak dengan realitas lebih tinggi dianggap Plato sebagai syarat untuk pengenalan duniawi kita. Kontak itu terjadi sebelum lahir. "Sebelum kita dilahirkan" kata Plato, "kita sudah berada sebagai jiwa-jiwa murni dan hidup di kawasan lebih tinggi di mana kita memandang suatu dunia rohani."[56]

IAIN PURWOKERTO

Representasi dunia di dalam teks, berbeda dengan representasi dunia penafsir. Di sinilah horizon historis (fusi sejarah) "bertarung". Bahasa, teks dan penafsir memiliki realitas sejarahnya masing-masing. Maka "*dasein"* (meng-adanya) makna teks tergantung waktu interpretasi dan historisitas penafsir. Karena, sangat terbuka kemungkinan, makna teks saat ini berbeda sama sekali dengan tahun-tahun mendatang. Teks dan

---

[54] Paul Regan, "Hans-Georg Gadamer's Philosophical Hermeneutics: Concepts of Reading, Understanding and Interpretation", *Journal of META: Research in Hermeneutics, Phenomenology, and Practical Philosophy – IV (2) / 2012,* hlm. 291.

[55] Hans-Georg Gadamer, *Kebenaran dan Metode,* ..., hlm. 470.

[56] P. A. van der Weij, *Filsuf-Filsuf Besar tentang Manusia,* terj. K. Bertens, (Jakarta: PT Gramedia, 1988), hlm. 21.

bahasa menjadi objek hermeneutik yang dinamis, sebagai representasi dunia yang mengitari.

Palmer dalam *Hermeneutika Teori Baru Mengenai Interpretasi*, mengatakan:

> "Gadamer memilih konsep pengungkapan atau representasi. Bahasa mengungkapkan dunia kita - bukan dunia atau alam saintifik di sekeliling kita, tetapi dunia hidup kita. Untuk memahami konsep bahasa Gadamer, kita harus memahami dan mengingat kembali apa yang dimaksudkan Gadamer dengan dunia, karena bahasa menciptakan kemungkinan yang memungkinkan manusia memiliki dunia."[57]

Dengan memahami bahasa, manusia memiliki dunia. Dengan memiliki dunia, dia akan menjadi "wadah" bagi pengalaman eksistensialnya. Dengan manusialah, bahasa menjadi pengalaman (linguistik), dan dunia adalah apa yang terjadi di dalam ruang sosal kemasyarakatan. Karena ruang terbuka tempat manusia merupakan bidang pemahaman secara bersama yang diciptakan oleh bahasa sebagai dunia, manusia dengan begitu jelas eksis di dalam bahasa. "Bahasa bukanlah sekadar penyesuaian yang didapati manusia di dalam dunianya, lebih sekedar itu, di dalam dan sepanjang bahasalah muncul kemungkinan memiliki dunia secara totalitas.[58]

Bahasa (linguistikalitas) menjadi basis bagi kesadaran historis otentik. Rasa menjadi milik dari kita terhadap bahasa, atau partisipasi kita, sebagai mediasi pengalaman kita terhadap dunia – tentunya landasan kemungkinan di mana kita memiliki dunia sebagai hamparan yang terbuka di mana keberadaan sesuatu diungkap – merupakan landasan hermeneutis yang hakiki.[59]

Oleh karena itu, di tangan penafsir, teks seperti eksistensi yang hidup dan dihidupi oleh horizon penafsir. Pola itu bisa ditemukan

---

[57] Richard E. Palmer, *Hermeneutika Teori Baru Mengenai Interpretasi,* terj. Musnur Hery dan Damanhuri Muhammad, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), hlm. 243.

[58] Richard E. Palmer, *Hermeneutika Teori Baru Mengenai Interpretasi,* ..., hlm. 245.

[59] Richard E. Palmer, *Hermeneutika Teori Baru Mengenai Interpretasi,* ..., hlm. 247.

IAIN PURWOKERTO

misalnya dalam kajian eksistensialisme Sartre, *etre-en-soi* dan *etre-pour-soi*. Istilah pertama dicatat oleh Arief Budiman sebagai suatu cara bereksistensi secara tertutup, utuh menutup dirinya seperti kita lihat pada benda-benda mati. Dia seperti sesuatu yang tertutup, tidak ada celah untuk melihat keluar. Karena itu, dia menyatu dengan dirinya secara masif, dia seakan-akan selesai dengan dirinya.[60]

Teks, sebelum ditafsiri, merupakan objek yang masif dengan dirinya sendiri. Dalam perspektif hermeneutika romantik dan teoritik, teks seperti sesuatu yang telah final dan menutup diri dengan segala macam bentuk interpretasi, karena teks adalah "anak kandung" pengarang. Dia sudah "menawarkan" dunia yang final, representasi pengarang. Akan tetapi, merujuk kepada istilah kedua Arief Budiman di atas, teks seperti *etre-pour-soi*. Dia tidak tertutup, melainkan terbuka, dan tidak masif, melainkan retak. Karena itu dia dapat melihat keluar dan ini artinya dia memiliki kesadaran, baik kesadaran tentang dunia luar atau dirinya sendiri.[61]

Teks (cum bahasa) selalu diidentikan dengan medium "pembawa dunia." Dari sinilah kesadaran dan bangkitnya kesejarahan teks serta penafsir. Kehidupan teks dan penafsir berlangsung secara intensif, mulai dari horizon sejarah teks serta horizon tradisi penafsir. Di sinilah teks hidup. Ia terbuka dengan berbagai kemungkinan dan klarifikasi teologis maupun kultural. Karena itu, transendensi teks bukan lagi jatuh pada otoritas pengarang (dalil objektivisme hermeneutika teoritik) melainkan dunia yang luas di luar kendali pengarang atas teksnya.

IAIN PURWOKERTO

4. Hermeneutika: Historisitas

Hermenutika adalah konsep interpretatif terhadap simbol, tradisi, tindakan, teks dan bentuk-bentuk material lainnya yang bersifat konkrit, misalnya ilmu pengetahuan dan teknologi. Dalam hermeneutika terdapat

---

[60] Arief Budiman, *Chairil Anwar Sebuah Pertemuan,* (Jakarta: Wacana Bangsa, 2007), hlm. 57.

[61] Arief Budiman, *Chairil Anwar Sebuah Pertemuan,* ..., hlm. 58.

subjek dan objek. Subjek adalah interpretator dan objek adalah sasaran interpretasi.[62] Subjek berperan dalam melakukan tafsir, identifikasi dan mengungkap simbol, nilai, wacana, ideologi maupun tradisi yang terkandung di dalam objek atau sasaran interpretasi.

Dalam konteks teks puisi misalnya, kinerja subjek berupaya untuk menilai dan mengidentifikasi kualitas karya sastra dari bentuk, gaya, irama, wacana, nilai, hingga unsur-unssur gramatika. Oleh sebab itu, khazanah historis penafsir terhadap objek harus memadai. Karena, hermeneutika bukan lagi berbicara soal kebenaran, melainkan sejauh mana teks dapat diproduksi maknanya se-eskploratif mungkin.

Pada wilayah historisitas, Gadamer menekankan dalam proses interpretasi, pemahaman terhadap objek sejarah harus dimiliki interpretator. Apa yang melatarbelakangi dan melatardepani konsep atau wacana di dalam objek, dalam hal ini adalah teks puisi, yang berpengaruh terhadap dinamika teks. Tanpa memahami kajian historis, kerja penafsiran tidaklah maksimal. Pendekatan historis dapat memperluas cakrawala dalam mengelaborasi makna teks/ objek.

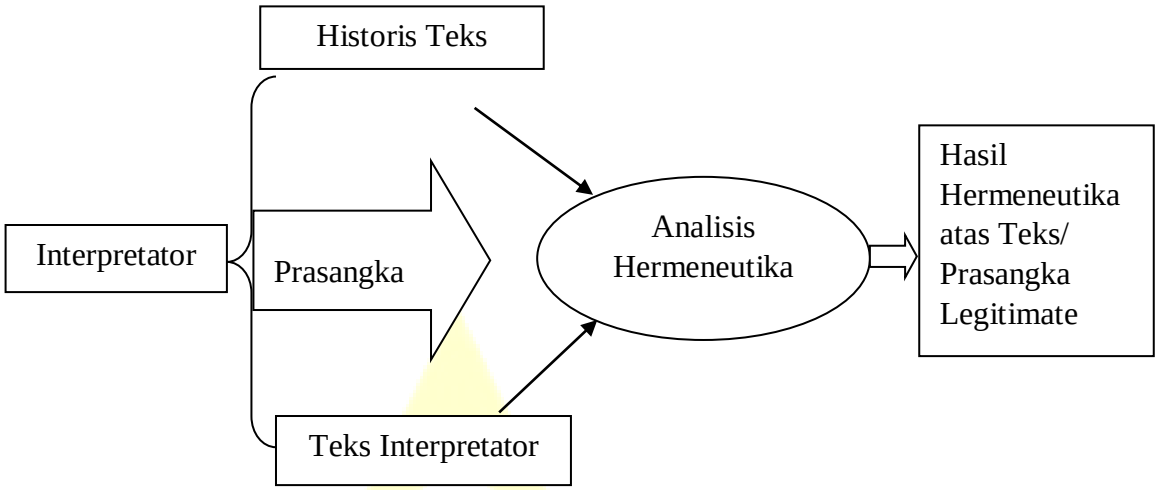
Gadamer, mempopulerkan konsep “prasangka” dalam ranah historisitas ini. “Prasangka” menjadi pertimbangan yang diberikan sebelum semua unsur dan metode penafsiran bekerja. Bahkan dalam tradisi hermeneutika di Jerman, “prasangka” dijadikan sebagai dalil hukum.[63]

IAIN PURWOKERTO

[62] Musta’in, ”Kontruksi Pesan Komunikasi Sufistik”, ..., hlm. 74.
[63] Hans-Georg Gadamer, *Kebenaran dan Metode*, ..., hlm. 327.

Gambar 1

Bagan Proses Hermeneutika Historisitas[64]



Bagan di atas menjelaskan alur/ mekanisme hermeneutika historisitas Gadamer. Historisitas penafsir dalam memaknai teks merupakan aspek positif guna mengembangkan teks. Gadamer melakukan dekonstruksi atas konsep penafsiran tokoh hermeneutika sebelumnya yang cenderung rekognitif dan reproduktif, tidak berupaya mengembangkan makna interpretasi. Pola ini, menurut Musta'in, mendorong interpretatif untuk sedikit bebas dari klaim kebenaran teks.

IAIN PURWOKERTO

5. Hermeneutika: Proses Dialogis-Dialektis

Tugas utama interpretator adalah menemukan pertanyaan yang padanya sebuah teks menghadirkan jawaban. Memahami sebuah teks adalah memahami pertanyaan. Pada waktu yang sama, sebuah teks hanya menjadi sebuah objek interpretasi dengan menghadirkan interpretator yang bertanya.[65]

Mustain, dalam *Konstruksi Pesan Komunikasi Sufistik: Analisis Teks Dakwah K.H. Musta'in Ramly (1931-1985)* mengatakan bahwa

[64] Salahudin via Musta'in, "Konstruksi Pesan Komunikasi Sufistik", ..., hlm. 76.

[65] Josef Bleicher, *Hermeneutika Kontemporer, Hermeneutika Sebagai Metode, Filsafat dan Kritik*, (Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2007), hlm. 166.

proses tanya jawab, dalam pengertian hermeneutika Bleicher, memungkinkan terjadinya keterbukaan antara interpretator dengan objek interpretatif. Pertanyaan yang disampaikan interpretator penting bagi teks untuk mengeluarkan jawaban atas teks yang dituangkan.[66]

Hasyim Hasanah mengatakan kunci pemahaman adalah partisipasi, keterbukaan dalam dialektika, bukan manipulasi dan pengendalian metode.[67] Abdul Hadi W.M, dalam *Hermeneutika Sastra Barat dan Timur* berpendapat senada. Dia mengungkapkan bahwa:

> "Gadamer menolak pandangan sebelumnya yang memandang kunci pemahaman adalah pengendalian makna, eksplikasi kebenaran yang tersirat dalam teori, dengan tujuan menguasai teks dan mencari kebenaran objektif. Pemahaman seperti itu bersifat *adialektik* dan *alinguistik*. ...
> Lebih jauh, Gadamer menerangkan bahwa dialektika bukanlah sebuah metodologi. Metode bukan jalan menuju kebenaran. Kebenaran tidak pernah dapat dicapai melalui metode yang kerap memanipulasi kandungan teks demi kepuasan teori atau subjek. Kebenaran hanya didapat melalui dialektika."[68]

Penolakan atas metodologi dalam mengungkapkan kebenaran menjadi dalil hermeneutika filosofis. Metodologi dianggap memiliki kendali penuh di luar horizon teks dan horizon penafsir, sehingga tidak akan pernah menghasilkan makna yang orisinal dan otoritatif. Tujuan dialektika, menurut Abdul Hadi W.M., adalah memanggil suara dari dalam teks.[69]

IAIN PURWOKERTO

Selain dialektis, hermeneutika Gadamer juga mengedepankan aspek dialog. Proses dialogis melibatkan kerja bahasa. Bahasa dalam pandangan Gadamer adalah individu dan struktur sosial (tradisi, budaya, norma, dan nilai). Bahasa berperan bagi pembentukan prilaku subyek maupun teks, maka memahami bahasa berarti memahami

---

[66] Musta'in, "Konstruksi Pesan Komunikasi Sufistik: Analisis Teks Dakwah K.H. Musta'in Ramly (1931-1985)", *Disertasi,* (Bandung: Universitas Padjadjaran, 2013), hlm. 77-78.

[67] Hasyim Hasanah, "Hermeneutika Ontologis-Dialektis Hans-Georg Gadamer (Produksi Makna Wayang sebagai Metode Dakwah Sunan Kalijogo)", *Jurnal At-Taqaddum,* Vol. 9, No. 1, Juli 2017, hlm. 10.

[68] Abdul Hadi W.M., *Hermeneutika Sastra Barat dan Timur,* ..., hlm. 118.

[69] Abdul Hadi W.M., *Hermeneutika Sastra Barat dan Timur,* ..., hlm. 119.

teks.Universalitas bahasa *(sprachlichkeit*) sesungguhnya terletak dapam dialektika tanya-jawab yang disebut pemahaman universal (*the universality of hermeneutic phenomenon*).[70]

Poespoprodjo melalui bukunya *Hermeneutika* menentang fungsi bahasa Casirer dalam proses pemahaman yang "hanya" berkutata pada persoalan "bentuk-bentuk simbolik."[71] Berbeda dengan Casirer, Derkesen mengatakan bahwa bahasa berada dalam hubungan yang istimewa dengan pikiran yang mempunyai sifat mampu menjadi umum apabila mengaktulisasi dirinya secara komunikatif. Di sinilah keumuman hermeneutika bertumpu.[72] Bahasa menempati ruang eksistensialnya (*etre-pour-sui*), meminjam istilah Sartre, yang terbuka. Ihwal bentuk-bentuk simbol bahasa merupakan kinerja kognitif subjek, baik penulis maupun penafsir yang membuka semua kemungkinan dialogis-dialektis di dalam teks.

Hal tersebut memiliki kecenderungan yang sama dengan tradisi *ta'wil* dalam studi hermenutika Timur. Anthony Thiselton dalam bukunya *The Responsibility of Hermeneutics,* via Abdul Hadi W.M., mengungkapkan sebagaimana ahli *ta'wil* Islam, bahwa bahasa pertama adalah *locus of meaning,* dan setiap makna yang terdapat di dalam wacana tertulis mempunyai kaitan atau konteks dengan kehidupan di luar bahasa. karena itu, dia melihat karya sastra[73], misalnya, bukan semata-mata model

IAIN PURWOKERTO

[70] Gadamer belajar dari Augustine bahwa makna yang diantarkan bahasa tidak mengimplikasikan makna logis proposisi yang dapat diabstraksi, tetapi keberkelindaan (*verflechtunng*) yang terjadi di dalamnya. Baca selengkapnya Hasyim Hasanah, "Hermeneutika Ontologis-Dialektis Hans-Georg Gadamer (Produksi Makna Wayang sebagai Metode Dakwah Sunan Kalijogo)", ..., hlm. 9.

[71] Poespoprodjo, *Hermeneutika,* (Bandung: Pustaka Setia, 2004), hlm. 102.

[72] L.D. Derkesen, *On Universal Hermeneutics: A Study in the Philosoph of Hans-Georg Gadamer,* (Amsterdam, Passim, 1983), hlm. 75.

[73] Paul Ricoeur mengemukakan tiga ciri bahasa sastra yang perlu diberi perhatian. *Pertama,* bahasa sastra dan uraian falsafah bersifat simbolik, puitik dan konseptual. *Kedua,* dalam bahasa sastra pasangan rasa dan kesadaran menghasilkan objek estetik yang terikat padanya. *Ketiga,* bahasa sastra berpeluang menerbitkan pengalaman *fictional* dan pada hakikatnya lebih kuat dalam menggambarkan ekspresi kehidupan. Lihat selengkapnya, Abdul Hadi W.M., *Hermeneutika, Estetika, dan Religiusitas,* (Yogyakarta: Matahari, 2004), hlm. 90-91..

bahasa, melainkan model tindakan, yaitu tindakan pemaknaan dan penafsiran.[74]

Representasi mekanisme dialogis-dialektis dalam pemahaman hermeneutika, dalam tradisi tasawuf (*ta'wil*), menurut Arif Hidayat, bersandar kepada pendapat Abdul Hadi W.M. bermula dari ikhtisar orang 'arif untuk memahami al-Qur'an lebih dalam.[75] Artinya, orientasi dialogis-dialektis dalam pemahaman hermeneutika mengungkapkan makna simbolik teks. Karena, memahami bahasa (sastrawi dan Qur'ani) adalah upaya untuk mengungkapkan semesta simbol dan tamsil yang terkandung di dalamnya. Upaya pemaknaan teks dalam gerak dialogis-dialektis ini diawali dengan pertanyaan dan jawaban.[76]

Proses dialogis dan dialektis ini dalam ilmu sastra akan menemukan legitimasi ontologisnya. Sebagaimana hermeneutika Gadamer yang masuk ke dalam domain praktik analisis makna teks. Untuk dapat memahami bahasa sastra yang bersifat asosiatif dan tidak jarang menciptakan ketegangan imajinasi, diperlukan pembacaan hermeneutika. Hal ini yang diamini Paul Ricoeur dalam *Rule of Metaphor* bahwa strategi yang paling tepat dalam mengkaji teks falsafah dan sastra adalah dengan strategi hermeneutika.[77]

6. Peleburan Cakrawala (*Fusi of Horizon*)

Gadamer menyatakan bahwa dalam kenyataannya cakrawala yang dimiliki seseorang pada masa sekarang terbentuk sebagai akumulasi berbagai cakrawala di masa lampau dalam gerak melingkar terus menerus.

---

[74] Abdul Hadi W.M., *Hermeneutika, Estetika, dan Religiusitas*, ..., hlm. 89.

[75] Arif Hidayat, *Aplikasi Teori Hermeneutika dan Wacana Kritis*, cet. 1, (Purwokerto: Stain Press, 2012), hlm. 15.

[76] Gadamer berpendapat bahwa struktur pertanyaan secara tersirat ada dalam setiap pengalaman. Kita tidak akan pernah memiliki pengalaman tanpa mengajukan pertanyaan-pertanyaan. Alasannya, karena dalam setiap pertanyaan dan dalam usahanya untuk memahami ada suatu keterbukaan. Oleh karena itu, mengajukan pertanyaan penting dalam usaha untuk mencapai pemahaman. Lihat selengkapnya Agus Darmaji, "Dasar-dasar Ontologis Pemahaman Hermeneutik Hans-Georg Gadamer", *Jurnal Refleksi*, Vol. 13, No. 4, April 2013, hlm. 489-490.

[77] Paul Ricoeur, *The Rule of Methapor: Multi Disciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language*, terj. Robert Czermy, (London: Routlede & Kegan Paul Ltd).

IAIN PURWOKERTO

Oleh karena itu, dapat dikatakan bahwa cakrawala yang dimiliki seseorang sekarang tidak dapat terbentuk tanpa ada cakrawala-cakrawala di masa lampau. Setiap perjumpaan dengan tradisi pemaknaan tertentu terjadilah peleburan cakrawala. Hal itu terjadi dalam kesaadaran historis yang mau tidak mau menyertakan dua kutub jagat makna, yaitu: teks yang dipahami dan makna dari seorang penafsir yang akan membentuk cakrawalanya.[78]

Tugas hermeneutik bukan untuk menutupi ada ketegangan antara dua kutub makna itu dengan melakukan asimilasi naif, melainkan dengan kesadaran. Kedua cakrawala itu tidak berada dalam posisi *vis-à-vis*. Kedua mereka hanya dapat dimengerti kalau dilihat hubungan yang ada di antara mereka. Mencari makna dar masing-masing *per se* adalah tindakan sia-sia, yang harus dilakukan adalah dengan memerlawankan satu sama lain.[79]

Peleburan cakrawala dalam konteks hermeneutika Gadamer, bersandar kepada pendapat Agus Darmaji merupakan kesadaran tradisi dan historisitas. Dia menekankan bahwa penafsir harus memiliki ketelitian dan kehati-hatian dalam menggunakan cakrawalanya (kesadaran historis), meskipun tidak akan pernah ada rekonstruksi historis yang memadai (baik teks maupun penafsir). Proyeksi dari cakrawala historis adalah sekadar suatu tahap dalam proses pemahaman yang tidak menjadi suatu alienasi kesadaran masa lampau seorang penafsir.

Dalam proses memahami teks, pikiran penafsri juga menceburkan diri ke dalam pembangkitan kembali makna teks. Dengan demikian, pemahaman adalah peleburan horizon-horizon. Tindakan pemahaman adalah suatu kehendak yang sejauh mungkin bisa melahirkan proses peleburan antara sekurang-kurangnya dua horizon. Pengarang dan historis dari sebuah teks dipertimbangkan dalam proses interpretatif bersama

IAIN PURWOKERTO

[78] Agus Darmaji, "Dasar-dasar Ontologis Pemahaman Hermeneutik Hans-Georg Gadamer", ..., hlm. 483.

[79] Vincent P. Branick, *An Ontology of Understanding,* (Saint Louis: Marianist Communications Center, 1974), hlm. 86.

dengan prasangka-prasangka penafsir seperti tradisi, kepentingan praktis, bahasa, dan budaya.[80]

Istilah horizon-horizon tersebut mulanya dikemukakan oleh Nietzche pada abad ke-19, kemudian ditilik oleh Husserl dalam fenomenologinya, yang kemudian memengaruhi pemikiran Gadamer. Hal tersebut diamini pula oleh Hardiman dan dijelaskan cukup spesifik. Dia mengatakan:

> "... Di dalam konsep yang dibahas di atas "dimainkan" dalam hermeneutika Gadamer. Gadamer bukanlah orang pertama yang mempopulerkan istilah horizon. Istilah itu telah dipakai oleh Nietzsche pada akhir abad ke-19 dan kemudian dikembangkan oleh Husserl. Dalam konteks fenomenologis horizon terkait dengan intensionalitas kesadaran. Gadamer tentu tidak mau mengambil alih filsafat kesadaran yang masih bercokol dalam fenomenologi Husserl, karena ia lebih mengikuti Heidegger. Konsep horizon itu adalah penjelasan lebih lanjut untuk apa yang di atas disebut "situasi hermeneutis."[81]

Boleh juga disebut, mengikuti argumen Schmidt, bahwa horizon adalah prasangka yang terkandung di dalam tradisi, dan prasangka seperti itu dapat diubah hanya dengan prasangka lain, sehingga dalam arti ini sebuah horizon melebar.[82] Oleh sebab itu, karena horizon tradisi dan sejarah penafsir sangat luas, manusia (penafsir) berdiri di dalamnya. Keluasan inilah yang dapat memunculkan banyak perbedaan dan hasil interpretasi.

"Karena horizon-horizon pemahaman tidak terisolasi dan dinamis", kata Hardiman, "tidak ada horizon pemahaman yang "steril", yaitu tanpa pengaruh suatu horizon yang berbeda dari horizon tersebut." Mengatasai Schleiermacher dan Dilthey, Gadamer lalu menempatkan proses

IAIN PURWOKERTO

---

[80] Muh. Hanif, "Hermeneutika Hans-Georg Gadamer dan Signifikansinya terhadap Penafsiran Al-Qur'an", *Jurnal Maghza,* Vol. 2, No. 1, Januari-Juni 2017, hlm. 99.

[81] F. Budi Hardiman, "Gadamer dan Hermeneutika Filosofis", ..., hlm. 6.

[82] Lawrence K. Schmidt, *Understanding Hermeneutics,* (Durham: Acumen, 2006), hlm. 15.

memahami tidak di luar maupun di atas horizon-horizon, melainkan justru bergerak di antara mereka.[83]

Hal senada diungkapkan oleh Georgia Warnke dalam *Gadamer: Hermeneutics, Tradition and Reason.* Dia mengatakan peleburan cakrawala itu dimaksudkan sebagai integrasi historisitas kita pada objek pemahaman dalam suatu cara yang menjadikan inetgrasi itu memengaruhi kandungan objek di mata. Jadi, peleburan itu menjadi penengah yang memerantarai masa lalu dan masa kini sebagai bagian dalam usaha memahami.[84]

Argumen Warnke tersebut kemudian dimaknai oleh Edi Mulyono bahwa hermeneutika Gadamer dengan demikian bergerak secara sirkular, masa lalu dan masa kini, dalam suatu pertemuan ontologis sehingga "Ada" menyatakan dirinya sendiri. "Itulah sebabnya, menurut Mulyono, "Gadamer tidak pernah melegitimasi suatu penafsiran yang benar dalam dirinya sendiri. Sebab, setiap penafsiran tergantung dari situasi di mana penafsiran itu timbul."[85]

Konsep peleburan cakrawala dalam hermeneutika juga dikemukakan oleh Jean Grondin. Dia mengilustrasikan argumennya dalam studi filsafat. Di dalam studi filsafat, mahasiswa diminta untuk membaca literatur primer dan literatur sekunder. Literatur primer merupakan pikiraan utama dalam karya seorang filsuf pada masa lalu, misalnya Plato, sedangkan literatur sekunder adalah kajian-kajian atas karya itu. Persoalannya, sering seorang dosen menyarankan hanya membaca literatur sekunder (kajian kekinian), alih-alih untuk menggali literatur primernya. Mengapa demikian? Karena, menurut Grondin, bukan karena komentar terkini lebih baik dari komentar di masa lalu, melainkan komentar terkini

IAIN PURWOKERTO

---

[83] F. Budi Hardiman, *Seni Memahami Hermeneutik dari Schmeiermacher sampai Derrida*, (Yogyakarta: Kanisius, 2015), hlm. 182.

[84] Georgia Warnke, *Gadamer: Hermeneutics, Tradition and Reason,* (Cambridge: Polity Press, 1987), hlm. 103.

[85] Edi Muyono, dkk., *Belajar Hermeneutika Dari Konfigurasi Filosofis menuju Praksis Islamic Studies,* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2013), hlm. 153-154.

itu menyajikan atas Plato dengan cara yang berhubungan dengan kekinian kita sebagai pembacanya.[86]

Dalam ilustrasi yang dicontohkan oleh Grondin jelas bahwa untuk memasuki dan memahami sebuah teks, bukanlah dengan mengabaikan periode kekinian dan kedisinian, meminjam istilah Kuntowijoyo, melainkan menerangi teks-teks masa silam dengan konteks dan pengertian-pengertian manusia di masa sekarang. Dari sinilah akan dimungkinkan muncul "penciptaan kembali" makna dari teks tertentu.[87]

7. Bahasa dan Hakikat Puisi

Bagi Gadamer, via Palmer, bahasa itu sendiri memiliki struktur spekulatif secara intrinsik. Ia tidak baku dan tidak tertentu secara dogmatis, karena bahasa selalu dalam proses sebagai peristiwa penyingkapan, ia terus bergerak, berubah, berakhir, untuk membawakan sesuatu bagi pemahaman.[88]

Sebagai studi kasus, dalam bahasa puisi (Gadamer menyebutnya bahasa "puitis"). Kata-kata puitis memiliki kualitas yang sama dengan tindakan mengatakan sesuatu yang terjadi dalam kehidupan keseharian antara orang-orang yang saling memahami sesama mereka. Lebih eksplisit lagi: "pernyataan puitis demikian lebih jauh bersifat spekulatifyang tercermin dalam kejadian linguistik dari fakta puitis pada sisinya yang mengekspresikan hubungan khususnya dengan hal yang berada."[89]

Berdasarkan argumen di atas, bahasa puitis merupakan medium untuk menyampaikan peristiwa tertentu (dengan objektivikasi masing-

IAIN PURWOKERTO

---

[86] Jean Grondin, "Gadamer's Basic Understanding of Understanding" dalam Robert Dostal (ed.), *The Cambridge Companion to Gadamer*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), hlm. 43-44.

[87] Gadamer mengatakan bahwa hermeneut atau penafsir selalu memahami realitas dan manusia dari titik tolak sekarang atau kontemporer. Berbeda dengan ekseget atau penafsir kitab suci yang mencoba masuk dalam teks asli dengan maksud untuk memahami teks tersebut sesuai dengan tujuan atau maksud penulisannya. Para hermeneut berinterpretasi mulai dari konteks ruang dan waktunya sendiri. Lihat E. Sumaryono, *Hermeneutika Sebuah Metode Filsafat*, (Yogyakarta: Kanisius, 1999), hlm. 78.

[88] Richard E. Palmer, *Hermeneutika Teori Baru Mengenai Interpretasi*, ..., hlm. 249.

[89] Richard E. Palmer, *Hermeneutika Teori Baru Mengenai Interpretasi*, ..., hlm. 250.

masing), meskipun Palmer, menilik pendapat Gadamer mengatakan bahwa "penyair adalah orang yang berpengalaman spekulatif secara *par excellence,* melalui keterbukaannya sendiri dengan hal yang berada, ia mengungkap kemungkinan-kemungkinan baru dalam keberadaan. Dengan kata lain, Gadamer ingin mengatakan bahwa se-objektif-objektifnya klaim penyair dalam mengungkapkan peristiwa di dalam bahasa, ia tetap menjadi dunia "personalisasi" dan "subjektivikasi" penyair sendiri.

Penyair melakukan tafsir atas fenomena tertentu, maka pembaca puisi, bersandar kepada argumen Gadamer, pun membaca hasil tafsiran penyair. "Pernyataan puitis bersifat spekulatif," dengan begitu, ujar Gadamer, "sejauh ia tidak menyalin dunia yang ada saat ini, maka ia tidak secara sederhana memperlihatkan pandangan sesuatu dalam bentuk yang sudah ada, namun lebih menghadirkan kepada kita pandangan baru dari dunia baru dalam mediasi imajinatif penemuan puitis."[90]

Persoalan yang ditekankan dalam konteks ini adalah bagaimana cara menulis puisi, di luar persoalan pemilihan bahasa. Pengalaman hermeneutis penyair ditentukan sendiri oleh sudut pandang atau pandangan dunianya dalam menentukan objek peristiwa tertentu, sebelum dia, secara "spekulatif" menerjemahkannya melalui bahasa puitis. Istilah "spekulatif" bukan berarti tanpa pertimbangan atau "ujug-ujug", melainkan proses peralihan dari dunia objektif-empirik menjadi dunia bahasa. Oleh karena itu, "sang penafsir sendirilah yang harus mencurahkan pemikirannya dengan suatu yang bersifat terbuka dengan kemungkinan yang dimiliki sang penyair." lanjut Gadamer.[91]

Pada konteks inilah, kaidah dialogis-dialektis Gadamer berfungsi secara dinamis, di samping penerapan fusi horizon atau cakrawala. Palmer mengatakan:

> "Dengan begitu, spekulativitas mencakup segala gerakan, penangguhan, dan sikap keterbukaan yang menginginkan

[90] Richard E. Palmer, *Hermeneutika Teori Baru Mengenai Interpretasi,* ..., hlm. 251.

[91] Lihat juga Hans-Georg Gadamer, *Philosophical Hermenutics,* terj. David E. Linge, (California: University of California Press, 2004), hlm. 79.

IAIN PURWOKERTO

> mengalirnya kemungkinan hubungan baru dalam keberadaan yang dibicarakan kepada kita dan mengarahkan kepada kita. Bagi penyair, ini merupakan keterbukaan akan keberadaan yang akan dihadirkan di dalam bahasa. Bagi penafsir, ini merupakan keterbukaan untuk menempatkan horizon seseorang dalam keseimbangan dan keinginan untuk memodifikasi subyek, dalam sinaran pemahaman keberadaan baru yang dapat muncul dari perjumapaan dengan makna teks."[92]

Bahasa berfungsi sentral dalam menciptakan situasi bagi penyair dan penafsir sekaligus. Hal ini pernah diungkap oleh Goenawan Mohamad melalui bukunya *Di Sekitar Sajak.* Dia memulai dengan mengutip sebuah sajak Subagio Sastrowardoyo.

> Asal mula adalah kata
> Jagat tersusun dari kata
> Di balik itu hanya kata
> Ruang kosong dan angin pagi

Katanya, seorang penyair –tetapi tidak cuma seorang penyair- akan mengenal keniscayaan kata: praktis, hanya melalui bahasalah yang bisa menangkap dunia. Bahkan "*ruang kosong* dan *angin pagi*" yang ada di balik jagat yang "tersusun dari kata" tak hanya kita kenali sebab indera kita berinteraksi dengan keadaan atau situasi itu. "*Ruang kosong* dan *angin pagi*" kita kenali karena nama itu telah terberi sehingga menyebut perasaan ini atau itu. Dengan kata itulah, atau lebih, tepat dengan kata sebagai "penanda", kita dapat membedakan ruang kosong dengan celah, angin dengan badai, pagi dengan siang. Dari pembedaan itu, kita memberi dan mendapatkan arti.[93]

Bahasa merupakan "jagat predikat." Nama-nama yang telah dikonvensikan dalam aras kebudayaan manusia secara umum dikenal melalui "bunyi" dari bahasa. Persoalan inovasi dan kreativitas linguistik guna memunculkan situasi dan penamaan baru dalam jagat dunia,

---

[92] Richard E. Palmer, *Hermeneutika Teori Baru Mengenai Interpretasi*, ..., hlm. 252.

[93] Goenawan Mohamad, *Di Sekitar Sajak*, (Jakarta: Tempo dan Grafiti, 2011), hlm. 13-14. Lihat juga Abdul Wachid B.S., *Membaca Makna dari Chairil Anwar ke A. Mustofa Bisri*, (Yogyakarta: Grafindo Litera Media, 2005), hlm. v.

IAIN PURWOKERTO

merupakan "tugas linguistik" yang dibebankan kepada penyair dan penafsir, dengan horizon historisitasnya masing-masing. Akan tetapi, khusus bagi penafsir, yang menjadi modalitas utama adalah teks sastranya, bukan anasir pemikiran penyair. Apabila penafsir melakukan klarifikasi terhadap intensi penyair atas puisinya, tidak akan terjadi produksi makna atau pemahaman baru, meminjam istilah Gadamer.

Palmer, dengan menilik pendapat Gadamer, mengatakan bahwa bahasa bukan instrumen subjektivitas, juga bukan bahasa yang memenuhi dirinya sendiri dalam kontemplasi diri dari daya intelektual tak terbatas. Bahasa sebaliknya bersifat terbatas dan historis, merupakan pusat dan gudang pengalaman berada yang telah hadir dalam bahasa di masa lalu. Bahasa harus mengarahkan seseorang dalam memahami teks. Tugas hermeneutika kemudian, kata Gadamer, adalah secara serius berpijak pada linguistikalitas bahasa dan pengalaman dan mengembangkan hermeneutika yang benar-benar historis.[94] Hal itu jelas meneguhkan hakikat pemahaman Gadamerian yang memberikan penekanan kepada persoalan linguistikalitas, historisitas, dialogis-dialektis. Hakikat hermeneutika adalah fenomenologi pemahaman, sebagaimana konsep pendahulunya, Husserl.

Dalam *Truth and Method,* Gadamer mengatakan bahwa:

> "Sastra (puisi) bukan kelanjutan mati dari pengada yang asing yang lahir dari pengalaman sebuah periode kemudian. Sastra adalah sebuah fungsi dari pemeliharaan intelektual dan tradisi, dan oleh karena itu, memunculkan sejarahnya yang tersembunyi ke setiap masa."[95]

Sesuatu yang berkaitan dengan sastra dunia mempunyai tempatnya di dalam semua kesadaran. Ia berkaitan dengan 'dunianya'. Sekarang, dunia yang mempertimbangkan karya yang berkaitan dengan sastra dunia barangkali sangat jauh dari dunia orisinal tempat karya itu dilahirkan. Namun demikian, ia tidak lagi merupakan 'dunia' yang sama. Bahkan

---

[94] Richard E. Palmer, *Hermeneutika Teori Baru Mengenai Interpretasi*, ..., hlm. 254.

[95] Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method,* cet. 3, (London – New York York: Continum, 2006), hlm. 155.

IAIN PONOROGO

kemudian, perasaan normatif yang terkandung di dalam sastra dunia masih mengesankan, meskipun 'dunia' yang mereka bicarakan itu sangat berbeda.[96]

Oleh karena itu, proses pemahaman terhadap teks sastra (puisi) seperti sebuah seni yang magis, menurut Gadamer. Mengapa demikian? Karena ruang dan waktu yang menjembatani antara pengarang (dalam istilah Gadamer, pengada), puisi dan penafsir 'ditunda' atau 'ditangguhkan'. Maka, kemampuan kognisi dan horizon pengalaman penafsir dalam memahami sebuah teks akan menyingkap misteri ruang dan waktu yang men gelilingi teks puis, baik masa lalu maupun kontekstualisasi di masa depan.

Struktur puisi, yang dengan demikian menjadi bahasa, menjamin proses jiwa dan dunia saling menyapa sebagai sesuatu yang terbatas.[97] Keterbatasan ini bersifat representatif, karena struktur pemahaman penafsir dengan horizon historisitas pengarang dipisahkan oleh masa atau waktu. Maka dari itu, ketika teks puisi dipahami, makna yang muncul adalah hasil dari pergumulan jiwa dan intelektual penafsir dengan konsep atau kata kunci yang terdapat di dalam puisi. Sebagaimana al-Qur'an dan al-Hadis, puisi akan dipahami secara futuristik.

Representasi pernah disinggung oleh Aristoteles. Proses jiwa dalam pembacaan dan pemahaman atas puisi menurut Aristoteles dalam *Puitika*, menciptakan representasi (mimetik, objektif dan khayali). Representasi mimetik menurut Aristoteles mampu mengubah spirit dan menimbulkan efek keterkejutan atas peristiwa objektif (*kadhib*). Representasi objektif berkebalikan dengan mimetik. Bagi Aristoteles, objektif tidak lagi menimbulkan keterkejutan dan akan menjadi topik yang melelahkan, sedangkan, representasi khayali, berada dalam konteks keduanya, bahkan sering muncul di luar dunia objektif (imajinasi).[98]

IAIN PURWOKERTO

---

[96] Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, ..., hlm. 156.
[97] Hans-Georg Gadamer, *Philosopihical Hermeneutics*, ..., hlm. 79.
[98] Lihat selengkapnya pembahasan Aristoteles tentang "Bagian Pendahuluan Kitab Puisi Ibnu Sina' dalam Aristoteles, *Puitika*, (Yogyakarta: Basabasi, 2017), hlm. 147-148.

Dengan demikian, hakikat bahasa sebagai media pemahaman di dalam puisi menjadi jalan untuk menciptakan sebuah 'dunia representatif'. Dunia ini dihidupi oleh penafsir dengan segala horizon sejarah dan kebudayaan (*bildung*). Representasi yang dihasilkan oleh penafsir tergantung bagaimana dia mempersepsi dan memposisikan diri di antara cakrawala pengetahuan.

D. Puisi sebagai Komunikasi Simbolik

Dalam *Mitos dan Komunikasi,* Umar Junus menegaskan "pada mulanya adalah kata". Semuanya adalah kata. Kata boleh dikatakan memungkinkan kebudayaan (manusia). Bahkan cinta adalah kata. Perkembangan peradaban (manusia yang beradab) digarisi oleh ajaran-ajaran yang menghamburkan kata-kata. Ajaran falsafah biasanya juga terucapkan melalui kata (sastra), atau paling kurang mempunyai pretensi demikian. Dengan kata lain: hasil sastra biasanya membawa suatu ajaran tertentu, atau dipengaruhi oleh suatu ajaran tertentu.[99]

Dalam diskursus sastra modern di Indonesia, ajaran untuk mengubah masyarakat tradisional menjadi masyarakat modern juga dimulai dari kata, tepatnya pada sebagaian besar novel era Balai Pustaka. Pada perpuisian modern Indonesia awal, Rustam Effendi dan M. Yamin menjadi pelopor dalam menyampaikan ajaran tersebut. Diikuti juga dengan penulisan drama yang melibatkan nama Sanusi Pane. Karena adanya ajaran yang musti disampaikan, unsur komunikasi dengan pembacanya mesti dijaga, sehingga ketika karya itu benar-benar berkomunikasi dengan pembacanya, terutama dengan tidak adanya suatu perubahan yang betul-betul radikal dari tradisi yang ada. Oleh karenanya, sastra menjadi alat penyampai ajaran tentang kehidupan.[100]

Wacana Umar Junus di atas memberikan gambaran umum tentang dialektika komunikator (pengarang), pesan yang ingin disampaikan, dan

IAIN PURWOKERTO

[99] Umar Junus, *Mitos dan Komunikasi, ...,* hlm. 151.
[100] Umar Junus, *Mitos dan Komunikasi, ...,* hlm. 152.

proyeksi pembaca. Ketiga unsur tersebut memiliki relevansi dengan kajian komunikasi secara umum. Akan tetapi, di dalam sastra (puisi), komunikasi yang terjalin antara penyampai dan penerima pesan "dimediasi" oleh pengalaman atau peristiwa simbolik atas teks. Unsur intrinsik puisi seperti citraan, pemilihan diksi, gaya bahasa, diinternalisasi oleh subjektivitas penyampai pesan (penyair) sebagai abstraksi bagi gagasannya. Sehingga, apa yang diterima oleh publik/ pembaca (komunikan) direfleksikan dengan simbol dan pemaknaan yang baru, sesuai latar belakang intelektual dan kebudayaan masing-masing penerima pesan.

Argumen di atas dikuatkan oleh Saini KM dalam *Puisi dan Beberapa Masalahnya.* Dia mengatakan:

> "puisi adalah salah satu bentuk komunikasi, di antara berbagai bentuk komunikasi lainnya. Puisi yang baik, dengan demikian, harus memiliki persyaratan yang dimiliki oleh sarana komunikasi yang baik lainnya. Dalam komunikasi terlibat unsur pengirim pesan, medium, dan penerima. Dalam hubungannya dengan puisi, pengirim adalah penyair, pesan adalah pengalaman yang hendak disampaikan, sedang mediumnya adalah bahasa dan penerimanya adalah pembaca"[101]

Bahasa puisi, lanjut Saini KM, pada hakikatnya berpedoman pada kaidah-kaidan lain, yakni kaidah-kaidah perbandingan. Hal tersebut disebabkan bahasa puisi mengemban tugas lain. Bahasa puisi-pun dimaksudkan sebagai bahasa komunikasi, namun, yang dikomunikasikan berbeda dengan apa yang dikomunikasikan dengan bahasa prosa, selain sifat komunikasinya berlainan. Di dalam puisi, yang dikomunikasikan tidak sekedar keterangan-keterangan tentang data objektif atau segala hal ihwal yang berada yang berada di luar diri manusia, melainkan data subjektif yang meliputi sikap, perasaan, dan imajinasi si pembicara. Bagi seorang penyair, tidaklah cukup jika ia hanya dipahami. Dia menghendaki lebih dari itu, yakni agar pembaca/ pendengar dapat menghargai kesempurnaan komunikasi yang dilaksanakannya.[102]

IAIN PURWOKERTO

---

[101] Saini KM, *Puisi dan Beberapa Masalahnya,* (Bandung: Penerbit ITB, 1993), hlm. 140.
[102] Saini KM, *Puisi dan Beberapa Masalahnya,* ..., hlm. 141.

Kemungkinan pemaknaan pesan yang diperoleh oleh pembaca/ pendengar juga dipengaruhi oleh seberapa komunikatif seorang penyair dapat melakukan eksplanasi estetis terkait dengan ide dan plot (dalam prosa fiksi misalnya). Dalam diskursus komunikasi, terdapat teori pemusatan simbolis (*symbolic-convergence theory*). Teori ini akan menjembatani dialektika antara komunikator (penyair) dan komunikan (pembaca/ pendengar) sebagai proses komunikasi simbolik. *Symbolic-convergence theory* yang populer dengan nama analisis bertemakan fantasi (*fantasy theme analysis*) pengembangan teori oleh Ernest Bormann, John Cragan, dan Donald Shield, yang berhubungan dengan penggunaan gaya bercerita dalam komunikasi.

Teori tersebut menggambarkan persoalan gambaran individu tentang realitas dituntun oleh cerita-cerita yang menggambarkan bagaimana segala sesuatu diyakini ada.[103] Meskipun teori ini merupakan kategori tradisi sosio-kultural, akan tetapi, tidak jarang perkembangan sosio-kultural pada suatu masyarakat tertentu dipengaruhi oleh teks-teks/ naskah yang memiliki nilai hikmah tinggi. Dengan kata lain, perkembangan sosio-kultural suatu peradaban[104] bergantung juga kepada interpretasi masyarakat kepada teks yang mengandung hikmah. Nabi Muhammad SAW dan al-Qur'an sebagai contoh konkritnya. Ilustrasi dari *symbolic-convergence theory* ini sebagai berikut:

> "bayangkan sebuah kelompok eksekutif berkumpul untuk mengadakan sebuah pertemuan. Sebelum, selama, dan setelah pertemuan, para anggotanya akan berbagi pengalaman dan cerita yang menyatukan kelompok tersebut. Beberapa cerita tersebut akan menjadi cerita yang lagi-lagi menceritakan tentang organisasi tersebut dan anggotanya. Setiap cerita akan memiliki karakter, alur, tempat, dan perantara yang mendukungnya"[105]

IAIN PURWOKERTO

---

[103] Stephen W. Littlejohn dan Karen A. Foss, *Teori Komunikasi*, ..., hlm. 236.

[104] Keberfungsian sosial yang bisa dilakukan warga masyarakat ditandai dengan adanya kemampuan warga masyarakat dalam koomunikasi secara efektif dengan warga masyarakat yang ada di lingkungannya, juga dengan warga masyarakat yang ada di luar lingkungannya. Baca selengkapnya Nina Winangsih Syam, *Komunikasi Peradaban*, (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2014), hlm. 46.

[105] Stephen W. Littlejohn dan Karen A. Foss, *Teori Komunikasi*, ..., hlm. 237.

Apabila ditinjau dari perspektif sejarah-pun, ilustrasi di atas memiliki padanannya ketika Muhammad Yamin "membayang Indonesia" melalui puisi-puisinya. Ia menulis demikain (*sebagai* cikal bakal lahirnya naskah Sumpah Pemuda): *tumpah darahku Indonesia namanya// Indonesia namanya, tanah airku// Bertanah air di-Indonesia.*[106] Yamin memposisikan puisi sebagai simbol nasionalisme dan harapan akan kemerdekaan bagi bangsa Indonesia secara utuh.

Relasi puisi dengan komunikasi ibarat khazanah lambang/simbol yang mempengaruhi pikiran, sudut pandang, konteks sosio-kultural, dan nilai suatu individu dan kelompok masyarakat. Setiap hari, manusia memproduksi gerak tubuh dan pemikirannya melalui peristiwa simbolik, hasil dari proses komunikasi. Oleh karena itu, puisi menjadi salah satu medium manusia untuk bergumul dengan peristiwa simbolik agar memproduksi pemikiran dan tindakan dengan imajinatif-produktif.

Proses transformasi simbol di dalam puisi akan sangat bergantung kepada wawasan dan khazanah pengetahuan pembaca. Sehingga, makna bisa diperoleh dengan khas, sesuai pendekatan dan metode pembacaannya. Maman S Mahayana mengelompokkan pembaca sastra menjadi dua kelompok, yaitu *aesthetic contact* dan *critical contact.* Kelompok yang pertama pembaca seolah-oleh berinteraksi dengan teks. Masuk ke dalam dunia teks, lalu berinteraksi dengan beragam citraan dan simbol (jika teks puisi) dan persitiwa (jika novel atau drama).[107]

Di lain pihak, kelompok kedua, pada saat membaca teks, di dalam benaknya, mempertanyakan apa yang tertuang di dalam teks. Mengapa karya sastra tersebut mengharukan? Mengapa narasinya begitu memikat dan bahasanya amat menyentuh? dan mengapa terjadi demikian? Pembaca

IAIN PURWOKERTO

[106] Maman S Mahayana, *Jalan Puisi Dari Nusantara ke Negeri Poci,* (Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2016), hlm. 161.

[107] Maman S Mahayana, *Pengarang Tidak Mati: Peranan dan Kiprah Pengarang di Indonesia,* (Bandung: Nuansa, 2012), hlm. 92.

ini tidak hanya sekedar menikmati, melainkan menanggapinya secara kritis.[108]

Proses pembacaan (*cum* pemahaman) yang disampaikan Maman merupakan respons simbolik antar dua horizon, teks dan pembaca. Dialektika dan dialog hermeneutika akan dipengaruhi oleh seberapa dalam penghayatan pembaca dalam memaksimalkan proses mental saat membaca teks dan seberapa eksploratif pembaca dalam mengidentifikasi kode, tanda atau penanda dalam teks sastra (puisi).

Sebagai contoh, dalam kumpulan puisi *Aku Manusia* karya A. Mustofa Bisri. Dia menggunakan bahasa yang cenderung sederhana, sehingga bagi sementara pembaca (khususnya dalam kelompok *aesthetic contact*) tidak sulit meneroka pesan yang disampaikan. Akan tetapi, bagi pihak yang membacanya secara kritis, kesederhanaan bahasa puisi A. Mustofa Bisri menjadi simbol atas respons estetiknya terhadap persoalan kemanusiaan secara universal, yang terus dibombardir oleh hawa nafsu dan kepentingan duniawi yang profan.

Selain itu, *Hujan Bulan Juni* karya Sapardi Djoko Damono pun bisa diketengahkan sebagai contoh. Maman mengatakan bahwa dalam beberapa puisinya terdapat hal-hal atau peristiwa yang bersifat paradoksal. Judul *Hujan Bulan Juni*, misalnya, di satu pihak, mengisyaratkan sebuah peristiwa alam (hujan) yang biasa pada musim hujan. Namun, "hujan pada bulan juni" adalah peristiwa yang tidak biasa, tidak lazim, mungkin juga aneh, atau barangkali itu pengecualian. Dalam pada itu, kerja menulis puisi bagi Sapardi Djoko Damono adalah perpaduan hubungan yang bersifat intelektual dan non-intelektual sekaligus.[109]

Representasi simbolik dalam komunikasi (via puisi) diwujudkan melalui bahasa yang bersifat *figurative* (kiasan). Hal ini mengamini apa yang disampaikan oleh Cleanth Brooks. Bagi Brooks, puisi adalah kesatuan struktural yang di dalamnya berkelindan sejumlah unsur yang

---

[108] Maman S Mahayana, *Pengarang Tidak Mati*, ..., hlm. 93.

[109] Maman S Mahayana, *Kitab Kritik Sastra*, (Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2015), hlm. 17-18.

IAIN PURWOKERTO

membangunnya. Dengan begitu, kata, meski maknanya otonom dan dapat berdiri sendiri, makna kata itu sendiri yang berada dalam sebuah bangunan puisi senantiasa menghadirkan dua makna sekaligus: konotatif-denotatif. Kedua makna itu berada dalam konteks.[110]

Bersandar kepada beberapa fakta di atas, maka puisi sebagai proses komunikasi simbolik akan berpengaruh kepada interaksi yang juga bersifat simbolik. Hal tersebut disebabkan karena adanya sensasi, persepsi dan perhatian yang secara khusus menjadi konsentrasi (dalam pemahaman terhadap teks). Ketiga poin yang disebutkan di atas dipopulerkan oleh Jalaluddin Rakhmat dalam *Psikologi Komunikasi*. Dia menyebut bahwa sensasi berhubungan dengan funsi pengindraan. Bila alat-alat indera mengubah informasi menjadi impuls-impuls saraf, dengan bahasa yang dipahami otak, maka terjadilah proses sensasi.[111]

Persepsi, menurut Rakhmat, merupakan pengalaman tentang objek, peristiwa atau hubungan yang diperoleh dari menyimpulkan informasi. Persepsi memberikan makna pada stimuli inderawi. Sedangkan perhatian merupakan proses psikologis ketika stimuli atau rangkaian stimuli menjadi menonjol dalam kesadaran. Faktor personal dan situasional sangat menentukan dalam kesadaran.[112]

Dunia di dalam puisi diresepsi oleh pembaca secara imajinatif. Imajinasi pembaca dalam proses pemahaman terhadap puisi sangat parsial, mengapa? Karena puisi memiliki karakteristik yang khas dengan permainan simbol, citraan, metafora dan paradoks. Peristiwa yang digali menjadi "tidak utuh" atau dengan kata lain, melalui puisi, peristiwa dan makna yang diperoleh pembaca akan sangat bergantung kepada sasaran "kata kunci" sebagi titik tolak interpretasinya. Berbeda dengan prosa, pilihan kata yang digunakan umumnya denotatif dan peristiwanya cenderung mengalir, sebab ruang waktu dan konflik harus disampaikan

IAIN PURWOKERTO

---

[110] Maman S Mahayana, *Kitab Kritik Sastra*, ..., hlm. 17.

[111] Jalaluddin Rakhmat, *Psikologi Komunikasi*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1998), hlm. 49.

[112] Jalaluddin Rakhmat, *Psikologi Komunikasi*, ..., hlm. 51-52.

secara sistematis, meskipun tidak sedikit prosa yang ceritanya juga "jungkir balik" misal pada novel *Godlob* dan *Adam Makrifat* karya Danarto, dan beberapa karya Iwan Simatupang serta A.A. Navis.

Pada kumpulan puisi *Rumah Cahaya* karya Achid terdapat beberapa puisi yang memiliki karakteristik komunikasi simbolik yang khas, utamanya puisi-puisi yang bernuansa tasawuf. Menurut A. Mustofa Bisri:

> "... Achid, penyair yang produktif dan berbakat ini, memang jago dalam menggunakan lambang-lambang yang tak sekedar lambang. Lambang-lambang yang mampu mewadahi, memperindah, dan memperkuat isi yang ingin ditampilkannya."[113]

Simbol panteistik dalam puisi-puisi Achid bahkan ditelisik dengan teliti oleh Pujiharto. Dia melakukan komparasi terhadap puisi Achid dengan penyair-penyair sufi lain, seperti dalam konsep *ana al-haq* (Al-Hallaj), Suhrawardi Maqtul, Ibn Arabi, Hamzah Fansuri (konsep *wahdah al-wujud*), Syamsi Tabriz (guru dari Jalaluddin Rumi), hingga Emha Ainun Nadjib dan Abdul Hadi W.M.[114]

Baca sajak Achid berikut:

Rumah Cahaya[115]
...
Kesendirian rumah cahaya inilah yang bangkit
Mendekap bumi manusiaku yang begitu sibuk
Yang di kotanya
Menyalalah konser perempuan, menari-nari
Dibalut tipis pakaian musim panas
Di trotoar
Bunga yang terselip payudara
Telang hilang wangi kasih sayang
Aih! Surga sungguh menjelma di hadapan
Dalam fantasia kota malam, begitu temaram
Begitu megah dan mengerikan

IAIN PURWOKERTO

[113] A. Mustofa Bisri, "Rumah-rumah Lambang Achid B.S.", *Pengantar,* dalam Abdul Wachid B.S., *Rumah Cahaya,* (Yogyakarta: Gama Media, 2003), hlm. vi.

[114] Pujiharto, "Si Aku Lirik Baru "Hamba", Belum Jadi Tuhan", dalam Abdul Wachid B.S., *Rumah Cahaya, ...,* hlm. 124.

[115] Abdul Wachid B.S., *Rumah Cahaya, ...,* hlm. 58.

...
1992

Ada upaya reflektif-personal yang dilakukan oleh Achid dalam puisi *Rumah Cahaya*. Frasa *Rumah Cahaya* sebagai judul mengisyaratkan makna denotatif dan konotatif sekaligus. "Rumah" sebagai simbol ketenangan, keteduhan, tempat tinggal, dan tempat berpulang, sedangkan "Cahaya" memiliki asosiasi kepada hal-hal yang bersifat terang, *nyala*, hidup. Bahkan dalam tradisi tasawuf, "cahaya", selalu diumpamakan sebagai simbol Allah SWT. Oleh sebab itu, *Rumah Cahaya* dalam konteks puisi di atas merupakan simbol dari ruang dan waktu yang penuh dengan tenaga dan energi untuk menghidupkan kesadaran transenden, atau dalam bahasa Muhammad Zuhri, sebagaimana dikutip Sugiharto, suatu tenaga gaib di dalam diri manusia yang dapat mentransformasikan nilai menjadi citra, hingga menghasilkan kesadaran akan proses.

Dalam hal ini, persepsi atas sajak Achid yang disampaikan oleh A. Mustofa Bisri dan Pujiharto yang bersifat sufistik dan atau panteis, juga dipengaruhi oleh tema dan pilihan kata yang dirancang atas sensasi dan persepsi Achid ihwal tasawuf dan realitas. Ada dua poros interpretasi yang bekerja, interpretasi pengarang terhadap fenomena serta interpretasi pembaca terhadap teks puisi Achid yang memiliki ciri khas tasawuf. Agaknya tidak salah apabila A. Mustofa Bisri dan Pujiharto mencari "kata kunci" dalam puisi Achid untuk memasuki dunia simbol puisinya. Artinya, teori dan pendekatan yang digunakan oleh keduanya, menyesuaikan karakteristik puisi. Bukan puisi yang mengikuti kinerja teoritik.[116]

Komunikasi yang berangkat dari peristiwa sastrawi memiliki ciri khas dan keunikan. Di sana pembaca dihadapkan kepada monumen historis yang mengandung berbagai kode dan simbol sejarah (penciptaan). Maksudnya, komunikasi simbolik tidak berhenti kepada proses penerimaan dan pemaknaan saja, melainkan ada upaya untuk melakukan

IAIN PURWOKERTO

[116] Maman S Mahayana, *Kitab Kritik Sastra*, ..., hlm. xxxiv.

penafsiran ulang atas simbol-simbol yang menjadi rujukan estetis dari dalam puisi. Hakikatnya ada pada signifikansi, bukan arti dari kata tertentu.

Sifat permanen dari tulisan (baca: teks puisi) memungkinkan dilakukannya pembacaan berulang dan analisis yang lebih teliti. Hal ini mendorong perkembangan organisasi yang cermat dan ungkapan terstruktur yang lebih rumit dan padat. Satuan-satuan wacana seperti kalimat dan paragraf, jelas diidentifikasikan lewat watak dan tanda baca.[117] Belum lagi penggunaan enjambemen[118] yang akan berpengaruh kepada perhatian dan pola interpretasi pembaca ketika melakukan interpretasi atas teks puisi.

Puisi, sebagai komunikasi simbolik, latar, seting, ruang dan waktu tidak menjadi persoalan utama. Contoh sajak Sapardi Djoko Damono berikut:

> **Catatan Masa Kecil, 3**
> Ia turun dari ranjang lalu bersijingkat dan membuka jendela lalu menatap bintang-bintang seraya bertanya-tanya apa gerangan yang di luar semesta dan apa gerangan yang di luar luar-semesta dan terus saja menunggu sebab serasa ada yang akan lewat memberitahukan hal itu padanya dan ia terus bertanya-tanya sampai akhirnya terdengar ayam jantan berkoko tiga kali dan ketika ia menoleh nampak ibunya sudah berdiri di belakangnya berkata "biar kututup jendela ini kau tidurlah saja setelah malam suntuk terjaga sedang udara malam jahat sekali perangainya."[119]

IAIN PURWOKERTO

Sapardi Djoko Damono mengatakan bahwa sajak di atas merupakan peristiwa yang sering dialaminya pada saat masih kecil. Kata-kata muncul "begitu saja" Akan tetepi, pada saat menjadi dunia baru, yang rekaan, segala hal yang rasanya pernah dialaminya pada masa kecil menjelma lambang-lambang. "Suatu hal sepele, suatu persitiwa kecil. Tapi

---

[117] David Crystal, *Ensiklopedi Bahasa*, (Bandung: Nuansa Cendekia, 2015), hlm. 158.

[118] Enjambemen berasal dari Bahasa Perancis, yaitu "enjambement" yang berarti melanggar batas. Dalam puisi, enjambemen diartikan sebagai larik sambung, larik yang secara sintaksis melompat, bersambung ke larik selanjutnya. Baca selengkapnya Wikipedia.org, diunduh 23 Juli 2019, pkl. 11.30.

[119] Sapardi Djoko Damono, *Sihir Rendra: Permainan Makna*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995), hlm. 264.

mengapa ia muncul dalam kata-kata yang saya pilih dan susun? Mengapa ia menjelma menjadi himpunan lambang?" lanjut Sapardi Djoko Damono.

Dia mengungkapkan, dunia rekaan yang direpresentasikan melalui bahasa akan menjadi peristiwa apabila ia ditempatkan ke dalam fenomena bahasa. Namun, apabila dunia rekaan itu diproyeksikan ke dunia empiris, dunia di luar teks, maka akan ada banyak peristiwa yang "absurd", dan tidak bisa ditakar dengan ukuran kehidupan pada umumnya. Waktu, kekinian dan kedisinian, meminjam istilah Kuntowijoyo, memberikan situasi personal bagi terciptanya ruang simbolik itu, khususnya peristiwa masa lampau.

Dalam proses komunikasi, pihak yang terlibat menciptakan pesan-pesan (berupa informasi) berbentuk pola, isyarat maupun simbol, dengan harapan akan mengutarakan suatu makna tertentu bagi pihak-pihak yang lain. Orang-orang tidak akan mempunyai makna yang tepat sama untuk simbol-simbol atau tanda-tanda yang sama, tetapi, masing-masing makna yang dimiliki oleh mereka akan cukup mirip, dan mereka akan dapat menggunakan pesan yang sama itu bersama-sama, dan dengan begitu mereka "berkomunikasi".[120]

Puisi, sebagai komunikasi simbolik, akan dimaknai berbeda oleh setiap orang yang membaca dan memahami, tergantung penguasaan terhadap simbol dan kode tertentu di dalamnya, yang kemudian bisa "dimanfaatkan" menjadi semacam perspektif ataupun ideologi dalam realitas kekinian dan kedisinian. Ada beberapa faktor yang menurut penulis melatarbelakangnya. *Pertama,* latar belakang intelektual, *kedua,* konteks sosial dan kebudayaan yang mengelilinginya, dan *ketiga,* resepsi individu terhadap teks.

Latar belakang intelektual menentukan aras teoritik dan metodologi dalam membaca dan menafsirkan teks. Konteks akan memberikan proyeksi sosial kebudayaan. Ada peran sejarah teks guna

[120] D. Lawrence Kincaid dan Wilbur Schramm, *Asas-asas Komunikasi Antar Manusia*, (Jakarta: LP3ES, 1987), hlm. 55-56.

IAIN PURWOKERTO

memberikan gambaran umum terkait tema puisi, atau respon estetik atas peristiwa tertentu, serta kontekstualisasi dan transformasi makna teks. Pada bagian ini, sastra memiliki banyak kemungkinan estetik.

Agus R. Sarjono, menilik pendapat Jauss, berpendapat bahwa terdapat tiga (3) kemungkinan bagi sastra. *Pertama,* afirmatif-normatif, yaitu menetapkan dan memperkuat struktur norma dan nilai masyarakat yang ada, *kedua,* restoratif, yaitu mempertahankan norma-norma yang dalam kenyataan kemasyarakatan telah meluntur atau menghilang, dan *ketiga,* inovatif-revolusioner, yaitu merombak serta memberontak terhadap nilai-nilai serta norma yang mapan dalam masyarakat.[121]

Oleh karena itu, bersandar kepada klasifikasi Agus R. Sarjono di atas, sebaga komunikasi simbolik, puisi memiliki kemungkinan *restoratif* dan *inovatif-revolusioner* sekaligus. Kategorisasi ini berdasarkan kepada fakta sejarah bahwa tradisi memegang peranan kunci dalam proses perkembangan peradaban dan komunikasi. Meskipun, tidak menutup kemungkinan tradisi bisa didekonstruksi (nilai).

Secara kritis, tradisi pernah dibicarakan oleh W.S. Rendra.

> "... namun demikian, nilainya sebagai pembimbing akan merosot apabila tradisi mulai bersifat absolut. Dalam keadaan serupa itu ia tidak lagi menjadi pembimbing, melainkan menjadi penghalang bagi pertumbuhan pibadi dan pergaulan bersama yang kreatif. Hanya kelahiran, kematian, takdir, dan menunggu Godot yang menjadi batas absolut bagi kemampuan manusia. Tradisi dan sebangsa hanyalah batas-batas relatif saja. Apabila ia mulai membeku (atau dibekukan), maka ia lalu menjadi merugikan pertumbuhan pribadi dan kemanusiaan, oleh karena itu, harus diberontak, dicairkan, dan diberi perkembangan baru."[122]

Puisi sebagai proses komunikasi simbolik menganulir absolutisme, baik dalam kehidupan kebudayaan maupun sains. Dalam konteks kehidupan kebudayaan, puisi memberikan "tawaran" berpikir secara

---

[121] Agus R. Sarjono, *Sastra dalam Empat Orba,* (Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 2001), hlm. 148.

[122] Rendra, *Mempertimbangkan Tradisi,* (Jakarta: Gramedia, 1984), hlm. 3.

IAIN PURWOKERTO

estetis. Maka, produk kebudayaan yang "didialogkan" melalui simbol-simbol di dalam puisi menjadi abstraksi atau gagasan otentik.

Argumen Rendra di atas memberikan semacam proyeksi bagi masyarakat untuk mengetengahkan peranan bahasa, sebagaimana konsep hermeneutika Gadamer, untuk mengakumulasi intensi masyarakat secara umum. Melalui puisi, problematika sosial, moral, pendidikan, hingga teologi mendapatkan ruang yang cukup untuk diterjemahkan dan diekspresikan secara estetik, karena banyak peristiwa kehidupan manusia yang tidak dapat diterjemahkan dan didefinisikan secara terbuka hanya melalui berita di media daring atau konvensional. Media semacam itu memposisikan masyarakat sebagai subjek (pasif), sehingga memunculkan dominasi dan hegemoni (teori jarum suntik).

Nyoman Kutha Ratna mengatakan dengan tegas:

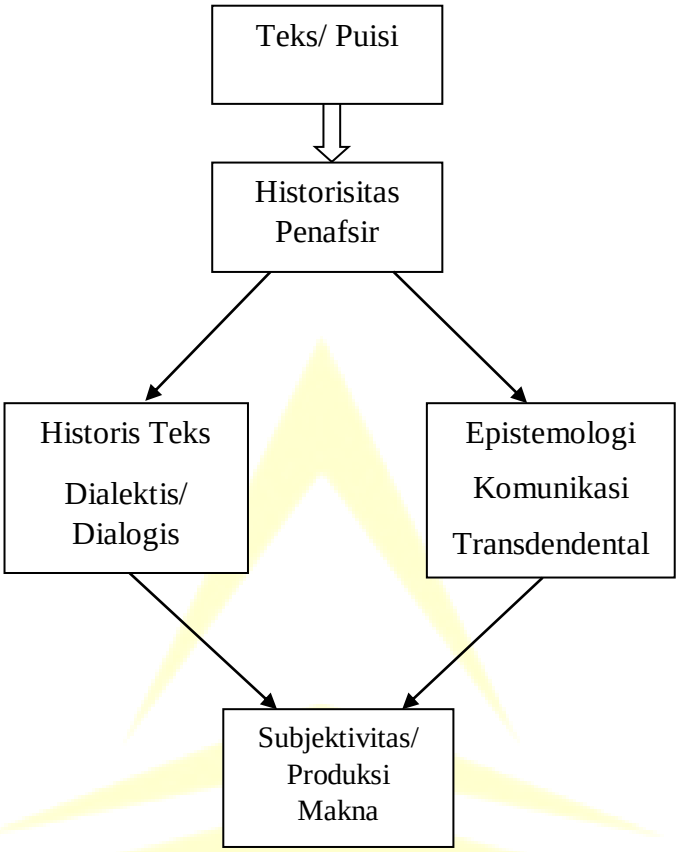
> "Karya sastra justru memiliki tugas penting sebab secara terus menerus berusaha mengungkapkan dimensi-dimensi yang tersembunyi, baik dengan cara disengaja atau tidak. Dalam hubungan inilah berfungsi bahasa-bahasa konotatif metaforis, dalam hubungan ini pulalah tampak fungsi sosiologis sastra di samping sosiologi, antropologi, dan ilmu sosial yang lain."[123]

Simbol-simbol yang umumnya bersifat metaforis di dalam puisi secara sosial-psikologis berfungsi untuk menajamkan mata batin dan kepekaan pengarang, di samping menurut Nyoman Kutha Ratna, mentransformasikan dan mengabadikan kejadian kehidupan sehari-hari, serta menganulir problematika hidup pragmatis. Oleh karena itu, sebagai komunikasi simbolik, puisi membuka ruang sublimasi dan refleksi bagi masyarakat untuk memahami eksistensi dan esensinya sebagai manusia.

IAIN PURWOKERTO

[123] Nyoman Kutha Ratna, *Sastra dan Cultural Studies: Representasi Fiksi dan Fakta*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), hlm. 323.

E. Kerangka Berpikir



Gambar 1. Skema analisis data perspektif hermeneutika filosofis Gadamer (hasil modifikasi penulis).

IAIN PURWOKERTO

BAB III
BIOGRAFI ABDUL WACHID B.S.

A. Latar Belakang Kehidupan Abdul Wachid B.S.

1. Latar Belakang Spiritual

Achid, oleh K.H. A. Mustofa Bisri (Gus Mus), melalui puisinya, disebut memiliki energi sufistik. Hal ini dapat ditemukan dalam "pengantar" Gus Mus untuk buku puisi Rumah Cahaya. *Di samping Gus Mus, Aprinus Salam dan Adi Wicaksono juga berpendapat demikian. Artinya, wacana yang disampaikan oleh Achid dalam puisinya dipengaruhi oleh intensinya atas spiritualitas yang selalu bergerak dinamis dalam kehidupannya.*

*Achid memposisikan semua objek yang terdapat di atas bumi merupakan lambang atau simbol dari kebesaran Allah SWT, sehingga yang dilihat oleh mata kepada manusia hanyalah representasi ke-Maha Kuasa-an Allah SWT. Dia ber-*tajjali *melalui segala benda. "Kemanapun kita menghadap, di situlah kita menjumpai Allah" katanya.*[1]

Achid atau Abdul Wachid B.S memiliki nama lengkap Abdul Wachid Bambang Suharto. Achid lahir di dusun terpencil Bluluk, Lamongan, Jawa Timur pada tanggal 7 Oktober 1966. Ayahnya bernama Muhammad Abdul Basyir bin Masyhuri Wiryosumarto, seorang pedagang kecil dan menjabat sebagai guru sekaligus ketua yayasan disebuah yayasan kecil bernama Miftahul Amal.[2] *Sedangkan ibunya bernama Siti Herowati binti Mohammad Usmuni bin Mohammad Dahlan. Kakek dari ayah Achid, Masyhuri Wiryosumarto merupakan kepala KUA (Kantor*

IAIN PURWOKERTO

---

[1] *Wawancara dengan Achid, pada tanggal 10 Februari 2020.*

[2] *Sebelum menjadi pengurus yayasan, secara dzahiri ada peristiwa kebakaran oven tembakau sampai 6 unit, sehingga ayah Achid harus mengeluarkan tabungannya untuk membayar hutang, karena menurut beliau dagang itu pasti separuh bayar separuh ambil, setelah itu ayah Achid tidak lagi berkeinginan dagang yang seperti itu, yang kesana-kemari setor tembakau sampai ke Sumberejo, Bojonegoro, hingga nyetok ke Gudang Garam, kadang-kadang sampai ke Kediri. Sehingga ayah Achid hidupnya dijalan, setiap harinya mengurus madarasah dan masjid, dan hidupnya cuma menunggu rezeki dari Allah. Selain itu, untuk menyambung perekonomian keluarganya, ayah Achid juga menjadi tukang foto.*

Urusan Agama) Kec. Bluluk, Lamongan. Sedangkan kakek dari ibu Achid, Muhammad Usmuni bin Muhammad Dahlan adalah Kepala Departemen Agama Kab. Mojokerto.

Meskipun ayah dan kedua kakeknya secara profesi memiliki kedudukan yang cukup strategis, tetapi hal tersebut tidak memberikan dampak yang signifikan terhadap gaya hidup keluarga Achid. Achid menuturkan bahwa keluarganya hidup dengan sederhana.

> *"Alhamdulillah saya lahir dari keluarga yang sangat senang, sangat bahagia, hidup dalam kesederhanaan dan keberagamaan. Sekalipun kakek saya yang dari bapak itu kaya raya, tetapi hidupnya sederhana. Beliau bisa disebut sebagai tuan tanah, karena tanahnya banyak sekali. Anaknya yang berjumlah 14 diberi tanah dan rumah semua. Belum lagi yang diwakafkan masjid jami' dst. Tapi hidupnya sederhana, hidupnya agamis. Dari pihak kakek dari ibu juga sufi banget. Kepala Departemen Agama kabupaten tapi tidak pernah membawa iventaris sepeda motor astra, dan tidak pernah memakai fasilitas kantor, kecuali hanya keperluan dinas. Mungkin meniru Umar bin Abdul Azis, sederhana sekali. Sampai beliau pensiunpun, beliau tidak punya rumah, rumah Mojokerto itu yang membelikan bulik, adiknya ibu saya. Itukan ironis sekali, coba kalau sekarang kepala departemen agama kabupaten itu sudah Masya Allah kan".*[3]

Dalam keterangan yang lain, kakek Achid dari pihak ibu juga sering membantu tetangganya yang membutuhkan, mulai dari menyembelihkan hewan, hingga diminta untuk menyembuhkan anak tetangganya yang sedang sakit. Setiap malam jum'at, kakeknya senantiasa istiqomah mengkhatamkan Al-Qura'an dan memberi makanan kepada tetangga sekitar rumah. Dan hal yang menarik adalah, kakeknya selalu melaksanakan shalat jum'at dari satu masjid ke masjid yang lain.[4]

Selain hidup secara sederhana, Achid juga dibesarkan dalam iklim kehidupan yang memegang kuat nilai-nilai religiusitas. Sejak kecil Achid seringkali menerima narasi-narasi keilmuan, khususnya dalam konteks

---

[3] *Wawancara dengan Achid, pada tanggal 10 Februari, 2020. Data ini pengembangan dari Wawancara tanggal 16 April 2015.*

[4] *Wiwit Mardianto,* Nilai-Nilai Aktualisasi Diri Dalam Puisi Karya Abdul Wachid B.S. *(Purwokerto: STAIN Purwokerto, 2015), hlm. 46-47.*

IAIN PURWOKERTO

ilmu agama dari kakeknya serta ia sering mendengar cerita-cerita seperti fabel, epos Mahabarata, kisah percintaan Rama dan Shinta, Damarwulan dan Anjasmara, Jaka Tarub dan Bidadari, Panji dan Candrakirana, juga sejarah kehidupan para wali dan sufi, sejarah kehidupan Nabi dan pengikutnya.[5]

> *"Dalam situasional sederhana dan agamis itu saya dibesarkan dengan narasi-narasi keilmuan sehingga itulah mengapa saya cinta kepada ilmu. Saya ingin sekali selalu mengamalkan ilmu. Jalan-jalan spiritual itu saya mendapatkan narasinya dari kedua belah pihak kakek saya, karena kakek saya dari pihak bapak itu kan pedagang/ saudagar. Dulu ketika keliling itu beliau membawa 2 cikar kain. Pindah dari satu pasar kepasar lain, daerah ke daerah lain itu sambil berdakwah". Dari kedua kakeknya, saya mendapatkan juga narasi kesederhaan dan kerja keras*[6]

Suasana religiusitas tersebut tumbuh sangat subur dalam hidup Achid. Ibunya, Siti Herowati binti Muhammad Usmuni, meskipun pengetahuan agamanya tidak begitu menonjol, tetapi amaliah yang kerap dilakukannya menunjukkan betapa agama bukan hanya sebatas pengetahuan teoritik, namun agama akan hidup dalam hati jika setiap manusia memiliki riyadloh atau amalan. Sebagaimana dikemukakan oleh Dimas Indianto via Wiwit Mardianto, bahwa amalan ibu Achid tersebut adalah membaca kalimat basmalah sebanyak 15.000 kali dalam sehari.[7]

Sedangkan dari ayahnya, Muhammad Abdul Basyir bin Masyhuri Wiryosumarto, Achid belajar istiqomah berpuasa. Hampir setiap bulan ayahnya tidak pernah meninggalkan puasa sunah, meliputi puasa awal-akhir bulan, senin-kamis, dan juga sunah 3 hari pertengahan bulan. Ayahnya adalah seorang ketua takmir masjid sekaligus imam jamaah. Hampir setiap selesai shalat subuh, ia berjalan mengelilingi komplek rumah, sambil menyapa setiap orang yang ia temui. Dari situlah Achid belajar keshalehan sosial. Kakek dari ayahnya, Masyhuri Wiryosumarto

---

[5] *Dimas Indianto,* Nilai-Nilai Pendidikan Profetik Dalam Buku Puisi Yang Karya Abdul Wachid B.S. *(Purwokerto: STAIN Purwokerto, 2013), hlm.*

[6] *Wawancara dengan Achid, pada tanggal 10 Februari 2020.*

[7] *Wiwit Mardianto,* Nilai-Nilai Aktualisasi Diri..*hlm. 46.*

IAIN PURWOKERTO

pun banyak mengajari nilai-nilai kehidupan, seperti keikhlasan, keistiqomahan, dan kesabaran. Hampir setiap tengah malam, kakeknya selalu mendirikan shalat tahajjud dan hampir setiap subur senantiasa melantunkan kidung Asmaul Husna.[8]

Kakek Achid dari pihak bapak kelahiranya sama dengan RA Kartini, tahun 1879 dan hidup hingga usia 99 tahun. Kalau dari pihak ibu, kakeknya meninggal dunia dalam usia 85 tahun. Pada suatu waktu Achid amat terkesan dengan cerita yang disampaikan oleh kedua kakeknya. Kakeknya (dari bapak) menceritakan bahwa pada suatu hari ia pernah berada di daerah Pacitan, makam Sunan Drajad. Ia menginap di masjid itu dan riyadloh di makam tersebut. Pada suatu malam, ia didatangi oleh macan putih dan ia dijilati kepalanya, sampai tidak bisa bergerak. Tapi setelah itu muncullah narasi Allohuma thowil ummuri wamlaqolbi biyyakina. *Sedangkan dari kakek pihak ibu, Achid menceritakan bahwa dahulu kakeknya, -satu minggu sebelum meninggal- setelah sholat jum'at menyirami pohon belimbing di depan rumah. Pada saat yang sama beliau ditanya oleh tetangga "lho mbah kok siang-siang siram pohon belimbing?" Dijawablah oleh kakek Achid "ealah nak, wong urip iku tetulung". Kemudian tidak lama setelah peristiwa tersebut, beliau meninggal dunia. Satu minggu kemudian, datang orang Madura dengan membawa oleh-oleh dan ingin menyampaikan terima kasih kepada kakek saya, bahwa kapalnya terbakar di lepas pantai Bung, Tuban. Atas pengakuannya, mereka mengaku ditolong oleh seseorang yang bernama Mbah Dahlan (kakek dari ibu Achid). Padahal waktu itu beliau hanya siram-siram belimbing, ternyata secara rohani beliau berada di tengah kejadian kebakaran kapal tersebut.*

Jadi, pada periode kehidupan Achid sewaktu kecil, narasi-narasi keajaiban, narasi-narasi tentang keindahan, narasi-narasi tentang mistisisme, narasi-narasi tentang budi pekerti tersebut begitu subur dan

IAIN PURWOKERTO

---

[8] *Wiwit Mardianto,* Nilai-Nilai Aktualisasi Diri...*hlm. 47.*

berpengaruh terhadap kehidupan Achid (kelak juga akan berpengaruh terhadap tema-tema puisi yang dituliskan oleh Achid).

Achid memposisikan spiritualitas sebagai tenaga estetik untuk menciptakan kehidupan yang indah dan mengindahkan. Hal itu diwujudkannya dengan kerap melaksanakan tradisi silaturahmi dan ziarah ke makam wali. Baginya, silaturahmi dan ziarah merupakan bentuk sedekah melalui doa yang sangat mulia di hadapan Allah SWT, sehingga hidupnya dapat diisi dengan kebaikan dan kebermanfataan.[9]

Spiritualitas juga sering muncul sebagai sikap dan perilaku puitik Achid. Dia senantiasa berdoa: "Ya Allah berikanlah aku hari ini puisi yang indah dan bermanfaat." Doa itu selalu dia ucapkan pada saat dia mengalami kesulitan membahasakan ide atau gagasan puitiknya menjadi sebuah puisi. Oleh sebab itu, puisi selalu dipersepsi dan diposisikan Achid sebagai Hikmah. "Hikmah adalah unta pengembara yang hilang di tengah padang pasir. Barangsiapa yang dapat menemukan unta itu, dia telah mendapatkan hikmah" kata al-Hujwiri, yang sering dikutip Achid. Maka dari itu, hidup merupakan upaya yang tiada henti untuk terus mencari hikmah dan kebaikan sehingga, sebagai manusia, Achid selalu dapat menebarkan kebaikan dan hikmah kepada siapa saja.[10]

2. Latar Belakang Intelektual-Kepenyairan Abdul Wachid B.S.

Achid memulai pendidikan di dusunnya, di SDN Bluluk. Pagi dan siang ia habiskan untuk mencari ilmu di Sekolah Dasar (selanjutnya ditulis SD), sementara sore harinya ia mengaji di Madrasah Ibtidaiyah. Ketika SD inilah Achid mulai berinteraksi dengan lawan jenis (baca: perempuan). Tetapi perlu digarisbawahi, dalam konteks kedekatan dengan perempuan, Achid lebih berkepentingan untuk membangun komunikasi, bukan untuk menumbuhkan rasa cinta.

IAIN PURWOKERTO

---

[9] *Wawancara dengan Achid, pada tanggal 10 Februari, 2020*
[10] *Wawancara dengan Achid, pada tanggal 10 Februari, 2020*

> *"Kedekatan dengan perempuan itu awalnya ketika saya masa kecil, perempuan itu banyak berteman dengan saya, karena setelah saya cukup dewasa, saya memahami mungkin aku lucu, karena saya kecil, disamping itu juga saya sering dimintai tolong secara keilmuan dan saya mau membuatkan tugas tentang matematika, sehingga saya nyaman dengan mereka karena mereka juga memberikan perhatian, ngasih permen ngasih uang saku, temen saya yang perempuan kan anaknya orang kaya, timbal baliknya saya mengerjakan tugasnya, hal itu terjadi waktu SD".*[11]

Kedekatan dengan perempuan ketika SD inilah yang mungkin menjadi salah satu faktor munculnya sifat halus, melankolik, dan menonjolkan aspek rasa yang menyelimuti pribadi Achid, selain faktor kasih sayang yang ia dapat dari orang tua dan kedua kakeknya. Karena sifat halus dan melankolik itulah, pada suatu waktu Achid pernah menolak ajakan kawannya untuk bermain sepak bola.

> *"...misalkan diajak main bola tidak mau (karena aku terlalu lembut sebagai laki-laki) itu aku tersinggung. Padahal memang pada kenyataannya temennya juga lebih banyak perempuan. Sampai budheku bilang, "kamu la orangnya tersinggungan".*[12]

Untuk mengatasi ketersinggungan itu, Achid melakukan 2 (dua) hal, pertama *diam dan* kedua *Achid kemudian menunjukkan eksistensi (biasanya jika berhubungan dengan orang tua). Tetapi kalau dengan teman, jika Achid tersinggung, Achid membela diri. Wujud pembelaan diri Achid itu bisa berwujud dengan kenakalan masa remaja atau perkelahian dengan teman.*

> *"Adalah kenakalan masa kanak-kanak, kenakalan remaja terkait dengan perkelahian. Jadi kalau harga dirinya kena, tentang hal tersebut (padahal kenyataannya saya lembut dan punya banyak teman perempuan) saya tersinggung. Saya ingin dipandang sebagai laki-laki sejati yang kuat, yang berotot, dan untuk itu saya menjawabnya dengan misalkan olah raga (dibuktikan dengan juara badminton se-kecamatan, tahun 1979), kemudian lanjut bermain badminton di kab. Lamongan sekalipun ahirnya kalah".*[13]

---

[11] *Wawancara dengan Achid, pada tanggal 29 April 2015.*
[12] *Wawancara dengan Achid, pada tanggal 29 April 2015.*
[13] *Wawancara dengan Achid, pada tanggal 29 April 2015.*

IAIN PURWOKERTO

Kedekatan dengan perempuan tidak hanya Achid alami ketika berada di sekolah saja. Ketika berada di rumah, Achid lebih condong dekat dengan ibunya. Pada suatu waktu Achid pernah menceritakan bahwa ia pernah mendapatkan uang "selingkuhan". Sebagai contoh adalah, jika ayahya memberi uang saku sebesar Rp 30.000,-, maka ibunya akan menambahkan Rp 10.000,-, sehingga uang saku Achid menjadi Rp 40.000,-. Hal tersebut menjadikan Achid sebagai anak yang sangat dimanjakan oleh orang tuanya.

> *"...Jadi saya itu anak mama banget, manja. Karena saya dimanjakan oleh ibu saya, mau tidak mau abah saya ikut memanajakkan, tetapi kalau secara riil abah lebih memanjakan adik. Kalau memanjakan saya karena tidak enak sama ibu. Abahku ini adalah orang yang sangat lemah lembut. Beliau tidak pernah marah, beliau tidak pernah mencubit anak perempuannya, tetepai kalau dengan anak laki-laki masih mau memukul pakai sapu lidi, itupun hanya karena persoalan belum sholat (syariat), di luar itu tidak pernah. Tetapi dengan anak perempuan tidak. Kalau menasihati itu dipangku, dielus-elus, itupun sudah membuat adik menangis. Jadi abahku sangat lemah lembut. Adik-adik perempuan saya -karena abahku menyikapi seperti itu-, saya juga jadi lembut sama mereka, dan sama istri dan anak perempuan saya. Untuk tidak setuju, tidak harus mengatakan tidak. Bisa dengan perbuatan diam, asalkan kita tidak kasar. Bahasa itu bisa dikemas dengan konten, bukan dengan volume (keras), tetapi dengan penajaman makna. Hal tersebut terjadi sejak kecil, karena lingkungannya begitu. Apalagi setelah saya hidup di Jogja, kulturnya kan halus, jadi mendapatkan ruang untuk itu. sehingga bagi saya, ibu saya, dan adik perempuan saya itu luar biasa dalam kehidupan saya. Ketika abahku akan meninggal dunia, beliau sempat berwasiat, "kalau kamu nanti minta doa kepada abah, dan abah jauh, kamu bisa meminta doa kepada tiga bule'mu itu, adiknya ibu saya yang sampai tua tidak menikah" . Ada saja permasalahan yang membuat beliau-beliau tidak menikah, dan itu luar biasa doanya. Jadi penting, sekalipun beliau hanya bulik saya."*[14]

Semasa Achid duduk dibangku SD, bakat kepenulisan dan kepenyairan Achid sebenarnya sudah mulai muncul. Hal tersebut dibuktikan dengan keinginan Achid untuk bisa deklamasi puisi, karena

---

[14] *Wawancara dengan Achid, pada tanggal 29 April, 2015.*

IAIN PURWOKERTO

melihat teman satu kelasnya, Sujatmiko mampu membacakan puisi Chairil Anwar dengan baik.

> *"...setelah itu maju lagi Sujatmiko mebaca puisi karya Chairil Anwar judulnya* Doa Bagi Pemeluk Teguh*, wah keren! Belum pernah selama hidup ini melihat orang membaca puisi deklamasi, dengan gaya ekspresifnya semua teman tepuk tangan, guru saya tepuk tangan. Saya selalu menjadi bintang kelas, perasaan ada orang lain bisa menonojol itu ada perasaan meri "bisa ga yah aku kaya gitu ya?". Giliran saya disuruh maju karena saya yang usul, saya tidak hafal satu puisipun. Akhirnya saya membaca puisi anak-anak yang sering dihafal adik saya saat TK "*ada dua ekor kelinci berebut makanan"*. Setelah itu saya ditertawai oleh teman-teman satu kelas dan guru saya juga mencemooh saya "wah puisi opo kui, idiot!" saya menundukan wajah mungkin kalau saat itu ada cermin, wajah saya mungkin seperti kepiting rebus, saya diem dan diusir oleh guru saya".*[15]

Peristiwa tersebut akhirnya diketahui oleh ayah Achid. Ayah Achid –mungkin melihat kesedihan dan kegelisahan Achid karena tidak bisa membaca puisi- memberikan rekomendasi kepada Achid untuk membaca buku milik ayahnya yang berjudul Sastra Pelangi Indonesia*, karya Sutan Takdir Alisjahbana. Dari buku itulah akhirnya Achid mulai "berkenalan" dengan karya-karya Amir Hamzah, meskipun Achid membaca buku itu hanya untuk kepentingan deklamasi agar bisa mengalahkan Sujatmiko.*[16] *Tetapi hingga Achid menyelesaikan pendidikan SD, keinginannya belum juga terlaksana.*

IAIN PURWOKERTO

Setelah menyelesaikan pendidikan di SDN Bluluk, Achid kemudian melanjutkan pendidikan ke Sekolah Menengah Pertama (selanjutnya ditulis SMP) Negeri 1 Babat. Achid masuk ke SMP tersebut dengan mudah, karena prestasi dan nilai tingginya ketika lulus dari SD N Bluluk. Ketika dudu dibangku SMP inilah, Achid sedikit demi sedikit mulai menancapkan eksistensinya dalam dunia tulis menulis. Pada mulanya Achid menulis pada buku harian, untuk mencurahkan seluruh pemikiran dan isi hatinya.

---

[15] *Wawancara dengan Achid, pada tanggal 16 April 2015.*
[16] *Wawancara dengan Achid, pada tanggal 16 April 2015.*

> *"Saya menulis itu sebenarnya sejak SMP kelas 1, dalam bentuk catatan harian, setiap tahun saya mempunyai catatan harian. 3 tahun SMP, saya mempunyai 3 buku. Di dalam catatan harian itu saya curhat banyak hal, saya berdialog dengan diri saya sendiri, saya membutuhkan puisi itu karena kepentingan pragmatis".*[17]

Kesempatan untuk membaca puisi dihadapan khalayak akhirnya datang juga. Ketika itu, saat acara HUT Kemerdekaan Republik Indonesia (RI), Achid mengikuti lomba membaca puisi mewakili kelas 1 melawan wakil dari kelas 2 dan kelas 3. Ketika Achid membaca puisi dilomba tersebut, Achid meniru gaya temannya semasa SD, Sujatmiko. Tanpa disangka Achid menjadi juaranya. Setelah itu, karena Achid menjadi juara dalam lomba, Achid dikirim ke Kabupaten Lamongan. Di Lamongan, Achid bertemu dengan anak-anak SMP N 1 dan SMP N 2, tetapi kemudian dia mendapatkan cercaan. Pada kejuaraan tersebut, Achid "hanya" mendapatkan juara ke-3 (tiga). Tetapi sejak saat itu, Achid merasa bahwa eksistensinya bisa mendapatkan ruang. Aktualisasi diri Achid muncul, setidaknya orang lain melihat Achid ketika deklamasi.[18] *Pada saat SMP juga, kedekatan Achid dengan perempuan semakin intens. Karena kedekatan dengan seorang perempuan, hal tersebut mampu menjadi stimulus bagi Achid guna memunculkan tema-tema romantik dalam puisinya.*

> *"Pada saat SMP itu juga sudah mulai ada cewek yang nembak, saya kebingungan, saya mencari referensi-referensi dan bertanya pada pak Suranto "pak ada teknik menulis surat cinta?" "tidak ada, kalau puisi ada". Ketemulah dengan 4 kumpulan sajak karya W.S Rendra, disitulah saya bertemu dengan surat cinta,* kutulis surat ini kala hujan gerimis/ dua ekor belibis bermain di kolam/ wahai dik Narti kucinta kepadamu. *Nah dik Nartinya saya ganti. Sejak saat itu saya jadi hobi baca puisi, puisinya W.S Rendra* 4 kumpulan Sajak, *sajak-sajak* Sepatu Tua, *dan catatan harianku menjadi berwarna seperti puisi Rendra".*[19]

IAIN PURWOKERTO

---

[17] *Wawancara dengan Achid, pada tanggal 16 April 2015.*
[18] *Wawancara dengan Achid, pada tanggal 16 April, 2015.*
[19] *Wawancara dengan Achid, pada tanggal 16 April, 2015.*

Setelah menyelesaikan studi di SMP N Babat, Achid melanjutkan ke SMA Negeri Argomulyo, Yogyakarta. Achid dititipkan oleh ayahnya di rumah buliknya (adik dari ayah Achid). Karena menjadi perantauan dan jauh dari keluarga, hal tersebut mau tidak mau mendorong Achid untuk beradaptasi dengan culture *(budaya) baru yang berbeda dengan budaya di kampung halamannya. Karena suami dari buliknya Achid berprofesi sebagai Camat, dengan gaya yang sangat priyai, hal itu kemudian yang memunculkan rasa tidak betah dan pemberontakan dalam diri Achid. Achid melakukan pemberontakan dengan 2 (dua) hal, merokok dan teater.*

Merokok dan teater Achid lakukan ketika menginjak kelas 1 SMA. Mengapa? Menurut pengakuannya, supaya pulangnya bisa sampai sore, kalau pulang sore tidak ada kewajiban di rumah, harus menyapu, harus nimba air, sekalipun paklik Achid itu seorang Camat, tapi untuk hal-hal yang seperti itu dilakukan oleh kemenakannya, bukan dilakukan oleh pembantu.[20]

Karena budaya yang mriyayeni *tersebut yang membuat Achid tidak kerasan berada di rumah buliknya, Achid akhirnya memilih tinggal dikos. Pada saat nge-kos itulah aktualisasi Achid dalam teater dan dunia kepenulisan mulai menjadi-jadi. Ketika sedang latihan teater, Achid bertemu dengan guru Bahasa Indonesia yang bernama Drs. Nursisto (selanjutnya ditulis Pak Sisto). Dari guru Bahasa Indonesianyalah Achid belajar teater dengan tekun untuk pementasan di TVRI Yogyakarta.*[21]

Achid menceritakan, suatu kali saat latihan teater, catatan hariannya diketahui oleh Pak Sisto. Saat itu sedang latihan vokal dan latihan meditasi, seluruh siswa memejamkan mata dengan meng-ekspresikan bagaimana orang sedang memakan jeruk yang rasanya asam, dan meng-ekspresikan orang yang sedang tertawa. Ternyata pada saat yang bersamaan, Pak Sisto membuka-buka buku harian Achid. Pak Sisto membaca puisi, namun tidak ada judulnya, hanya narasi menawarkan

[20] *Wawancara dengan Achid, pada tanggal 16 April, 2015.*
[21] *Wawancara dengan Achid, pada tanggal 16 April, 2015.*

IAIN PURWOKERTO

gelas sunyi untuk saling isi/ geliat daun gugur tersipu tubuhmu dikeheningkan melayarkan matahari cinta/ lalu mengenang waktu sebuah album keluarga saat kamu bercerita/ wahai binatang asing menggelitik seluruh tubuhmu kekedalaman tak terbatas/ dan senyum penghabisan itu mengabadikan cinta hawa dari pintu surga. *Seketika itu Achid mulai menyadari bahwa itu puisi yang ada dibuku hariannya. Semua menghayati, lantas teman-teman yang lain membuka mata dan bertepuk tangan. Pak Sisto bertanya "ini puisinya siapa?". Achid selalu menulis namanya dengan sebutan Achid B.S. Mengapa demikian? Karena kalau ditulis lengkap (Abdul Wachid B.S), dia akan dipanggil "Sidul" dan Achid merasa malu karena merasa dirinya sebagai orang desa, tetapi gayanya seperti orang modern (kota).*[22]

Setelah itu, lalu diajarkanlah dia menulis puisi. Kejadian itu terjadi ketika Achid menginjak kelas 2 semester 1 dan disuruh mengirim ke koran. Ternyata ada yang dimuat dikoran Kedaulatan Rakyat, seperti sajak Nina Bobo, Si Pendamba, Musim Penanam. *Menurut penuturan Achid, puisi itu sudah tidak tahu berada dimana, karena tidak terlalu berkesan. Lalu Achid refisi kembali pada saat kuliah pada tahun 1986 di Universitas Gadjah Mada (UGM) yang pada akhirnya puisi itu masuk sebagai puisi awal dari buku puisi Rumah Cahaya, yang diberi judul* gelas sunyi *(setelah direvisi).*[23] *Ketika duduk di bangku SMA juga, Achid bersama Eko Marpanaji, sekarang menjadi Dosen Pendidikan Arsitek Universitas Negeri Yogyaarta (UNY), mendirikan* Media Karya *pada tahun 1983. Kegiatan tersebut mendapatkan dukungan dari guru seni rupa Achid yang bernama Pak Puspo Yudowinoto yang berguna sebagai wadah*

IAIN PURWOKERTO

---

[22] *Wawancara dengan Achid, pada tanggal 16 April, 2015.*

[23] *Narasi dari puisi Achid yang berjudul* gelas sunyi *adalah sebagai berikut:* menawarkan gelas sunyi/ untuk saling isi/ geliat daun gugur/ tersipu/ tubuhmu dikeheningan/ melayarkan matahari cinta/ lalu mengenang waktu/ sebuah album keluarga/ saat kau tertunduk bercerita/ kekasih yang satu!/ binatang asing menggelitik/ seluruhmu/ ke kedalaman tak terwatas/ dan senyum penghabisan itu/ mengabadikan cinta hawa/ yang berlalu dari pintu surga/. *Lihat Abdul Wachid B.S.,* Rumah Cahaya, cet. 2 *(Yogyakarta: Gama Media, 2003), hlm. 3.*

untuk siswa di SMA tersebut ber-ekspresi dan menelurkan ide-ide kreativnya dalam bidang teater dan sastra.

Setelah menyelesaikan studi di SMA, karena kecintaannya kepada dunia bahasa dan kepenulisan, akhirnya Achid memutuskan untuk masuk ke Fakultas Ilmu Budaya, Jurusan Sastra Indonesia Universitas Gadjah Mada (UGM). Namun, selain berkonsentrasi di Fakultas Ilmu Budaya UGM, Achid merangkap studi di Universitas Cokroaminoto Fakultas Hukum. Tetapi pada akhirnya, Achid memilih studi di UGM, hingga lulus dan mendapatkan gelar sarjana (S.S) pada tahun 1996.

Semasa kuliah, Achid lebih intens lagi membaca puisi. Achid mulai banyak mengenal puisi-puisi dari Puisi Perancis Modern *yang diterjemahkan oleh Wingkarjo sejak tahun 1986. Kemudian menelusuri puisi dari penyair Prancis lain seperti Arthur Rimbaund, Paul Verlin, Stephane Mallarme, Charles Boudellaire, Andre Breton, dan Louis Aragon.*[24]

Proses membaca yang dilakukan Achid tidak hanya dilakukan secara individu, tetapi juga di dalam bentuk komunitas sebagai wadah kreativitasnya. Menurut Maman S. Mahayana komunitas sastra adalah sekelompok sastrawan yang memiliki kesadaran yang sama dalam memandang problem yang melatarbelakangi dan harapan yang melatardepani kesusastraan. Terbentuknya komunitas sastra didasari hasrat besar memancarkan kreativitas dan bukan sekadar membentuk kumpulan orang yang segagasan, sekegelisahan, dan sepengharapan.[25] *Dalam komunitaslah rasa kebersamaan dan senasib sepenanggungan dalam bersastra diwujudkan sebagai cara dalam menentukan tema, estetika, dan pencapaian standarsasi. Diskusi sastra yang sering dilakukan Achid banyak membicarakan mengenai usaha untuk melihat batas-batas teks untuk saling menghujat dan menghabisi. Tidak ada yang*

IAIN PURWOKERTO

---

[24] *Wiwit Mardianto,* Nilai-Nilai Aktualisasi Diri...*hlm. 57.*

[25] *Maman S. Mahayana,* Pengarang Tidak Mati *(Bandung: Penerbit Nuansa, 2012), hlm 112.*

terpancing amarah setelah diskusi tersebut karena menjadi barometer atas capaian yang telah dilakukan dalam karya-karya mereka.

Achid mendapatkan aksentuasi kesenimanan dari teater Eska, Teater Sunan Kalijaga. Disana berkumpul beberapa seniman-sastrawan seperti Ahmad Shubanudin Alwi, Abidah El-Khaliqie, Hamdi Salad, Ulfatin CH, Matori A. Elwa, dan Andi Wicaksono. Mereka membuat forum pengadilan penyair Yogyakarta pada tahun 1989. Forum itu kemudian menjadi forum besar yang akhirnya dihadiri juga oleh Sumitro A. Sayuti, Indra Tranggono, Faruk HT, Emha Ainun Najib, dan Mustofa W. Hasyim. Dalam forum ini terjadi persilangan wacana antara penyair yang sudah dianggap mapan dengan penyair yang baru memulai menapakkan karyanya. Selain itu juga pembacaan puisi sepanjang jalan Malioboro, ejek-mengejek karya dan pamer karya yang sudah dimuat.[26]

B. Jalan Spiritual, Jalan Bahasa, dan Jalan Keindahan Abdul Wachid B.S.

Setiap penyair[27] *memiliki pandangan atau gagasan tersendiri dalam menuliskan sebuah puisi. Begitu juga dengan strategi setiap penyair dalam memproduksi puisi sebagai media komunikasi, aktualisasi diri, atau hanya sebatas curahan hati. Achid menerangkan:*

> *"Puisi, ada yang menuliskannya didahului dengan memaknai pengalaman spiritualitas, barulah kemudian mewadahinya melalui bahasa. Namun, adakalanya, penyair memulainya dengan bermain-main bahasa, mengakrabi bahasa, dan dari permainan bahasa itu kemudian menemukan makna".*

Dalam konteks spiritualitas, penyair seperti didikte oleh suara ruh. Penyair hanya bertugas sebagai pelaksana dari suara ruh. Sementara itu, ruh memerlukan badan, yakni bahasa, dan karenanya suara ruh itu meminta bahasa agar dapat meruang dan mewaktu. Artinya ruh akan

---

[26] *Wiwit Mardianto,* Nilai-Nilai Aktualisasi Diri...*hlm. 57-58.*

[27] *Seseorang disebut penyair manakala menulis puisi yang diterima atau diakui oleh masyarakat. Penyair berusaha menemukan ide baru (inovasi), sedangkan masyarakat membentuk kesepakatan (konvensi), Lihat Arif Hidayat,* Aplikasi Teori Hermeneutika dan Wacana Kritis *(Purwokerto: STAIN Press, 2012), hlm. 143-144.*

memiliki ekistensi apabila bersinggungan dengan yang dzahir *sehingga akan menjadi suatu dimensi yang realistik dan mampu dicerna oleh panca indera, dan memberikan pengaruh positif bagi dinamika kehidupan manusia.*[28] *Dalam keadaan itu, penyair seperti mabuk kata-kata sehingga seringkali puisi secara makna telah utuh (jadi): kata-kata mengalir keras di luar perhitungan kesadaran yang coba dibangun oleh penyair. Dalam situasi hanyut begini, puisi telah meng*-ada.[29]

Puisi yang dilahirkan dalam kondisi demikian - pengalaman spiritual penyair - , akan memberikan kekuatan dan karakter tertentu pada kata-kata yang digunakan. Puisi tersebut biasanya memiliki daya persuasif yang amat besar, memberikan semangat dan dorongan secara spiritual bagi pembaca.

Dalam proses melahirkan puisi dengan cara demikian, Achid pernah mengalaminya, sekalipun tidak terlalu sering

Ode Bagi Burung

Burung yang kau lepas itu
Mendadak melepas bulu-bulunya di udara
Matahari kota besar ini meranggasnya
Hingga ia jatuh ke tanah, dan debu

Apalagi yang kau harap dari bekas kepaknya
Di antara orang ramai yang tak pernah kembali
Di trotoar, ke pasar, ke ceruk kegelapan
Tak memanggili ayat-ayat yang dikicaunya dulu
Burung yang kau lepas itu
Kini bersimbah darah, dan mandi debu
Orang sunyi mengenali yakni hatimu
Yang tak lagi memanggil dirinya sendiri

Di trotoar sepi, jalanan waktu.

IAIN PURWOKERTO

[28] *Abdul Wachid B.S. dkk.*, Creativ Writing Menulis Kreativ Puisi, Prosa Fiksi, dan Prosa Non-Fiksi, *cet. 2 (Purwokerto: STAIN Press, 2012), hlm. 3.*

[29] *Abdul Wachid B.S. dkk.*, Creativ Writing...*hlm. 3.*

Achid mengatakan, "narasi di atas muncul dalam batinnya, lengkap tanpa ada rekayasa bahasa".[30] *Artinya, setiap penyair yang senantiasa mendekatkan diri kepada Allah SWT dengan dzikir dan shalat, dengan sendirinya akan muncul dorongan alam bawah sadar (meminjak istilah Sigmund Freud) yang mampu memberikan stimulus setiap penyair untuk menciptakan puisi yang religius, tanpa ada proses memilih dan memilah bahasa.*[31]

Pesan-pesan spiritual yang lain juga terdapat dalam puisi Awal Segala Ikhwal adalah Cinta*:*

Awal segala ikhwal adalah Cinta
Dan dengan cinta
Kata menyapa yang
Semula tiada

"Aku ingin dikenali, maka
Aku mencinta
Dan dengan cinta menjadi
Kau pun ada,"

Cinta sapa Kata
Kata sapa Cinta
Dalam kesendirian
Dalam kesunyian

Kata berterimakasih kepada Cinta
Tersebab hasrat yang
Menyala, Cinta
Menebar kasih-sayang

Awal segala ikhwal adalah Cinta
Dan dengan Cinta
Kata beranak-pinak menjadi semesta
Dan di bumi, adam dan hawa

IAIN PURWOKERTO

---

[30] *Abdul Wachid B.S., dkk.,* Creativ Writing*...hlm. 7-8.*

[31] *Menurut pengakuan Achid, sajak* Ode Bagi Burung *itu ia tuliskan setelah bepergian bersama dengan sahabatnya, Santosa Warna Atmadja pada tahun 1994, naik sepeda motor, berkunjung ke masjid-masjid tua di sekitar wilayah Yogyakarta. Ada kenikmatan tersendiri sembahyang di dalamnya. Dari Masjid Agung, sebelah barat Alun-alun Utara Yogyakarta, Achid dan sahabatnya tersebut menuju ke arah selatan, Pasar Burung Ngasem. Tetapi, kemudian kembali ke utara, dari pangkal Jalan Malioboro ke selatan, melewati Pasar Bringharjo, mendadak di benak Achid muncul narasi tersebut (*Ode Bagi Burung*).*

Memulai
Dan mengakhiri
Kata
Dengan Cinta

Penulisan kata cinta dengan /C/ kapital mengisyaratkan, bahwa penyair hendak menyampaikan sebuah makna metaforis. Kata /Cinta/ sebagaimana banyak dilakukan para penyair sufi, sengaja digunakan untuk sesuatu yang agung, sumber segala cinta, sang maha pencipta. Dengan begitu tafsir mengarah kepada tuhan atau Tuhan dengan /T/ kapital. Jadi, puisi tersebut hendak mewartakan bahwa jagat raya dengan segala isinya ini tidak lain sebagai pancaran cinta tuhan (: Tuhan).[32]

Selain melalui "jalan spiritual", penyair menggunakan "jalan bahasa" dalam memproduksi puisi. Arif Hidayat via Wiwit Mardianto mengungkapkan bahwa puisi bukanlah ungkapan untuk membebaskan rasa gelisah, cemas, maupun sendiri karena kegagalan kehidupan yang dihadapi. Puisi itu terbentuk karena koherensi gaya bahasa yang pas dari antar kata, pertautan dari koherensi, juga keseluruhan makna yang dihadirkan di dalamnya.[33]

Bagi karya sastra (puisi) bahasa adalah alat, sarana, bahan, medium, bahan kasar, sebagai medium siap pakai yang ada dalam masyarakat. Bahan inilah yang diolah dengan cara tertentu sehingga menghasilkan bahasa tertentu, dengan makna tertentu.

Dalam konteks "jalan bahasa" ini, penajaman makna tidak lagi berada dalam posisi yang penting, seperti pada "jalan spiritual". Produksi puisi "hanya" terpaku dalam proses pemilihan bahasa dan penyeleksian kata/ diksi. Namun, proses pembentukan puisi lewat "jalan bahasa" ini memerlukan sebuah ketelitian dan kecermatan penyair dalam merangkai kata per kata. Jika penyair (umumnya penyair pemula) tidak

IAIN PURWOKERTO

---

[32] *Maman S. Mahayana dalam Abdul Wachid B.S,* Kepayang...*hlm. 75.*
[33] *Wiwit Mardianto,* Nilai-Nilai Aktualisasi Diri...*hlm. 53.*

memiliki capability *untuk melakukan hal tersebut, dikhawatirkan logika bahasa antar-bait tidak tersusun dengan rapi.*

Meskipun begitu, antara "jalan spiritualitas" dan "jalan bahasa" tidak bisa dilepaskan, bahkan hubungannya saling terkait erat. Pesan-pesan moral, budi pekerti, religiusitas, dan alam raya akan menemukan ruang eksistensinya jika menyatu dengan bahasa, yang berfungsi sebagai transmisi pesan kepada pembaca.

Kesatuan antara "jalan spiritual" dan "jalan bahasa" inilah yang nantinya akan menciptakan "jalan kebenaran". Mengapa demikian? Karena, (1) puisi hidup dan menghidupi individu maupun masyarakat, (2) puisi bisa dijadikan media dakwah dan menegakkan amar ma'ruf nahi munkar, *(3) puisi menjadi kontrol sosio-ekonomi-politik, (4) puisi sebagai dzikir dan doa kepada Yang Maha Puitik dan Indah, Allah SWT.*

*Keempat indikator tersebut secara umum telah dilakukan oleh penyair-penyair sufistik. Para sufi dengan ajaran yang dapat melampaui zamannya tersebut menyadari potensi bahasa puisi, terutama mereka yang memang dikaruniai bakat sebagai penyair seperti Rabi'ah Al-*Adawiyah, *Abu Sa'id, Dzunnun Al-Mishri, Sana'i, Anshari, al-Hallaj, Ibnu "Arabi,* Ibnu Faried, *Fariduddin Athtar, Jalaludin Rumi, Hafiz, Jami'. Untuk Nusantara ada Hamzah Fanshuri, Syamsuddin as Sumatrani, Nuruddin Ar-Raniri, Abdurauf Singkel.*[34]

Para sufi menulis puisi didasarkan pada alasan keruhanian, menyampaikan hikmah, dan mencapai keberkahan hidup. Sebagaimana dikatakan Imam Ghazali via Achid, sebagai pencinta keindahan sejati para sufi yakin bahwa karya seni yang bermutu tinggi dapat membangun cinta yang telah tidur di dalam hati, baik cinta yang bersifat duniawi dan inderawi, maupun cinta yang bersifat ketuhanan dan keruhanian. Hal tersebut senada dengan apa yang disampaikan oleh Nabi SAW, balighu 'ani wa al-ayat *(sampaikanlah dari padaku, meskipun hanya satu ayat).*

---

[34] *Abdul Wachid B.S.,* Gandrung Cinta...*hlm. 62.*

IAIN PURWOKERTO

Dalam konteks "jalan kebenaran" ini, Achid, sebagai salah satu penyair yang menurut penulis tergolong penyair sosio-sufistik, memposisikan puisi sebagai upaya untuk menjadikan hidupnya paripurna dan bermanfaat bagi orang lain. Barangkali Achid sangat terbius oleh hadits Nabi SAW yang artinya sebaik-baik manusia adalah manusia yang bermanfaat bagi orang lain.

Puisi bagi Achid menjadi kebahagiaan dan kelegaan tersendiri, meskipun secara dzahiri, selain sebagai penyair, Achid merupakan seorang pengajar (dosen) negeri di Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Purwokerto. Achid beranalogi, "jika saya mengajar menjadi dosen, saya dapat gaji, selesai. Tetapi kalau saya menulis puisi, itu belum selesai, itu suatu kebahagiaan yang lain".[35]

Selain sebagai kebahagiaan, Achid juga berharap puisinya bisa sebagai investasi (pahala) di akhirat

> *"Saya sering merasa bahwa, semoga puisi saya sebagai investasi. Puisi sebagai investasi kehidupan saya setelah mati. Karena dengan puisi saya merenungkan diri saya, dengan puisi saya memanusiakan saya, dengan puisi saya meng-alamkan alam, dengan puisi saya memanusiakan manusia lain, dengan puisi saya meng-Allahkan Allah".*[36]

Mengapa Achid memilih puisi sebagai investasi akhratnya? Achid mengatakan

> *"Kenapa harus puisi? Saya akhirnya bersyukur dengan keterbatasan. Manusia diberi keterbatasan saya kira penting. Mengapa? Dalam teori prosa itu ada limited fokus. Begitu banyak konflik yang muncul akibat tokoh dan penokohan, dan berbagai alur. Tetapi seorang pengarang harus melakukan limited fokus. Sebab, jika tanpa itu, cerita menjadi tidak karuan. Tidak menimbulkan suspensi, tidak ada prioritas. Sama, saya punya banyak keterbatasan, diantaranya dalam perspektif ketidakpuasan dan ketidaksyukuran. Saya hanya bisa nulis puisi. Tetapi justru karena itulah saya bisa melakuakn limted fokus, karena keterbatasan sebagai seorang manusia".*[37]

IAIN PURWOKERTO

---

[35] *Wawancara dengan Achid, pada tanggal 29 April 2015.*
[36] *Wawancara dengan Achid, pada tanggal 29 April 2015.*
[37] *Wawancara dengan Achid, pada tanggal 29 April 2015.*

Limited fokus dalam kehidupan Achid berfungsi sebagai kontrol dan pengendalian diri atas berbagai macam keinginan-keinginan, yang ditakutkan akan menjadi perbuatan yang berlebihan. "Jalan kebenaran" Achid, melalui puisi, merupakan menifestasi dari pengalaman-pengalaman Achid, baik dari sisi sipritual maupun sosial. Achid menunjukkan bahwa, (1) melalui puisi, kita bisa menyampaikan pesan-pesan moral dengan bahasa yang indah, (2) melalui puisi kita bisa melakukan perlawanan terhadap kedzaliman tanpa menimbulkan perbuatan anarkis, (3) dan melalui puisi, kita bisa merajut harmoni, untuk saling isi *(meminjam istilah Achid) dalam ketundukan sebagai hamba dan pribadi.*

Achid mencontohkan, dalam hal menegakkan syariat, ibadah (shalat) baru memiliki makna bila pelakunya sudah mejadi manusia yang mampu menghindarkan diri dari perbuatan yang merusak diri sendiri, maupun orang lain di sekitarnya. Sebab, Achid meyakini bahwa shalat adalah untuk menghindari perbuatan keji, namun seringkali justru kelalaian di dalam shalat yang membuat shalat tidak khusyuk. Hal ini diungkapkan Achid dalam puisi Dahaga, Bianglala

"Aku shalat lalu sujud
Tapi pikiran dan perasaanku saling berebut
Meminta ruang untuk dimanjakan
Meminta waktu untuk pesta perayaan"[38]

IAIN PURWOKERTO

Melalui sajak itu, Achid mencoba untuk menggambarkan bahwa shalat yang kita lakukan sebagai wujud penghambaan kepada Allah SWT, belumlah berjalan dengan maksimal, dan tidak khusyuk. Sajak tersebut melukiskan ironi, namun dikemas melalui bahasa yang santun. Tetapi sajak itu juga memuat nilai persuasi, agar manusia kembali menegakkan shalat dengan khusyuk, sehingga terhindar dari perbuatan keji dan munkar.

---

[38] *Dimas Indianto,* Visi Profetik Puisi Yang...*hlm. 164.*

C. *Puisi sebagai Ekspresi Kepribadian Sufistik*

F.C Happold dan Annemarie Schimmel dalam Abdul Hadi W.M yang dikutip oleh Achid mengatakan, tasawuf menghasilkan himpunan penyair, yang penglihatan batinnya tentang Tuhan sebagai keindahan dan Cinta Mutlak, dan yang kepadanya cinta kebumian membayangkan dan menyingkap Keindahan dan Cinta Illahi. Oleh sebab itu, tasawuf tidak hanya menghasilkan ahli-ahli mestik sejati, melainkan sekaligus penyair-penyair besar. Banyak literatur tentang pengalaman mistik yang disampaikan dalam bentuk karya sastra, utamanya puisi. Sekalipun demikian, para sufi itu tak berniat utamanya sebagai penyair, melainkan untuk menggambarkan pengalaman mistiknya, di samping sebagai bagian dari sarana ritus keruhanian mereka.[39]

Puisi dan pengalaman mistik memiliki kesamaan. Seperti halnya mistisisme, puisi bertalian dengan pengalaman batin manusia yang terdalam. Seperti halnya puisi, pengalaman mistik sangatlah personal, unik sekaligus universal. Bahkan, pengalaman mistik itu selalu mengandung kualitas puitik, demikian sebaliknya pengalaman puitik atau estetik yang dalam juga memiliki kualitas mistik. Oleh sebab itu, melalui puisi yang berhasil, kepersonalan, keunikan, dan keuniversalan dapat terpelihara dengan baik.

Dari hubungan pengalaman mistis dan pengalaman puitis tersebut, dapat dinyatakan bahwa konsep puitik di dalam puisi akan sangat dipengaruhi oleh konsep mistik dari penyairnya. Hal itu terutama sekali berkenaan dengan konsep dasar mistik yakni "aspek Ketuhanan sebagai keindahan", dan inilah yang dipandang sebagai dimensi esoterik dalam Islam.[40] *Dengan begitu,* sastra sufisme *yakni karya sastra yang ditulis oleh kaum sufi yang didasarkan pada pengalaman mistiknya, karya mereka tidaklah terpisah dari tasawuf sebagai konsep sekaligus sebagai pengalaman. Sementara itu,* sastra sufistis *merupakan karya sastra yang*

---

[39] *Abdul Wachid B.S.,* Gandrung Cinta...*hlm. 64.*
[40] *Abdul Wachid B.S.,* Gandrung Cinta...*hlm. 65.*

IAIN PURWOKERTO

ditulis oleh bukan pelaku sufi secara utuh, ia memiliki beberapa kesamaan dengan ekspresi estetik dan (mungkin juga) etik dari karya sastra yang ditulis oleh kaum sufi.

*Achid, (sepengatuhan penulis) dalam proses kepenyairannya, banyak menulis puisi yang bernafaskan Keindahan dan Ketuhanan. Tanpa harus berpretensi apakah Achid tergolong sufi ataupun bukan sufi, tetapi setiap manusia yang berupaya secara istiqomah dalam menyampaikan pesan-pesan (puisi) kebaikan, mestilah tergolong orang yang menegakkan agamanya (*khalifah*) untuk kemudian senantiasa berlomba melakukan kebaikan (*fastabihul khairat*).*

Dalam buku puisi pertama Achid, Rumah Cahaya, *telah tergambarkan bagaimana Achid melakukan upaya-upaya untuk menyimbolkan Cahaya, Keindahan dan Cinta melalui puisi, meskipun latar belakang wacana dalam setiap puisinya berbeda-beda. Kaya* Cahaya *dalam judul buku puisi Achid tersebut sebagaimana dikatakan oleh Heru Kurniwan menyuarakan dimensi transendental (tasawuf). Penggalian makna cahaya ini didasarkan pada tradisi sufi karena cahaya dalam mistisisme islam mendapat tempat yang istimewa. Hal ini misalnya direpresentasikan dalam Q.S Nur ayat 35. Dalam ayat tersebut Tuhan dianalogikan Dzatnya dengan cahaya,* Tuhan adalah (Nur) cahaya langit dan bumi.[41]

Kadar sufistis Achid sesungguhnya sudah terlihat manakala sebelum Achid menulis puisi, dia senantiasa melibatkan Allah SWT

> *"...ketika aku kuliah itu, aku sampai berdoa kepada Allah, "Ya Allah jadikanlah aku penyair, dan berikanlah aku sajak-sajak yang punya nilai keabadian. Ya Allah berilah hari ini aku puisi indah dan bermanfaat".*[42]

Fenomena tersebut menyiratkan makna bahwa dalam menulis puisi, Achid juga mengedepankan aspek manfaat, aspek ibadah, dan aspek religiutas, bukan hanya aspek bahasa, sehingga puisinya akan selalu

---

[41] *Heru Kurniawan,* Mistisisme Cahaya...*hlm. 6.*
[42] *Wawancara dengan Achid, pada tanggal 10 Februari 2020.*

IAIN PURWOKERTO

hidup di dalam qalbu *individu maupun pembaca. Dengan demikian, puisi akan memiliki energi dan efek psikoterapi yang besar bagi jiwa-jiwa manusia. Puisi menjadi media berdzikir seorang penyair kepada Allah SWT.*

Telah terusir kita oleh traktor yang gemuruh
Pondok-pondok kehidupan jadi padang golf
Mestinya kita bahagia akan perubahan
Tapi ganti rugi cuma ampas
Atas nama negara cukong-cukong culas

Telah terbentur kita oleh semen dan baja
Kota besar ini tumbuh tanpa proposisi
Akal sehat dan nurani
Memburu kita lari nyari lindungan ajal
Ke pinggiran sejarah yang terjal

Dari jauhan aku melambaimu
Untuk memasuki masjid rumah para nabi
Lalu mengibarkan bendera rohani
Di sepanjang jalan raya dan kehidupan
Sekalipun hari siang hari malam
Masih penuh tarian kegilaan
Kita sebar doa ke udara kota
Lewat rokaat panjang
Tapi bukan sebab kalah melulu
Tapi semata tanah cahaya tauhid
Tanah hidup yang sebenanya

IAIN PURWOKERTO

Sajak Kasidah Orang ke Pinggir *tersebut ditulis Achid pada tahun 1987 (ketika itu usia Achid menginjak 21 tahun). Sajak itu mengekspresikan kekecewaan Achid dalam membaca realitas sosial yang menunjukkan ketidakadilan. Tetapi alih-alih untuk berbuat sesuatu yang reaksioner (misal demonstrasi), Achid memilih untuk mengadu dan berdoa kepada Allah SWT //* ...memasuki masjid rumah para nabi// lalu mengibarkan bendera rohani// *sebagai bentuk ekspresi sufistis Achid.*

Kesimpulan tersebut mengamini apa yang dikemukakan oleh Aprinus Salam bahwa dalam teori sufisme, ada tiga kecenderungan besar watak sufistis, yang terutama dapat dipelajari dari karya-karyanya, baik prosa, esai, lebih-lebih puisi. Karena pada umumnya, para "sufi"

mengekspresikan pribadi dan dirinya lewat puisi. Dari bentuk ekspresi tersebut, bisa diidentifikasikan watak atau kadar religiusitas (baca: sufistisitas) seseorang.[43]

Achid memosisikan narasi sufistik secara kreatif. Sebagaimana Jalaluddin Rumi yang sangat mencintai (secara sufistik) gurunya, Syamas at-Tabrizi. Pola sufistik Achid dapat ditemukan makna referensialnya. Keterpengaruhan intelektual atas teks-teks sastra sufistik Gus Mus, Muhammad Iqbal, Jalaluddin Rumi, hingga Abdul Hadi W.M. juga menjadi ruang kreatifnya untuk membangun paradigma. Maka dari itu, ekspresi sufisktik secara bahasa merupakan representasi dari intelektualitas dan sikapnya dalam menghayati realitas (bahasa dan empiris) dengan kaca mata ruhani.[44]

IAIN PURWOKERTO

[43] *Aprinus Salam,* Kadar Sufisme Puisi-Puisi Abdul Wahid B.S *dalam Abdul Wachid B.S.,* Rumah Cahaya...*hlm. 112.*

[44] *Wawancara dengan Achid, pada tanggal 10 Februari 2020.*

BAB IV
ANALISIS HERMENEUTIKA HANS-GEORG GADAMER PADA PERPUISIAN ABDUL WACHID B.S.

A. Epistemologi Komunikasi Transendental Perpuisian Abdul Wachid B.S. Berdasarkan Konsep Cinta (*Mahabbah*)

1. Historisitas Cinta (*Mahabbah*)

Dalam kajiannya, *Spirit Islam Sufistik*, Mukti Ali el-Qum mengatakan bahwa hakikat eksistensi cinta adalah karakteristik Tuhan yang paling orisinil. Sedangkan eksistensi cinta mahkluk atau manusia kepada Tuhan-nya – atau kepada sesama makhluk dan manusia – adalah peneladanan sifat cinta yang dimiliki Tuhan. Bahkan cinta Tuhan tereksistensikan dan terinternalisasikan ke dalam makhluk ciptaann-Nya.[1]

Abu Yazid al-Busthami, sebagaimana dinukil oleh Mukti Ali el-Qum berujar:

> ...
> "Aku salah sangka, aku kira dengan mencintai-Nya maka Dia akan mencintaiku. Namun kenyataannya, Dia telah lebih dulu mencintaiku sebelum aku menyampaikan cintaku kepada-Nya.
> Aku salah sangka, aku kira dengan mencari-Nya maka aku akan meraih-Nya. Namun kenyataannya, Dia telah lebih dulu meraihku sebelum aku meraih-Nya."[2]

IAIN PURWOKERTO

Mengenal dan menghayati eksistensi (cinta) kepada Tuhan merupakan upaya membangun komunikasi yang bersifat meninggi (transendensi). Ujaran Abu Yazid al-Busthami di atas merupakan tamsil sufistik atas kesejatian cinta. Pada saat manusia berupaya meraih kelezatan cinta dengan Tuhannya, sesungguhnya Tuhan telah lebih dahulu memberikan anugerah cinta dan kasih sayang sangat luas.

Kecenderungan manusia untuk mencintai dan dicintai merupakan entitas yang diciptakan dari wujud *al-Haqq* sendiri. Artinya, setiap

---

[1] Mukti Ali el-Qum, *Spirit Islam Sufistik: Tasawuf sebagai Instrumen Pembacaan terhadap Islam*, (Bekasi: Pustaka Isfahan, 2011), hlm. 205.

[2] Mukti Ali el-Qum, *Spirit Islam Sufistik, ...*, hlm. 205.

manusia yang mencintai segala hal yang menjadi ciptaannya, sebenarnya dia sedang mencintai Tuhannya sendiri. Keindahan dan kesemestaan cinta adalah keindahan Tuhan. Alam adalah representasi dari bentuk cinta yang hakiki tersebut (Tuhan).[3] Dalam kajian komunikasi transendental, Nina W. Syam mengetengahkan konsep cinta sebagai entitas pokok bagi penghambaan kepada Tuhan. Dia menulis demikian:

> "Namun, upaya pencapaian kualitas manusia dalam berinteraksi dengan "Yang Illahi" tidak akan mampu mencapai hakikat yang optimal tanpa didasari oleh spirit cinta dalam melakukan interaksi dengan "Yang Illahi" dan memberi dampak positif dalam kehidupan sosial dalam wujud perilaku masyarakat yang sejalan dengan nilai-nilai luhur agama."[4]

Bersandar kepada argumen Nina W. Syam, maka ekspresi cinta manusia kepada Tuhan harus bisa termanifestasikan dalam laku formal (ritus peribadatan) atau muamalah (perilaku keseharian). Sebab itulah yang bisa menjadikan manusia sebagai *khair al-ummah.* Salah satu ekspresi estetik cinta kepada Tuhan pernah dialami (sekaligus menjadi referenis dalam tradisi pemikiran Islam) oleh Jalaluddin Rumi melalui peristiwa yang indah dan bermakna dengan gurunya, Syams Tabrizi. Kepergian Syams Tabrizi membuat kota konya berguncang karena syair-syiar kerinduan Rumi terhadap sang guru. Maka dari itu, lahirlah syair-syair cinta dan kerinduan "Diwan Syams Tabrizi", kitab yang bermuatan *ghazal-ghazal* memesona dari seorang sufi-penyair tersebut. Jalaluddin Rumi menulis:

> Kau adalah hasrat
> dan kau adalah gusar
> Kau adalah burung dan kau
> adalah sangkar
> Dan tersesat dalam terbang aku
> tetap jadinya[5]

IAIN PURWOKERTO

---

[3] Ahmad Mahmud al-Jaziri, *al-Fana' wa al-Hubb al-Illahiy 'ind-a Ibn 'Araby,* (Cairo: Maktabah al-tsaqafah al-Diniyah, 2006), hlm. 92.

[4] Nina W. Syam, *Komunikasi Transendental,* ..., hlm. 62.

[5] Wawan Arif (ed.), *Matahari Diwan Syams Tabrizi Terbang Bersama Cahaya Cinta dan Duka Cinta,* (Yogyakarta: Forum, 2018), hlm. 10.

Syair Jalaluddin Rumi di atas meneguhkan suasana kemenyatuan (*nyawiji*) jiwanya dengan guru tercintanya, Syams Tabrizi. Karena baginya, gurunya adalah *hasrat, burung* dan *sangkar*, sehingga sufi-penyair agung Jalaluddin Rumi terus *tersesat dalam terbang*, disebabkan kehilangan sosok Syams Tabrizi. Konsep cinta pun menjadi *concern* Abdul Wachid B.S. dalam membangun paradigma (juga estetika) puitiknya. Dalam bukunya *Gandrung Cinta: Tafsir terhadap Puisi Sufi A. Mustofa Bisri*, melalui pendekatan tasawuf, dia berpendapat bahwa cinta merupakan sumber dari hubungan antara Tuhan dengan ciptaan-Nya, yakni manusia dan alam semesta. Oleh karenya, cinta menjadi tema penting dalam tasawuf, yang memang selalu mengungkap hubungan antar ketiganya. Pemahaman demikian, menurut Abdul Wachid B.S., menjadi peringkat tingkatan tertinggi di dalam tradisi tasawuf.[6]

Dia menguatkan konsep cinta dalam estetika sufi (*mahabbah* atau *'isyq*) mempunyai makna yang luas, cinta bukan dimaknakan secara umum, melainkan lebih kepada tingkatan ruhani yang membawa seseorang mencapai pengetahuan ketuhanan. Sebagaimana diungkap dengan indah oleh Abu Nu'aym al-Isfahani dalam *Hiltay al-Awliyaa'* bahwa cinta merupakan gabuungan dari berbagai unsur keadaan jiwa, "hati orang arif adalah sarang cinta (*'isyq*), dan hati pencinta birahi ('*ashiq*) adalah sarang rindu (*sawq*), dan hati orang rindu (*sawq*) adalah sarang kedekatan (*uns*)."[7]

Cinta yang mendekatkan manusia kepada pengalaman ketuhanan tidak bisa dikomunikasikan "hanya" melalui proses *zahir* (fisik, ritus peribadatan), melainkan melalui jalan hikmah, membangkitkan intuisi dan pengalaman spiritual secara langsung. Mengapa demikian? Karena hanya dengan pengalaman intuitif, manusia dapat melakukan pembersihan akal dan hati sehingga kedekatan (*uns*), bahkan kemenyatuan, dengan Tuhan mampu diwujudkan. Situasi inilah yang oleh Annemarie Schimmel,

IAIN PURWOKERTO

[6] Abdul Wachid B.S., *Gandrung Cinta*, ..., hlm. 71.
[7] Abdul Wachid B.S., *Gandrung Cinta*, ..., hlm. 73.

dengan bersandar kepada peristiwa Al-Hallaj, disebut sebagai *syuhada cinta mistik.*[8] Artinya hidup dan mati hanyalah stasiun pemberangkatan dan kembali menuju Tuhan.

2. Proses Dialektis-Dialogis: "Rumah" dan "Cahaya" sebagai Simbol Transendental

Berbeda jauh dengan Dilthey, Gadamer sangat meyakini bahwa menghilangkan praandaian sama dengan mematikan pemikiaran. Dia tidak mengimpikan hermeneutika bertugas menemukan arti yang asli dari suatu teks. Menurutnya, interpretasi tidak sama dengan mengambil suatu teks. Suatu teks "tetap terbuka" dan "tidak terbatas" kepada maksud pengarang. Pada ranah liyan, sangat mustahil menjembatani "jurang cakrawala" antara penafsir dengan pengarang, karena penafsir niscaya tidak akan pernah bisa melepaskan diri dari situasi historis di mana dia berada.[9]

Karena itu, interpretasi suatu teks, menurut K. Bertens, akan selalu menjadi tugas yang tidak akan pernah selesai. Setiap tempat dan zaman harus mengusahakan interpretasinya sendiri.[10] Praandaian historisitas penafsir, menururt Noeng Muhadjir, dalam hermeneutika Gadamer selalu meniscayakan proses dialektis atau dialogis.[11] Dalam proses ini, teks dan penafsir menjalani suatu keterbukaan satu sama lain sehingga keduanya saling memberi dan menerima, yang memungkinkan "lahirnya pengalaman baru."[12]

Proses dialektis-dialogis, dalam konteks ini menghendaki adanya kekhasan *bildung* (budaya) dari seorang hermenuet (interpretan), sehingga konteks sezaman dari sebuah interpretasi akan sangat dipengaruhi oleh paradigma *bildung* interpretan. Dari kajian ini, bisa dikatakan bahwa corak hermeneutika Gadamerian adalah dekontekstualisasi. Maksudnya adalah,

IAIN PURWOKERTO

---

[8] Annemarie Schimmel, *Dimensi Mistik dalam Islam,* terj. Sapardi Djoko Damono, dkk., cet. 2, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2003), hlm. 78.
[9] Edi AH Iyubenu, *Berhala-berhala Wacana, ...,* hlm. 184.
[10] K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX, ...,* hlm. 229-230.
[11] Noeng Muhadjir, *Filsafat Ilmu,* (Yogyakarta: Rake Sarasin, 2001), hlm. 106.
[12] Edi AH Iyubenu, *Berhala-berhala Wacana, ...,* hlm. 185.

makna teks tidak lagi diintervensi oleh persepsi pengarang, melainkan sejauh mana makna teks bisa merepresentasikan dalil-dalil atau nilai-nilai baru hasil dari pemaknaan penafsir. Penafsir "tidak boleh" mempercayai apa yang disampaikan oleh pengarang. Penafsir merumuskan lingkaran (*circle*) pemahamannya sendiri, dengan pendekatannya yang khas.

Dalam kumpulan puisi *Rumah Cahaya,* Abdul Wachid B.S. mempersepsi dan memposisikan "rumah" dengan khas, begitu juga dengan "cahaya". Beberapa pendapat kritikus yang mendedah tema tersebut guna mengurai makna dan estetika puisi Abdul Wachid B.S. K.H. A. Mustofa Bisri misalnya menafsiri kata "rumah" sebagai lambang. Dalam tulisannya yang berjudul "Rumah-rumah Lambang Achid B.S." Dia menyitir puisi Abdul Wachid B.S. yang berjudul "Kehilangan Mimpi": *semakin aku kehilangan mimpi bunga/ semakin rumah hati kosong/ dari keharuman yang terjaga/ .../.*[13]

"Rumah" sebagai lambang, dalam pertanyaan K.H. A. Mustofa Bisri, apakah berarti Abdul Wachid B.S. sedang mencari-cari cara mendirikannya, atau sekedar mencari *eyupan* di sana? Pertanyaan di atas dapat ditelusuri lagi secara mendalam pemaknaannya, khususnya yang erat kaitannya dengan konsepsi cinta sebagai simbol estetikanya.

Rumah Cahaya[14]

IAIN PURWOKERTO

Kesedirian rumah cahaya inlah yang bangkit
Mendekap manusiaku yang selalu pergi
Di dalamnya tergaung adzan kefakiran
Apakah pasar dunia telah usai di sini?
Yang batas tawa manusiamu; dan sunyi yang nyanyi
Yang tegakkan sujud air mata
Yang di dalamnya mengalir malaikat seperti
Sungai waktu, menangisi pelayaran manusiamu
Melewati pelebuhan-pelabuhan
Ke sebelah barat benak dunia
O, panorama alam benda!

---

[13] A. Mustofa Bisri, "Rumah-rumah Lambang Achid B.S.", *Pengantar,* dalam Abdul Wachid B.S., *Rumah Cahaya,* (Yogyakarta: Gama Media, 2003), hlm. vi.

[14] Abdul Wachid B.S., *Rumah Cahaya,* ..., hlm. 59.

Kesendirian rumah cahaya inilah yang bangkit
Mendekap bumi manusiaku yang begitu sibuk
Yang di kotanya
Menyalalah konser perempuan, menari-nari
Dibalut tipis pakaian musim panas
Di trotoar
Bunga yang terselip payudara
Telah hilang wangi kasih sayangnya
...
Kesendirian rumah cahaya inilah yang
Bangkit, mendirikan tangga-tangga langit
Di tengah pasar
Mengadzankan manusiamu
Ya manusiaku, sampai
Ke sebelah barat benak dunia manusia kita

1992

K.H. A. Mustofa Bisri tepat mengatakan bahwa "rumah-rumah" sebagai lambang Abdul Wachid B.S. Akan tetapi, lambang untuk signifikansi apa? Apakah lambang manusia sebagai personal? Atau lambang atas realitas kehidupan yang telah "kehilangan rumah?", atau dengan kata lain kehilangan keteduhan dan kedamaian? Bagaimanakah relevansinya dengan "cahaya"?

Allah SWT berfirman: "*Allah menjadikan bagimu rumah-rumahmu sebagai tempat tinggal.*"[15] Imam Ibnu Katsir menjelaskan ayat di atas, "Allah mengingatkan akan kesempurnaan nikmat yang Dia curahkan atas para hamba-Nya, berupa rumah tempat tinggal yang berfungsi untuk memberikan ketenangan bagi mereka. Mereka bisa berteduh (dari panas dan hujan) dan berlindung (dari segala macam bahaya) di dalamnya. Juga bisa mendapat banyak manfaat lainnya."[16] Dalil yang lain menunjukkan sentralnya rumah dalam khazanah sejarah Islam. "*Lihat pula, bagaimana Allah SWT menyiksa kaum Tsamud dengan*

IAIN PURWOKERTO

[15] Q.S. an-Nahl: 80.
[16] Diunduh dari http: muslim.or.id. Diunduh tanggal 20 Juli 2019.

meruntuhkan rumah tempat tinggal mereka, padahal mereka sebelumnya berbangga-bangga dengan rumah tersebut!"[17]

Pada potongan kalimat *kesendirian rumah cahaya inilah yang bangkit/ mendekap manusiaku yang selalu pergi/ di dalamnya tergaung adzan kefakiran/ apakah pasar dunia telah usai di sini?/* "Rumah" pada bait ini menciptakan "rasa bahasa" yang bersifat spiritual. "Rumah" dan "cahaya" yang jelas-jelas menjadi entitas berlainan, menjadi metafora yang khas. Akan tetapi, aku-lirik belumlah menjadi penghuni tetap "rumah spiritual" tersebut. Dia masih terus berada dalam proses pencarian. Sehingga *rumah cahaya yang bangkit* itu *mendekap manusiaku yang selalu pergi.* Dengan penafsiran yang lain, sesungguhnya "pintu rumah" tersebut sudah dibuka, akan tetap, aku-lirik belum memiliki keyakinan untuk memasukinya.

Rumah Kosong[18]

Berkali memanggil suara itu
Mestikah kumasuki pintumu?
Rumah kosong
Burung jiwa terlepas
Melintas jendela
Mencari nama bagi dadanya sendiri
Sampai sarang langit mesti dipindah
Di tiang rumah
...

IAIN PURWOKERTO

Berkali memanggil suara itu/ mestikah kumasuki pintumu?/ Rumah kosong/ burung jiwa terlepas/ melintas jendela/ Kalimat ini memberikan gambaran keadaan batin aku-lirik yang memanggil hatinya sendiri. Dalam tradisi tasawuf, orang yang selalu berupaya memanggil namanya sendiri serta memahaminya, niscaya akan mengenal Tuhannya (*man arafa nafsahu faqad arafa rabbahu*). *Rumah kosong/ burung jiwa terlepas/* di dalam frasa di atas menggambarkan proyeksi zahir dan batin sekaligus. Yang zahir adalah rumah, yang batin adalah *jiwa* yang *terlepas.* Sehingga,

[17] Cermati Q.S. an-Naml: 51-52, Q.S. al-A'raf: 74, dan Q.S. al-Fajr: 9.
[18] Abdul Wachid B.S., *Rumah Cahaya,* ..., hlm. 70.

apabila suatu wujud zahir kehilangannya energi batiniyahnya, maka sama saja ia telah berada dalam "kematian". Sehingga, aku-lirik sampai memindah *sarang langit/ di tiang rumah/*.

Dalam puisi yang lain, Abdul Wachid B.S. menulis demikian:

Rumah Cinta[19]
(achid bs, 3)

sinar subuh sebelum menjelang
rupa dan warna wajahmu makin mengabur
sebab sorotan matahari baru yang
menghembus dari hadapan
ini tinggal bayanganmu
pada jiwaku yang diam

dikekalkan adzan kebangkitan

sudah kupahami rahasia nama-nama
tak perlu lagi memanggil lewat bahasa
tak perlu kuketuki pintu aku
sudah berdiam
dalam rumah yang disebut cinta
yang senantiasa membuka
bagi arus sinar alam penuh gairah
penuh harum
Nya

Lalu jabat tangan aku
Sujud bersama jantung hati
Manusiaku menjelma masjid

1989

IAIN PURWOKERTO

Representasi cahaya (*sinar subuh, matahari*) dalam sajak Abdul Wachid B.S. bukan lagi sebatas sebagai gaya ungkap (bunyi), melainkan sebagai estetika makna. Konsep cahaya telah "dikonfirmasi" di dalam al-Qur'an sebagai penerang alam semesta dan se-isinya. "*Tuhan sebagai cahaya pada langit dan bumi.*"[20] Dalil tersebut digunakan oleh al-Ghazali sebagai pondasi pemikirannya dalam *Misykat al-Anwar*. Konsep *miskyat*

[19] Abdul Wachid B.S., *Rumah Cahaya*, ..., hlm. 76.
[20] Q.S. an-Nur: 35.

al-Ghazali mengandung eksplanasi tentang "ceruk", "lampu", dan "kaca" yang dalam Q.S. an-Nur ayat 35 digunakan hanya untuk simbol yang berlapis. *Misykat* menunjukkan elemen yang dibuat untuk lampu, yang cahanya menembus kaca sehingga segala sesuatunya diterangi cahaya Tuhan ini. *Al-Anwar* menunjukkan cahaya-cahaya Wujud Murni yang memancar.[21]

Menurut al-Ghazali, via Heru Kurniawan, makna cahaya mengindikasikan sebuah fenomena dari suatu penampakan yang relatif karena cahaya adalah sesuatu yang perlu muncul, atau disembunyikan dari sesuatu, selain dirinya sendiri sehingga penampakannya dan ketidakpenampakannya adalah relatif. Penampakan dan ketidakpenampakan relatif dengan kemampuan-kemampuan perspektif (mencerna) dari semua ini, yang paling kuat dan paling mencolok mata, menurut kebanyakan orang, adalah indera penglihatan.[22]

Persoalannya adalah, sejauh mana indera penglihatan dapat menangkap eksistensi cahaya, sehingga ia bisa memahami realitas yang diterangi oleh cahaya sebagai sebuah kebenaran? Oleh sebab itu, frasa *sudah kupahami nama-nama/ tak perlu lagi memanggil lewat bahasa/ .../ sujud bersama jantung hati/ manusiaku menjelma masjid/* merupakan lambang dari upaya transendensi total, melihat realitas dengan sudut pandang *adzan* dan *masjid*, sehingga yang dia dengar dalam "penghuniannya" semata-mata adalah realitas tertinggi, yaitu Tuhan Yang Maha Cahaya.

Dengan banyak menggunakan "rumah" dan "cahaya" sebagai simbol transendensi, artinya dia ingin mengekalkan kehidupannya kepada yang sakral, bukan profan, meminjam istilah Mircea Eliade. Bahkan, Aprinus Salam menganggap bahwa dia berada dalam *maqom*

IAIN PURWOKERTO

[21] Baca selengkapnya Ammatullah Armstrong, *Khazanah Istilah Sufi: Kunci Memasuki Dunia Tasawuf*, terj. M.S. Nasrullah dan Ahmad Baiquni, (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 31.

[22] Heru Kurniawan, *Mistisisme Cahaya*, ..., hlm. 89.

"penghindaran duniawi."[23] Akan tetapi, dia tidak secara total menghindari dunia, melainkan mempersepsi dan memposisikan dunia sebagai realitas profan, tidak memiliki sifat keabadian.

Dalam perspektif komunikasi transendental, simbol "rumah" dan "cahaya" tidak lagi diposisikan sebagai realitas yang zahir (wadak, jasmani, fisik), melainkan batin (metafisik). Makna tersebut dapat diasosiasikan dengan ucapan syahadat, yakni *asyhadu alla ilaha Ilallah wa asyhadu anna Muhammadar Rasulallah.* Al-Ghazali dalam *Samudera Hikmah* menegaskan bahwa tiada Tuhan selain Allah. Berarti kita harus ber-*i'tiqad* bahwa Allah SWT bukan berupa *jisim* atau *jasad* (berbentuk), bukan suatu benda yang bisa diukur besar kecilnya, sampai lebarnya, tinggi rendahnya, bukan pula benda yang bisa diukur dengan kadar waktu (zaman) tertentu, bukan pula bersifat cair atau padat.[24]

Simbol "rumah" dan "cahaya" dalam puisi Abdul Wachid B.S. yang bukan lagi menjadi fenomena *jasad,* merupakan tamsil atas syahadat, meneguhkan kembali kesejatian dan penghambaan yang paripurna kepada Dzat, Allah SWT. Implikasi transendensinya adalah penguatan tauhid. Hal itu yang menjadi orientasi atau substansi komunikasi transendental. Allah SWT berfirman: "*Aku tidaklah menciptakan jin dan manusia melainkan untuk beribadah kepada-Ku.*"[25] Tauhid, dalam kajian al-Ghazali, adalah landasan atau pijakan pertama untuk bertawakkal. Seorang yang tidak memiliki tauhid, atau tauhidnya belum sempurna maka ia tak akan mampu bertawakkal. Sebab tauhid adalah pintunya iman dan tawakkal adalah *mukasyaffah* (membuka tabir iman).[26]

IAIN PURWOKERTO

---

[23] Lihat Aprinus Salam, "Kadar Sufisme Puisi-puisi Abdul Wachid B.S. (Masih Berada di Area "Penghindaran Duniawi"), *Kedaulatan Rakyat,* Minggu, 25 Juni 1995.

[24] Imam Abu Hamid al-Ghazali, *Samudera Hikmah,* (Yogyakarta: Sajadah Press, 2008), hlm. 1.

[25] Q.S. adz-Dzariyaat: 56.

[26] Tingkatan orang betauhid ada empat (4), yaitu: 1) tingkatan yan paling simpel dan ringan, seseorang mengucapkan kalimat syahadat. 2) tingkatan orang yang lisannya mengucapkan syahadat, hati dan pikirannya membenarkan maknanya. 3) tingkatan orang yang telah menyaksikan jalan kebenaran dengan *kasyaf* melalui cahaya kebenaran (syari'at). 4) tingkatan orang yang telah bisa melihat Allah SWT dengan mata batinnya, kapanpun dan di manapun. Baca selengkapnya Imam Abu Hamid al-Ghazali, *Samudera Hikmah,* ..., hlm. 355-356.

Baca sajak Abdul Wachid B.S. berikut:

Cahaya Nyala dalam Gelas[27]

gelas tubuh, mari kosongkan
sekosong-kosongnya
mari tandaskan setandas-tandasnya
mari, o gelas antik dan aneh bentuk

tubuh yang telah hilang dari jiwa
jiwa yang telah hilang dari rupa dan makna
kegairahan yang megah dan mempesona
telah tumpah dan menguap tersia

maka, mari tuang lagi anggur rohani
dan tenggak nyala cahaya dari dalamnya
mumpung masih buka kedai
...

1988

Proses tasawuf dalam menuju eksistensi transendental (Allah SWT) umum dipahamai sebagai proses meditasi, meminjam istilah Ibnu 'Athaillah. Meditasi merupakan upaya refleksi (*gelas tubuh, mari kosongkan/ sekosong-kosongnya*) manusia untuk membersihkan hati, agar perilaku keseharian menyesuaikan kondisi hati (*qalb*). Aphorisma Ibnu 'Athaillah dalam *Al-Hikam* menguatkan pendapat tersebut. Dia menulis: "sesuatu yang tersimpan dalam kegaiban rahasia batin akan tampak keluar dalam tindakan dan sikap lahir." Di kalangan sufi dikenal dua istilah, yaitu *al-ahwal al-qalbiyyah* atau suasan dan sikap kebatinan, dan *al-af'aal al-qalabiyah* atau tindakan yang muncul dalam badan lahir kita.[28]

Frasa *maka, mari tuang lagi anggur rohani/ dan tenggak nyala cahaya dari dalamnya/ mumpung masih buka kedai/* merupakan tamsil transenden (tasawuf) seorang manusia yang ingin *masyuk* dengan Allah SWT sebagai muara dari segala aras interaksi (komunikasi) transenden. Kondisi semacam itu hanya bisa diperoleh melalui jalan membersihkan

[27] Abdul Wachid B.S., *Rumah Cahaya, ...,* hlm. 98.

[28] Ulil Abshar Abdalla, *Menjadi Manusia Rohani: Meditasi-meditasi Ibnu 'Athaillah dalam Kitab Al-Hikam*, (Bekasi: Alifbook & el-Bukhori Institute, 2019), hlm. 198-199.

IAIN PURWOKERTO

hati. Dalam komunikasi transendental, Nina W. Syam mengatakan bahwa yang menjadi acuan untuk membuka hati adalah mengingat Allah SWT dengan cara beribadah sehingga menjadi bersih dan mengembangkan amalan spiritual dengan ketulusan dan kesabaran.[29] Di hadapan Allah SWT, hanya orang yang bertawakkal dan bertakwa yang memiliki kedudukan istimewa. Wujud fisik (*gelas*) tidak pernah menjadi pertimbangan bagi Allah SWT.

Allah SWT, melalui hadis qudsi mendawam demikian: *"Aku tak cukup ditampung oleh langit dan bumi melainkan tertampung di dalam hati seseorang yang beriman yang tulus."* Kunci komunikasi transendental, berdasarkan hadis qudsi di atas adalah ibadah yang tulus dan ikhlas. Karena, di dalam ketulusan dan keikhlasan, hati manusia akan sampai (*tajalli*) kepada Allah SWT. Dalam konteks ini, kondisi psikologi manusia sangat berpengaruh dalam menciptakan situasi atau keadaan (*ahwal*) tumakninah dalam melangsungkan komunikasi transenden dengan Allah SWT. Dalam terminologi al-Ghazali, hati adalah sumber cahaya batiniah, inspirasi dan belas kasih.[30] Keadaan (*ahwal*) hati seperti itulah yang dapat menumbuhkan *maqomah* cinta (*mahabbah*) sebagai tingkat spiritualisme yang agung.

3. Epistemologi Cinta (*Mahabbah*) dalam Tradisi Tasawuf

Dalam bukunya, *Meraih Cinta Ilahi: Pencerahan Sufistik,* bab "Mengapa Kita Mencintai Allah SWT.", Jalaluddin Rakhmat mengutip *maqalah* panjang al-Ghazali dalam kitab *al-Mahabbah*-nya demikian:

> "sesungguhnya kecintaan kepada Allah Azza Wa Jalla adalah tujuan puncak dari seluruh *maqam* dan kedudukan yang paling tinggi. Karena, setalah diraihnya *mahabbah*, tidak ada lagi *maqam*

[29] Nina W. Syam, *Komunikasi Transendental,* ..., hlm. 108.

[30] Definisi hati ada dua (2), yaitu: 1) daging yang berbentuk buah *shanaubar* (karena itu dinamakan hati sanubari), terletak di pinggir dada kiri, yaitu daging khusus (*lahm mahsshush)* di dalamnya terdapat lubang yang berisi darah hitam, itulah sumber nyawa dan tambangnya. 2) hati adalah yang halus (*lathifah*) ketuhanan (*rabbaniyah)* dan kerohanian (*ruhaniyah*). Baca selengkapnya Imam Abu Hamid al-Ghazali, *Metode Menaklukan Jiwa,* terj. Rahmani Astuti, (Bandung: Mizan, 2000), hlm. 11-12.

IAIN PURWOKERTO

> yang lain kecuali buah dari *mahabbah* itu, seperti *maqam syauq* (kerinduan), *uns* (kemesraan), *ridha*, dan lain-lain. Dan tidak ada *maqam* sebelum *mahabbah* kecuali pengantar-pengantar kepada *mahabbah* itu, seperti taubat, sabar, zuhud, dan *maqaam-maqam* yang lainnya."[31]

Dia melanjutkan, bahwa puncak keberagamaan, menurut al-Ghazali, adalah *al-mahabbah*, cinta. Kata *mahabbah* berasal dari kata *hubb*, yang sebetulnya mempunyai asal kata yang sama dengan *habb*, yang artinya biji atau inti. Sebagain sufi menyebutkan bahwa *hubb* adalah awal sekaliguus akhir dari perjalanan keberagamaan manusia. Mereka juga mengatakan bahwa *hubb* terdiri dari dua kata, *ha* dan *ba*. Huruf *ha* artinya ruh, dan *ba* berarti badan. Karena itu, *hubb* merupakan ruh dan badan dari prose keberagamaan.[32]

Berdasarkan pendapat al-Ghazali di atas, maka cinta (*mahabbah*) merupakan orientasi utama kehidupan manusia sebagai hamba Allah SWT. Cinta yang diraih dan menggejala dalam setiap kesadaran transendensi umat manusia akan menjadi inti atau biji bagi tumbuh kembangnya keabadian dan kelezatan iman, di dunia maupun di akhirat. Peristiwa penciptaan pun diawali dengan cinta. Tentu saja wujud cinta Allah SWT. kepada alam semesta.

Ibn 'Arabi dalam *Fushuusul Hikam* menjelaskan sebagai berikut:

> "Cinta merupakan prinsip semua pergerakan alam semesta. Seseorang yang mencari sebab lain di luar cinta apabila berbicara tentang asal-usul segala kejadian, maka ia tidak akan dapat melihat sebab paling dasar dari segala sesuatu. Di mata seorang arif semua fenomena dari pergerakan, pada semua peringkat wujud, berasal dari dan disebabkan oleh cinta. Jika tidak ada aktivitas cinta maka segala sesuatu akan tetap berada di dalam keadaan diam yang abadi, tanpa pergerakan (*sukun*) dan demikian tanpa kewujudan (*'adam*)."[33]

IAIN PURWOKERTO

---

[31] Jalaluddin Rakhmat, *Meraih Cinta Ilahi: Pencerahan Sufistik*, cet. 4, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2000), hlm. 16.

[32] Jalaluddin Rakhmat, *Meraih Cinta Ilahi: Pencerahan Sufistik*, ..., hlm. 17.

[33] Abdul Hadi W.M., *Tasawuf yang Tertindas*, ..., hlm. 56.

Wujud cinta Allah SWT. kepada alam semesta pun diurai kembali oleh Ibn ‘Arabi dalam *Futuhat al-Makkiyyah.* Dia mengungkapkan bahwa kesempurnaan penciptaan alam semesta oleh Allah SWT tidak ada duanya, hingga tidak ada sesuatu pun di dalam posibilitas (*imkan*) yang lebih sempurna darinya. Kemudian Dia memunculkan tubuh manusia hingga terlihat oleh pandangan mata.[34] *Maqom* cinta (*mahabbah*) sebagai tingakatan ruhani manusia yang paling tinggi, merujuk kepada al-Ghazali, merupakan percikan atas sifat *Al-Rahman* Allah SWT. Artinya, semua berawal dan berakhir ke dalam cintanya Allah SWT.

Di dalam al-Qur’an, Allah SWT. telah mengabarkan berita cinta melalui firman-Nya:

> “Dan di antara manusia ada orang-orang yang menyembah tandingan-tandingan selain Allah, mereka mencintainya sebagaimana mencintai Allah. Adapun orang yang beriman sangat mencintai Allah. Dan jika seandainya orang-orang berbuat dhalim itu mengetahui ketika mereka melihat siksa (pada hari kiamat) bahwa kekuatan itu kepunyaan Allah amat berat siksaan-Nya (niscaya mereka menyesal).”[35]

> “Katakanlah: “jika kamu (benar-benar) mencintai Allah, ikutlah aku, niscaya Allah mencintai dan mengampuni dosa-dosamu.” Allah Maha Pengampun Lagi Maha Penyayang. Katakanlah: “Taatilah Allah dan Rasul-Nya, jika kamu berpaling, sesungguhnya Allah tidak mencintai orang-orang kafir.”[36]

IAIN PURWOKERTO

Pada tradisi tasawuf, cinta (*mahabbah*) merupakan interaksi intensif antara tiga “subjek”, Allah SWT., manusia dan alam semesta. Hal tersebut dikonfirmasi oleh Kuswaidi Syafi’ie dengan mengutip potongan syair Mansur al-Hallaj, *aku adalah engkau dan engkau adalah aku* atau *ana al-Haqq.* Dalam konteks sebaris puisi tersebut, Mansur al-Hallaj *aku-engkau dalam cinta* telah berhasil mengubah struktural dan hierarkhis menjadi orkestrasi sepadan yang memukau. Itulah sebabnya al-Hallaj mengungkapkan ketakjubannya tidak saja kepada Allah SWT. yang

---

[34] Ibn Al-‘Arabi, *Al-Futuhat Al-Makkiyyah Jilid 1,* terj. Harun Nur Rosyid, (Yogyakarta: Darul Futuhat, 2017), hlm. 18.

[35] Q.S. al-Baqarah: 165

[36] Q.S. al-Imran: 31-32.

dipersonifikasikan sebagai kekasih satu-satunya yang bertahta di puncak segala impiannya, tetapi, juga kepada dirinya sendiri yang telah dibebaskan oleh cinta dari segala atribut yang fana, sia-sia, suram dan nista.[37]

Seluruh ciptaan di alam semesta merupakan proyeksi atau citraan dari Dzat Agung yang penuh cinta dan kasih sayang. Artinya eksistensi Allah SWT *maujud* dalam bentuk jasmani dan ruhani manusia dan alam semesta, meskipun Allah SWT tidak membutuhkan bentuk-bentuk (zahir) tersebut. Oleh karenanya, Mulyadhie Kartanegara dalam *Menyelami Lubuk Tasawuf*, bersandar kepada pemikiran al-Ghazali mengatakan bahwa orang yang mencintai sesuatu, yang tidak punya keterkaitan dengan Allah SWT, maka orang itu melakukannya dengan kebodohan dan kurangnya dalam mengenal Allah SWT. Adapun cinta kepada selain Allah SWT., tetapi, masih terkait dengan Allah SWT., maka hal tersebut masih dipandang baik.[38]

Ibn 'Arabi, sebagaimana dikemukakan oleh Abdul Hadi W.M., mengkategorikan cinta menjadi tiga (3), yaitu: 1) cinta alami, 2) cinta ruhani, 3) cinta Ilahi. Cinta Ilahi adalah Cinta Yang Satu, Yang Kekal, dan sumber segala sesuatu. Cinta ruhani merupakan cinta mistikal. Tujuan cinta mistikal adalah mewujudkan kesatuan hakiki di antara para pecinta, Kekasih dan cinta. Cinta mistikal mengatasi sifat kemanusiaan, membimbing jiwa seseorang menghampiri Tuhan dan menyebabkan terbitnya perasaan bersatu dengan-Nya, serta merupakan perwujudan dari cinta Ilahi.[39]

Wadah atau tempat bersemayam cinta kepada Allah SWT. adalah hati atau kalbu. Untuk menghidupkan cinta kepada Allah SWT., setiap manusia harus selalu menghidupkan hati atau kalbunya dengan berbagai

---

[37] Kuswaidi Syafi'ie, *Allah Maha Pencemburu*, (Yogyakarta: Diva Press, 2016), hlm. 76-77.

[38] Mulyadhie Kartanegara, *Menyelami Lubuk Tasawuf*, (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2006), hlm. 200-201.

[39] Abdul Hadi W.M., *Tasawuf yang Tertindas*, ..., hlm. 57-58.

IAIN PURWOKERTO

macam metode, zikir misalnya. Sedangkan, para sufi-penyair menggunakan syair atau puisi dalam mengekspresikan rasa cinta dan rindunya kepada Allah SWT., sehingga penglihatan (*ru'yah*) dan pendengarannya (*sama'*) hanya tertuju kepada kehadirat Allah SWT.

Syair Jalaluddin Rumi dalam *Matsnawi* menerangkan hakikat cinta dengan indah:

Yang Menerangkan Cinta Adalah Cinta Sendiri[40]

...
Cinta akan membimbing kita ke Sana pada akhirnya
Pikiran akan gagal menerangkan cinta
Seperti keledai di lumpur. Cinta sendirilah pegurai
Cinta
Tidaklah matahari sendiri yang menerangkan matahari?
Kenali ia! Seluruh bukti yang kaucari ada di Sana.

Cinta oleh Jalaluddin Rumi diposisikan sebagai realitas mutlak yang tidak dapat ditafsri dengan alam pikiran (logika) manusia semata. Hanya keterbukaan hati dalam menerima segala macam bentuk gejala transendensi (Ilahiah) yang dapat menghidupkan kesadaran cinta kepada hakikat tertinggi, Allah SWT. Melalui puisi-puisinya, menurut Abdul Hadi W.M., Jalaluddin Rumi menyatakan bahwa pemahaman atas dunia hanya mungkin lewat cinta, bukan semata-mata dengan kerja yang bersifat fisik. Juga dalam puisinya, kita bisa membaca bahwa Allah SWT., sebagai satu-satunya tujuan, tak ada yang menyamai. Karena itu, dalam menggambarkan Allah SWT., hanya mungkin lewat perbandingan, di mana yang terpenting adalah makna dari perbandingan itu sendiri, bukan wujud lahiriahnya atau interpretasi fisiknya.[41]

Cinta (*mahabbah*) bukan hanya persoalan hubungan dengan Allah SWT. saja. Umumnya, apabila setiap makhluk telah mendeklarasikan dirinya mencintai Allah SWT., maka *mahfum mukhalafahnya* harus mencintai seluruh ciptaan-Nya, khususnya sesama manusia. Annemarie

IAIN PURWOKERTO

[40] Abdul Hadi W.M., *Semesta Maulana Rumi*, ..., hlm. 47.
[41] Abdul Hadi W.M., *Semesta Maulana Rumi*, ..., hlm. 19.

Schimmel via bukunya yang berjudul *Jiwa Suci dan Sakralitas dalam Islam*, mengurai peristiwa ke-Rasulan Muhammad Saw. Dia mengatakan:

> "Dalam sejarah tercatat bahwa Nabi Muhammad Saw menerima Wahyu pertama kali di sebuah goa di gunung Hira' yang beliau gunakan untuk ber-*tahanuts* (melakukan perenungan). Dalam kesunyian tempat itulah, beliau diangkat menjadi Rasul yang memerintahkan beliau kembali pada keramaian untuk menyebarkan ajaran: siklus antara *khalwah*, menyendiri dalam kegelapan goa agar tidak terganggu konsentrasinya dalam berzikir kepada Allah SWT, dan *jalwah*, kebutuhan atau kewajiban untuk menyebarkan kalam Ilahi yang beliau dengar, menjadi model gerakan spiritual kaum muslimin, yang menurut Muhammad Iqbal, perlu diperhatikan oleh orang-orang beriman pada masa kini."[42]

Personalitas Rasulullah Saw. menjadi salah satu referensi utama bagi para sufi untuk terus mengobarkan api cinta kepada Allah SWT. dan sesama manusia. Nabi Muhammad Saw., dalam catatan Haidar Bagir, pernah bersabda secara kategoris berikut: "*Pangkal agama adalah pengenalan hakiki (makrifat) akan Tuhan", sedangkan "makrifat itu adalah akhlak yang baik," sementara "akhlak yang baik itu adalah silaturahim: memasukkan rasa bahagia ke dalam hati sesama."*[43]

Sabda Nabi Muhammad Saw. jelas menjadi amanat sufistik sekaligus profetik yang idealnya harus dilaksanakan oleh semua manusia. Oleh karena itu, Haidar Bagir mengungkapkan bahwa Rukun Islam dan Rukun Iman saja kurang lengkap, apabila belum disertai Rukun Ihsan. Rukun Ihsan inilah disebut oleh Haidar Bagir sebagai pilar cinta. Karena, Rukun Ihsan adalah melakukan amal yang paling indah, paling sempurna (yang penuh keintiman) dengan Tuhan Yang Maha Pengasih dan Maha Penyayang dan penuh solidaritas kepada sesama makhluk-Nya.

Muhammad Iqbal, dengan menukil argumen Abdul Quddus, mengungkap betapa kepribadian Rasulullah Saw. penuh dengan cinta dan kasih sayang. Hal itu dibuktikan dengan:

---

[42] Annemarie Schimmel, *Jiwa Suci dan Sakralitas Islam,* (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2016), hlm. 2-3.

[43] Haidar Bagir, *Islam Tuhan Islam Manusia: Agama dan Spiritualitas di Zaman Kacau*, cet. 2, (Bandung: Mizan, 2017), hlm. 242.

IAIN PURWOKERTO

> "Muhammad telah naik ke langit tertinggi lalu kembali lagi. Demi Allah aku bersumpah bahwa kalau aku yang telah mencapai tempat itu, aku tidak akan kembali lagi.
> ...
> Kembalinya seorang nabi (dari langit tertinggi) memberi arti kreatif. Ia kembali akan menyisipkan diri ke dalam kancah zaman, dengan maksud hendak mengawasi kekuatan-kekuatan sejarah dan dengan itu pula ia mau menciptakan suatu dunia idea baru."[44]

Seorang Nabi, sambung Muhammad Iqbal, mungkin diartikan sebagai bentuk kesadaran sufistik, yang berarti "pengalaman tunggal" tadi bertujuan untuk melampaui perbatasan-perbatasan dalam mencari kesempatan membentuk kembali kekuatan hidup kolektif. Dalam kepribadiannya, pusat hidup yang terbatas itu hanyut ke dalam pusat Yang Tidak Terbatas.[45] Artinya, kesadaran sufi, dalam bentuk *mahabbah*, merupakan gerak energi kreatif menuju cinta Yang Tak Terbatas dan diimplementasikan dalam sistim atau perilaku hidup keseharian. Oleh sebab itu, gerakan *mahabbah* dalam tradisi tasawuf bisa bermakna individual, kolektif, maupun gerakan kebudayaan sekaligus.

Pranata sosial-ekonomi di zaman Rasulullah Saw., juga peradabannya, maju dengan sangat pesat setelah Rasulullah Saw. *jalwah* dari goa di gunung Hira'. Hal itu ditilik oleh A. Mustofa Bisri dengan menukil firman Allah SWT.: "*laqod jaa-akum rasuulun min anfusikum 'aziizun 'alaihi maa 'anittum hariishun 'alaikum bil mu'miniina rauufur rahiim*"[46] ("sesungguhnya telah datang kepadamu seorang Rasul dari kaummu sendiri, berat terasa olehnya penderitaannmu, sangat menginginkan (keimanan dan keselamatan) bagimu, amat belas kasihan lagi penyayang terhadap orang-orang mukmin").[47]

Figuritas Nabi Muhammad Saw. yang *welas asih* dan penuh dengan cinta inilah yang menjadi dalil epistemologis bagi Syekh Bushiri dalama *Kasidah Burdah*-nya yang memukau. Dia menggambarkan

---

[44] Muhammad Iqbal, *Rekonstruksi Pemikiran Agama dalam Islam*, ..., hlm. 145.
[45] Muhammad Iqbal, *Rekonstruksi Pemikiran Agama dalam Islam*, ..., hlm. 146.
[46] Q.S. at-Taubah: 128.
[47] A. Mustofa Bisri, *Sang Pemimpin*, (Rembang: MataAir Indonesia, 2016), hlm. 2.

IAIN PURWOKERTO

keagungan Nabi Muhammad Saw. ibarat raja: *Jika kau melihatnya di tengah dan hamba-hambanya/ lihat, kebesaran pribadinya tidak ada tolok bandingannya/.*[48] Selain itu, Syekh Bushiri juga menulis demikian:

> Muhammad adalah raja dua alam, manusia dan jin
> Pemimpin dua kaum, Aran dan bukan Arab
> Nabi kitalah dia, yang menganjurkan dan melarang,
> Tidak ada duanya dia, terpercaya dalam berkata Ya dan Tidak,
> Kekasih bagi mereka yang mengharapkan uluran tangan
> Di tengah kezhaliman dan ancaman kekejaman
> Diserunya kita kembali kepada Tuhan
> Yang berpegang teguh memperoleh tali pegangan yang kuat
> Sifat-sifatnya mengungguli nabi-nabi lain,

Tilikan Abdul Hadi W.M. atas sajak (*na'tiyaah*) Syekh Bushiri di atas mengabarkan makna bahwa kualitas dan sifat Nabi Muhammad Saw. melebihi nabi-nabi yang lain dalam konteks pengetahuan dan kesempurnaan makrifat. Dengan munculnya Nabi Muhammad Saw., pintu pengetahuan makrifat melalui metode lain di luar Islam telah ditutup bagi penganut agama Islam.[49] Karena peran besar Nabi Muhammad Saw., al-Qur'an merasuk dan bersemayam di hati seluruh umat Islam di penjuru dunia. Oleh karena itu, cinta (*mahabbah*) dalam tradisi tasawuf ditujukan kepada dua orientasi sekaligus, Allah SWT. dan Nabi Muhammad Saw.

Kekaguman akan sosok Nabi Muhammad Saw. pun muncul dari Goethe, penyair Jerman yang hidup di antara abad ke-18 hingga awal abad ke-19, yang dekat dengan kajian Islam. Goethe, sebagaimana diungkap oleh Abdul Hadi W.M. mengatakan dengan memakai tamsil yang indah:

> "Kemunculan Nabi Muhammad Saw. di punggung sejarah kemanusiaan, oleh Goethe dilukiskan di dalam puisinya itu sebagai munculnya sungai besar yang mengalir deras tidak terhalang oleh batu-batu karang besar dan sanggup menyuburkan tanah-tanah yang tandus dan gersang. Arus dan aliran sungai kenabian ini dapat mengalahkan batu-batu karang oleh karena berasal dari langit. Ia bagaikan hujan yang diturunkan ke bumi untuk menyuburkan kembali tanah-tanah yang hampir mati."[50]

---

[48] Abdul Hadi W.M., *Cakrawala Budaya Islam: Sastra Hikmah Sejarah dan Estetika*, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2016), hlm. 55.

[49] Abdul Hadi W.M., *Cakrawala Budaya Islam, ...*, hlm. 56.

[50] Abdul Hadi W.M., *Cakrawala Budaya Islam, ...*, hlm. 69.

IAIN PURWOKERTO

Penggambaran secara metaforik dari Goethe atas figur indah dan penuh cinta, Nabi Muhammad Saw., secara tidak langsung menghunjamkan sebuah makna sufistik bahwa kepribadian dan akhlaknya telah menjadi "puisi", bahkan "memuisi" di kalangan keluarga, sahabat dan para pengikutnya serta filosof dan sufi-penyair di seluruh dunia.

Allah SWT. telah menjadi sumber mistik (tasawuf) dari para pecinta yang sangat mabuk kerinduan dengan sebuah perjumpaan hakiki/ kekal. Dalam keadaan jiwa demikian, tidak ada lagi hijab antara manusia dengan Allah SWT. (juga dengan nabi) serta hilang rasa takutnya. Annemarie Schimmel dalam *Dimensi Mistik Dalam Islam* menceritakan kisah Abu Manshur al-Hallaj pada saat akan dieksekusi (hukuman mati).

> "Dikemukakan bahwa Hallaj menari-nari meski terbelenggu dalam perjalanan menuju tempat pelaksanaan hukuman mati, sambil membaca sebuah rubai tentang kemabukan mistik. Kemudian ia meminta rekannya, Shibli, untuk meminjam sajadah dan berdoalah dia; pada saat itulah ia sekali lagi menyentuh rahasia kesatuan dan perpisahan tak terperikan antara manusia dengan Tuhan. Ketika orang-orang melemparinya dengan batu, Shibli melemparinya dengan sekuntum mawar – dan Hallaj mengeluh kesakitan. Ketika ditanya begitu, dia menjawab: "mereka tidak tahu apa yang mereka lakukan, tetapi ia tentunya tahu."
> ...
> Kata-kata al-Hallaj terakhir adalah: "*hasb al-wajid ifrad al-wahid lahu"* (cukuplah bagi pencinta yang menjadikan Yang Esa Tunggal. Itulah tauhid sejati, sepenuhnya batiniah, dan dibayar dengan darah si pencinta."[51]

IAIN PURWOKERTO

Cinta (*mahabbah, hub, 'isyq*) kepada Allah SWT. melampaui segala macam bentuk kategorisasi atau metode peribadatan yang bersifat ritual semata. Cinta adalah manifestasi kekal yang timbul akibat dari penghayatan ruhani (juga indera) manusia kepada apa yang diistilahkan oleh Sunan Kalijaga sebagai *sangkan paraning dumadi*. Dengan *mahabbah*, manusia memiliki kesadaran transendensi bahwa "awal segala awal adalah cinta", sebagaimana puisi Abdul Wachid B.S. dan berakhirnya hanya kepada Yang Maha Cinta.

---

[51] Annemarie Schimmel, *Dimensi Mistik Dalam Islam, ...,* hlm. 85.

Dengan penyatuan mistik semacam itu, maka tidak heran apabila Ibn ‘Arabi, seperti dikutip oleh Toshihiko Izutsu, mendasarkan pandangan tentang cinta (*mahabbah*) dan kemenyatuan mistik kepada hadis masyhur yang berbunyi: “*orang yang mengenal dirinya mengenal Tuhannya.”*[52] Maksudnya, menurut Ibn ‘Arabi, manusia harus meninggalkan upaya sia-sia untuk mengetahui Sang Mutlak *per se* dalam non-manifestasi mutlak-Nya, dan manusia harus kembali kepada kedalamannya sendiri, dan mempersepsi Sang Mutlak sebagaimana Dia memanifestasikan diri-Nya dalam bentuk-bentuk partikular. Dalam pandangan dunia Ibn ‘Arabi, Toshihiko Izutsu mengungkap bahwa segala sesuatu, bukan hanya diri manusia, melainkan semua yang mengitari manusia, adalah aneka ragam bentuk manifestasi Ilahi. Dalam kapasitas itu, secara objektif tidak terdapat perbedaan esensial di antara mereka.[53]

4. Cinta (*Mahabbah*) sebagai Bahasa: Estetika Komunikasi Transendental

Menulis puisi, menurut Saini KM, dapat dipandang sebagai kegiatan menentukan dan menjelaskan sikap terhadap dunia, baik dunia rohani maupun jasmani. Ketika dunia menggejala dan menyentuh kesadaran kita, kesadaran kita tidak tinggal diam. Gejolak kesadaran akibat persinggungan dengan dunia mewujud dalam berbagai kegiatan jiwa, seperti imajinasi, pikiran, dan perasaan, yang diwujudkan melalui puisi. Seluruh kegiatan berpuisi, merupakan upaya mengkomunikasikan sikap terhadap dunia. Upaya menulis puisi yang pertama mengacu kepada memberi bentuk terhadap pengalaman, dan baru kemudian setelah berbentuk menjadi medium komunikasi. Mengisyaratkan proses komunikasi di dalam puisi.[54]

IAIN PURWOKERTO

[52] Toshihiko Izutsu, *Sufisme: Samudera Makrifat Ibn ‘Arabi,* cet. 2, terj. Musa Kazim, (Jakarta: Mizan, 2016), hlm. 43.
[53] Toshihiko Izutsu, *Sufisme: Samudera Makrifat Ibn ‘Arabi, ...,* hlm. 44.
[54] Saini KM, *Puisi dan Beberapa Permasalahnnya,* ..., hlm. 146-147.

Dalam perspektif Gadamerian, sebagai medium komunikasi, puisi telah menjadi pesan yang intersubjektif, dipahami oleh pembaca (*cum* penafsir) berdasarkan latar belakang *bildung* (kebudayaan) dan *taste* (selera) yang berbeda-beda. Sehingga, pemaknaan atas teks puisi bukan lagi pada domain rekognitif, melainkan produktif dan rekontekstualisasi, menemukan makna baru, mengacu kepada pembacaan atas teks, bukan pada intensi pengarang.

Pengalaman estetis pembaca menjadi kata kunci dalam konteks ini. Sumber pengalaman estetis menurut Immanuel Kant, tidak terletak pada kenikmatan akan keindahan objek, tetapi, pada pengakuan adanya pengetahuan subjektif atas pengetahuan ideal yang bersifat universal.

> "Pengetahuan-pengetahuan ideal yang universal ini, bagi Kant, adalah konseptualisasi-konseptualisasi *a priori* universal yang lahir dari putusan-putusan rasional subjek. Misalnya, meskipun semua orang memiliki pengalaman tak terbatas mengenai bentuk atau ukuran dari manusia yang berbeda-beda, kita juga memiliki model mental mengenai bentuk atau ukuran dari manusia yang berbeda-beda, kita juga memiliki model mental mengenai manusia yang sempurna, konsep formal mengenai manusia yang cantik dan indah."[55]

Hikmah yang dapat diperoleh dari argumen Immanuel Kant di atas adalah universalitas pengetahuan ideal mengindikasikan adanya universalitas cara berpikir (epsitemologis) setiap manusia dalam memperoleh keindahan estetis atas objek-objek yang dihayati, khsusunya karya seni (baca: puisi). Di dalam Islam, Abdul Hadi W.M. via bukunya *Cakrawala Budaya Islam*, mengatakan bahwa Islam bertujuan membawa pemeluknya dari kegelapan syirik menuju cahaya tauhid. Perpindahan dari kegelapan menuju cahaya ini dinamakan upaya pencerahan. Ia adalah perjalanan naik dari bawah ke atas, dari luar ke dalam, dari keberadaan

IAIN PURWOKERTO

[55] Yeremias Jena, "Dari Pengalaman Estetis ke Sikap Estetis dan Etis", *Melintas*, 30. 1. 2014, (Jakarta: Department of Etichs School of Medicine Atma Jaya Catholic University, 2014), hlm. 32.

sementara menuju Ada yang kekal, dari "yang banyak" menuju Yang Satu.[56]

Masih menurut Abdul Hadi W.M., di dalam tradisi estetika Islam, Yang Satu dinamakan Yang Hakiki. Dia-lah asal segala bentuk, segala rupa dan segala makna. Yang Hakiki adalah Yang Maha Indah dan keindahan itu sendiri. Disebut Maha Indah karena aspek utama dari keberadaan-Nya yang dapat dikenal oleh akal dan penglihatan hati manusia ialah keindahan atau *jamal*-Nya.[57] Untuk menemukan keindahan (*jamaliyah*) dalam mencipta atau menghayati karya seni, diperlukan sikap *musyahadah*. *Musyahadah* inilah, yang disebut oleh Abdul Hadi W.M., sebagai tujuan karya seni dalam Islam. *Zahir* dari sebuah karya seni tidak menjadi prioritas, melainkan makna yang subtil. Makna adalah ujung tombak seni di dalam konsepi Islam.

Dalam pada itu, untuk dapat menemukan makna keindahan Yang Satu dan Yang Hakiki, dibutuhkan cinta (*mahabbah*) kepada seluruh eksistensi Allah SWT yang *maujud* di alam semesta. Cinta (*mahabbah, hubb, 'isyq*) inilah yang akan membawa jiwa-jiwa manusia berkomunikasi secara transenden (*tajalli*) dengan Allah SWT. Mulla Shadra, sebagaimana dinukil oleh Haidar Bagir, pernah menulis sebuah sajak tentang *tajalli* Tuhan:[58]

IAIN PURWOKERTO

Lihat, dan amati baik-baik
Karna setiap butir debu
Adalah piala pemantul dunia
Saat kau tatap dia

Dia menjelaskan bahwa Mulla Shadra menggunakan bahasa untuk menyampaikan kebenaran-kebenaran yang rumit. Mulla Shadra dipengaruhi leh filsafat Persia yang, di satu sisi, didominasi sifat mistis dan, di sisi lain, cenderung meyakini kekuatan puisi sebagai medium

---

[56] Abdul Hadi W.M., *Cakrawala Budaya Islam: Sastra Hikmah Sejarah dan Estetika,* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2016), hlm. 346.

[57] Abdul Hadi W.M., *Cakrawala Budaya Islam, ...,* hlm. 347.

[58] Haidar Bagir, *Epistemologi Tasawuf: Sebuah Pengantar,* cet. 2, (Bandung: Mizan, 2018), hlm. 140.

penngungkapan pencerahan-pencerahan mistis. Dalam perspektif iluminisme Islam (*isyraqiyyahi*) percaya bahwa, baik bahasa mistisisme maupun metamistisisme memiliki perannya sendiri dalam mentransfer pengalaman mistis ke proposisi-proposisi logis-rasional (puisi).[59]

Wacana mistisisme atau metamistisisme-pun ditemukan dalam tradisi atau konsepsi komunikasi Islam (transendental, profetik). Iswandi Syahputra menyebutnya sebagai metakomunikasi Islam. Menurutnya, seni budaya dan komunikasi lisan dalam masyarakat Islam menemukan ungkapan terbaiknya dalam al-Qur'an dan sunah Rasul Saw, dan hadis.[60] Ayat (teks) merupakan kehendak Tuhan untuk membuka komunikasi dengan manusia. Ayat (teks) disampaikan kepada manusia melalui nabi. Dalam studi ilmu al-Qur'an, ayat tersebut dinamakan wahyu. Wahyu merupakan bentuk komunikasi khas antara Tuhan dan para Rasul-Nya. Iswandi Syahputra menambahkan:

> "Sejatinya, secara tekstual, wahyu bersifat orisinal, murni dan steril dari berbagai intervensi serta pengaruh sosial budaya. Namun, secara kontekstual, wahyu tidak lagi bersifat steril. Dalam konteks tertentu, wahyu dapat saja dikontekstualisasikan sesuai kebutuhan zamannya.
> ...
> Salat dalam ajaran Islam merupakan sarana komunikasi antara manusia dengan Allah SWT. Ketika manusia berdoa meminta berbagai permintaan kepada Allah SWT, sesungguhnya manusia telah melakukan praktik komunikasi."[61]

IAIN PURWOKERTO

Penjelasan Mulla Shadra dan Iswandi Syahputra cukup merepresentasikan dalil epistemologis komunikasi transendental berdasarkan *nash*, hikmah atau cinta (*mahabbah*) dalam menyampaikan kebenaran, termasuk melalui pendekatan estetika kesenian, yaitu puisi. Sebagai estetika komunikasi transendental, narasi cinta (*mahabbah*) di dalam puisi memiliki porsi yang cukup banyak di kalangan sufi-penyair. Abdul Hadi W.M., dalam bukunya *Tasawuf yang Tertindas Kajian*

---

[59] Haidar Bagir, *Epistemologi Tasawuf*, ..., hlm. 141.
[60] Iswandi Syahputra, *Komunikasi Profetik*, (Bandung: Simbiosa, 2007), hlm. 113.
[61] Iswandi Syahputra, *Komunikasi Profetik*, ..., hlm. 114-115.

Hermeneutika terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri, dengan mengutip pendapat Seyyed Hossein Nasr, mengatakan:

> "... puisi merupakan media ekspresi yang sangat penting bagi sufi dalam menyampaikan cinta transendental mereka. Para sufi yakin bahwa keindahan sebuah puisi yang dalam memiliki kekuatan yang dapat membawa seseorang menuju alam hakekat dan bersatu dengan-Nya. Oleh karena itu, Jami menyatakan bahwa puisi adalah kias tentang alam keabadian dan kandungannya berupa hikmah yang dipetik di Taman Mawar Ilahi."[62]

Cinta (*mahabbah*) tidak tunggal. Ia majemuk, masuk ke seluruh lini kehidupan manusia, sebagai ekspresi ataupun perilaku ruhani. Dalam puisi, cinta umumnya direpresentasikan dengan beragam tamsil. Sebagai jalan keruhanian, cinta (*mahabbah*) oleh para sufi, bersandar kepada argumen Abdul Hadi W.M., ditamsilkan dengan "taman atau kebun mawar." Para sufi menggunakan tamsil itu berdasarkan gambaran al-Qur'an tentang taman firdaus yang berada di dalam sorga.[63] Al-Ghazali menyatakan bahwa *maqam* orang-orang yang 'arif, mereka ibarat di "*sorga yang terbentang di antara langit dan bumi"*[64]*, "sorga yang rimbun pohon dan buah-buahannya."*[65]

Baca sajak Hamzah Fansuri di bawah ini:

Sya'ir Perahu[66]

...
Laa ilaha illa Allah tempat mengintai
Medan yang *qadim* tempat berdamai
Wujud Allah terlalu bitai
Siang malam jangan bercerai

Laa ilaha illa Allah tempat *musyahadah*
Menyatakan tauhid jangan berubah
Sempurnakan jalan iman yang mudah
Pertemuan Tuhan terlalu susah

IAIN PURWOKERTO

---

[62] Abdul Hadi W.M., *Tasawuf yang Tertindas,* ..., hlm. 68.
[63] Abdul Hadi W.M., *Tasawuf yang Tertindas,* ..., hlm. 69.
[64] Q.S. al-Imran: 133.
[65] Q.S. al-Haqqah: 23.
[66] Diambil dari Abdul Hadi W.M., *Tasawuf yang Tertindas,* ..., hlm. 71.

Tahlil (*laa ilaha illa Allah*) yang kemudian diikuti dengan frasa *tempat mengintai/ medan yang qadim tempat berdamai/* merupakan kekuatan proyeksi wirid atau zikir yang sedang dikabarkan oleh Hamzah Fansuri sebagai media berkomunikasi dengan Allah SWT. Melalui pemaknaan atas puisi Hamzah Fansuri di atas, dapat diperoleh beberapa hal:

> "... *pertama,* puisi merupakan jalan tempat berpindah ke alam keabadian atau transendental. Di sini puisi berfungsi sebagai media transendensi atau kenaikan (mi'raj) menuju hakekat segala hakekat. *Kedua,* puisi yang indah ditulis setelah penyair melakukan penyucian diri, yakni membetulkan i'tikad, hingga cermin penglihatan batinnya terang. Kata Imam Ghazali, "alangkah bahagianya orang yang membersihkan dirinya dan mengingat nama Allah SWT lalu mengerjakan sembahyang. Di sini penyucian diri (*tazkiyat al-nafs*) berarti mengamalkan zuhud (kebajikan ruhani)."[67]

Proses komunikasi transendental harus memiliki dimensi estetik (ruhani) yang berfungsi untuk menghidupkan kesadaran cinta (*mahabbah*) yang senantiasa menggejala kepada Yang Maha Cinta. Kalimat *medan yang qadim* dalam sajak Hamzah Fansuri di atas adalah pengalaman primordial sebelum manusia dilahirkan oleh Allah SWT ke dunia. Medan atau ruang waktu di mana manusia pertama kali bersaksi *"Bukankah Aku ini Tuhanmu? Ya, aku bersaksi!"*[68]

IAIN PURWOKERTO

Dalam paradigma antropologi metafisik sebagai dasar komunikasi transendental misalnya, religiusitas dan pengakuan manusia kepada Allah SWT dapat muncul setelah adanya pertanyaan-pertanyaan metafisik dari diri manusia. pertaanyaan metafisik berhubungan dengan "ada", segala hal yang "ada" terarah pada "*to be or not to be"* segala kenyataan. Pertanyaan metafisik bukan tentang "*how it is?",* melainkan tentang *"why it is?".* Manusia mulai bermetafisik kalau keberadaan itu sendiri mengherankan dan ia bertanya, *"why there is something?".* Keberadaan kenyataan

---

[67] Abdul Hadi W.M., *Tasawuf yang Tertindas, ...,* hlm. 71-72.
[68] Q.S. al-A'raf: 172.

menjadi pokok pertanyaan. Pada saat itulah, terbukalah jalan menuju Allah SWT.[69]

Oleh karena itu, puisi, sebagai produk budaya penyair yang kerap mengalami refleksi personal-spiritual, merupakan jalan menuju Allah SWT. Adapun cinta (*mahabbah, 'isyq*) merupakan narasi yang menjadi perspektif atau pengalamannya sendiri. Mencintai Dzat Tertinggi artinya mencintai seluruh ciptaannya. Dalam konteks puisi, bahasa menjadi medium eksperimen estetisnya, sebagai representasi bentuk *maqamah* dan *hal.*

Dalam puisinya, Abdul Wachid B.S. menulis demikian:[70]

Sendiri
...
"Tapi, tinggallah Kau, Tuhan!" desakmu
Ketika gemuruh angin yang baik itu mensujudkan pohonan
Ketika manusia juga dirimu mengenali dirinya kembali
Di rumah fana itu, dikitari taman, sekalipun selalu sepi
Seperti sayap Desember yang mendarat bersama basah hujan
Bersama malaikat penunggu waktu yang sekarat, sebagai
Dirimu, sebagai tahun di daun-daun itu, lepas satu-satu
Dan tanah begitu mengacuh

1991, 1994

Sebelum "mengenal" Cinta, manusia harus mengenali dirinya sendiri. Dalam berkomunikasi, sebelum pesan disampaikan kepada komunikan (khalayak) maka seorang komunikator harus memahami substansi pesan yang akan disampaikan, agar tidak terjadi distoris dan miskomunikasi. Artinya, sebelum mengenali, memahami, dan mengungkapkan kepada Cinta sejati, maka manusia harus memahami cinta seperti apa yang bersemayam di singgasana hatinya, sehingga dia bisa mengekspresikan dan menamsilkannya kepada Yang Maha Cinta dalam proses yang subtil dan bermakna, sekaligus indah.

IAIN PURWOKERTO

[69] Nina W. Syam, *Komunikasi Transendental,* ..., hlm. 89-90.
[70] Abdul Wachid B.S., *Tunjammu Kekasih,* (Yogyakarta: Bentang Budaya, 2003), hlm. 7.

Frasa */ketika gemuruh angin yang baik itu mensujudkan pohonan/ ketika manusia juga dirimu mengenali dirinya kembali /di rumah fana itu, dikitari taman, sekalipun selalu sepi/* menggambarkan upaya reflektif-spiritual yang senantiasa musti dilakukan oleh setiap manusia untuk ber-*tajalli* dengan Allah SWT. Diksi *mengenali dirinya kembali/ di rumah fana itu, dikitari taman/* adalah tamsil sufistik yang selalu disebut oleh Hamzah Fansuri dan al-Ghazali dalam mengkonstruksi dimensi tasawuf para sufi-penyair.

Sebagai individu, manusia berkedudukan mulia di hadapan Allah SWT. Apalagi, manusia diberi karunia hati dan akal sehingga dia dapat merasakan cinta dan pengalaman ruhani. Dari sinilah muasal risalah kekhalifahan dimulai, setidaknya menurut Fazlur Rahman. Dia berargumen demikian:

> "... merekalah yang sepenuhnya menyadari bahwa manusia *"tidak diciptakan hanya dengan main-main", namun, dengan serius."* Keberhasilan atau kegagalan manusia akan dipertanggungjawabkan, karena Tuhan dan manusia telah mengambil risiko penting dalam perkara yang amat penting ini, yaitu kekhalifahan manusia. Sumber masalah atas kemanusiaan sejauh ini adalah bahwa kebanyakan manusia menolak untuk "melihat jauh ke depan (*al-'aqibat*) dan "tidak mempersiapkan perbekalan untuk hari esok", yakni mereka mengabaikan – bahkan tidak memahami atau berusaha memahami – tujuan moral jangka panjang dari perbuatannya."[71]

IAIN PURWOKERTO

Aksentuasi moral dalam argumen Fazlur Rahman dinyatakan dengan tegas. Nasib manusia, kemanusiaan, dan nasib kehidupan ketuhanan di dunia akan sangat bergantung kepada kiprah manusia sebagai khalifah di muka bumi agar menjadi *khair al-ummah.* Manusia, dalam puisi Abdul Wachid B.S. */.../ menjadi makhluk siang yang/ sangsi akan diri sendiri, sekalipun/ kami hanya beroleh keringat serta airmata/ untuk dijadikan mandi malam/ untuk meredam teriakan-teriakan yang tersendat/* (Puisi "Orang-Orang Bayangan")[72] Artinya, dalam setiap pergantian waktu

[71] Fazlur Rahman, *Tema-tema Pokok Al-Qur'an,* (Bandung: Mizan, 2017), hlm. 28-29.
[72] Abdul Wachid B.S., *Tunjammu Kekasih, ...,* hlm. 17.

(siang dan malam) tidak boleh sejengkalpun manusia "kehilangan sembah-Hyang (cinta)" kepada Allah SWT. Karena melalui sembah-Hyang-lah manusia tidak menjadi sia-sia dan disia-siakan sehingga *teriakan yang tersendat* akan hilang, berubah menjadi doa *"Ya Allah, kamilah bayangan itu sendiri di sela jalanan berdebu/* (Puisi "Orang-Orang Bayangan"). Ada pengakuan spiritual sebagai hamba yang selalu haus akan kasih sayang dan cinta dari eksistensi moral tertinggi, yaitu Allah SWT.

Dimensi transendental, selain sebagai asas dan dasar bagi terciptanya komunikasi transendental juga menjadi persoalan yang cukup signifikan dalam ranah kesusastraan. Dalil sastra transendental pernah dihembuskan oleh sastrawan sekaligus sejarahwan Kuntowijoyo dalam *Dua Puluh Sastrawan Bicara.* Kuntowijoyo menegaskan bahwa manusia perlu dibebaskan dari pabrik, birokrasi, kelas sosial, dan kekuasaan yang bisa mereduksi hakikat kemanusiaan. Dalam istilahnya, manusia menjadi kehilangan wajah yang otentik. Wujud pembebasan itu (dalam konteks sastra transendental adalah:

> "Pembebasan yang pertama berhubungan dengan masalah substansi sastra, yaitu bahan-bahan penulisan. Ketergantungan kita terhadap aktualitas harus kita lepaskan supaya kita mendapatkan sebuah gagasan yang murni mengenai dunia dan manusia. Pembebasan kedua berhubungan dengan pendekatan sastra. Kita tidak hanya menjadi juru bicara dari gejala-gejala yang tertangkap oleh indera, tetapi yang lebih penting adalah segala yang di balik gejala itu. Ini berarti kita menjadi wakil dari sebuah dunia yang penuh makna.
> ...
> Sebuah sastra transendental berusaha membuat manusia berdimensi ganda dan hidup secara penuh.
> ...
> Hanya pribadi yang mempunyai roh. Rohlah yang tidak terikat oleh aktualitas, dan merupakan potensi yang memerdekakan. Tanpa roh manusia benar-benar sebagai batu-batu yang menggigil kedinginan tanpa menyadar apa yang terjadi di sekitar. Dengan roh manusia menghubungkan diri dengan Tuhan."[73]

[73] Kuntowijoyo, "Saya Kira Kita Memerlukan Juga Sebuah Sastra Transendental", dalam Dewan Kesenian Jakarta, *Dua Puluh Sastrawan Bicara,* (Jakarta: Sinar Harapan, 1984), hlm. 154-155.

IAIN PURWOKERTO

Cinta (*mahabbah*) yang murni dan tulus inilah yang akan menghilangkan aktualitas (keduniawian) dalam jiwa manusia. Setiap tanda dan penandaan atas representasi dunia hanyalah bersifat profan. Kuntowijoyo tidak sedang menghimbau kepada manusia untuk melakukan penghindaran dari dunia, melainkan pengelolaan dan pengolahan dunia secara proporsional. Sebab dunia (harta dan lain sebagainya), menurut al-Ghazali dalam *Samudera Ma'rifat* dapat membawa manfaat jika manusia dapat mempergunakannya dengan baik dan benar. Ia bisa menyelamatkan kita baik di dunia maupun di akhirat.[74]

Terbakar[75]
...
"Pembakaran ini, Kekasih
Pembakaran sunyi telah membakar belukar
Dalam diri. Menjadikan taman
Yang tak lagi berpenghuni ular
Yang dulu menggoda Adam dan Hawa. Taman
Yang menjanjikan damai itu"
...
"Pembakaranku, Kekasih
Pejalan sunyi memetik mawar makna
Kembali ke akar, menemui dirinya sendiri
Asal segala ikhwal; ruh yang terbaca bening di antara
Pelupuk mata, jendela membuka, bulan memijarkan mega
Dan keringat dan airmataku menetesi
Hati, menyebut satu-satu Nama-nama-M

Betapa Kau tak jauh dari urat leherku!"

1995

IAIN PURWOKERTO

Dalam kalimat *"pembakaran ini, Kekasih/ telah membakar belukar/ dalam diri/* terdapat nuansa refleksi spiritual, dalam istilah Ibn 'Arabi, untuk dapat menghanguskan segala hal yang dapat mengotori taman hatinya (*menjadikan taman/ yang tak lagi berpenghuni ular).* Keadaan ruhani (hati) berperan penting dalam menghidupkan koneksi transendensi dengan Allah SWT. Kata "ular" dalam sajak itu menjadi

[74] Imam Abu Hamid al-Ghazali, *Samudera Ma'rifat,* (Yogyakarta: Sajadah Press, 2008), hlm. 245.

[75] Abdul Wachid B.S., *Tunjammu Kekasih*, ..., hlm. 30-31.

simbol bagi keburukan, kerusakan dan racun yang mampu mengotori jiwa manusia. Dalam beberapa keterangan (dalil) ular kerap dibicarakan.

Hadis Nabi Muhammad Saw. menerangkan:

> "*Dari Abu Hurairah ra., dia berkata, "Rasulullah Saw. bersabda: "Tidaklah kami pernah berdamai dengannya (ular) sejak kami memusuhinya, maka barangsiapa yang membiarkannya lantaran rasa takut, maka ia tidak termask dalam golongan kami."*[76] Dalam hadis yang lain juga disabdakan: *"Dari Ibnu Mas'ud ra. berkata Rasulullah Saw., "Bunuhlah semua ular, barangsiapa yang takut pada dendam mereka, maka ia bukan dari golonganku."*[77]

Jelas dalam kedua hadis tersebut bahwa ular adalah musuh dari golongan Nabi Muhammad Saw. Artinya, kata "ular" dalam sajak "Terbakar" merupakan simbol bagi keadaan jiwa manusia yang harus selalu "membunuh" sifat negatif/ destruktif, agar jiwa manusia selalu condong kepada kehadirat Allah SWT. dan Nabi Muhammad Saw. Setelah bersih dari eksistensi "ular", maka jiwa atau ruh manusia akan kembali *memetik mawar makna/ ../* dan *menyebut satu-satu Nama-nama-Mu/* Manusia menikamati kelezatan ber-*tajalli* dengan Allah SWT.

Kata "Nama-nama-Mu" dalam sajak Abdul Wachid B.S. di atas merupayakan proyeksi atau tamsil atas "Tujuh Nama", yang oleh Ibn 'Arabi dalam *Al-Futuhat Al-Makkiyyah* jilid 2, disebut sebagai "Tujuh Sifat-sifat". Dalam istilah lain, "Tujuh Nama" atau "Tujuh Sifat-sifat" disebutnya sebagai "Induk-induk Para Nama" yang diperlukan dalam proses penjadian alam semesta. "Nama-nama Induk" tersebut, merujuk kategori Ibn 'Arabi adalah sebagai berikut: 1) Maha Hidup (*Al-Hayy*), 2) Maha Mengetahui (*Al-'Alim*), 3) Maha Berkehendak (*Al-Murid*), 4) Maha Kuasa (*Al-Qadir*), 5) Maha Berbicara (*Al-Qa'il),* 6) Maha Dermawan (*Al-Jawwad),* 7) Maha Adil (*Al-Muqsit*).[78]

Lanjut Ibn 'Arabi, nama-nama Allah SWT. di atas adalah cabang dari dua Nama Ilahi, *Al-Mudabbir* (Maha Merencakan dan Maha

---

[76] HR. Abu Daud, Hasan Shahih: Al-Misykah (4139).
[77] HR. Abu Daud, Hasan Shahih: Al-Misykah (4140).
[78] Ibn Al-'Arabi, *Al-Futuhat Al-Makkiyyah,* jilid 2, ..., hlm. 89.

IAIN PURWOKERTO

Mengatur) dan *Al-Mufassil* (Maha Memerinci). Oleh sebab itu, frasa "*Pembakaranku, Kekasih*" merupakan proses spiritual untuk membersihkan hati manusia agar bisa menyatu dengan Nama-nama Ilahi di atas, sehingga representasi sifat-sifat Allah SWT. dapat tercermin dalam perilaku keseharian.

Nina W. Syam dalam *Pengantar* kajiannya tentang Komunikasi Transendental menyampaikan:

> "Komunikasi transendental merupakan salah satu wujud berpikir tentang bagaimana menemukan hukum-hukum alam, dan keberadaan komunikasi manusia dengan Allah SWT. atau antara manusia dan kekuatan yang ada di luar kemampuan pikir manusia yang keberadaannya dilandasi oleh rasa cinta (*mahabbah*). Komunikasi transendental sangat dirasakan dan diyakini eksistensinya oleh manusia karena interaksi manusia dan perenungan yang mendalam tentang penciptaannya, dan untuk mencari kebenaran sebagai pedoman hidup manusia di alam ciptaan Allah SWT., yakni dunia."[79]

Karena komunikasi transendental adalah *wasilah* agar manusia dapat meraih kelezatan penghayatan akan eksistensi Allah SWT., maka komunikasi yang dilakukan oleh manusia harus disertai dengan estetika atau keindahan. Baca sajak Abdul Wachid B.S. berikut ini:

Surat[80]

tengah malam di jazirah
aku menerbangkan merpati putih
semoga sampai alamat kekasih

1994

"Merpati" sebagai salah satu jenis burung dalam tradisi tasawuf oleh sufi-sastrawan selalu dijadikan sebagai lambang perjalanan spiritual yang estetik. Fariduddin 'Attar via prosanya, *Musyawarah Burung*,

IAIN PURWOKERTO

[79] Nina W. Syam, *Komunikasi Transendental*, ..., hlm. ix.
[80] Abdul Wachid B.S., *Tunjammu Kekasih*, ..., hlm. 26.

menjadikan burung sebagai tamsil atas perjalanan spritual menuju Allah SWT., yang olehnya disimbolkan dengan burung Simurgh.[81]

> "Segala burung di dunia, yang dikenal dan tak dikenal, datang berkumpul. Mereka berkata, "Tiada negeri di duni ini yang tak punya raja. Maka bagaimana mungkin kerajaan burung-burung tanpa penguasa! Keadaan demikian tak bisa dibiarkan serius. Kita harus berusaha bersama-sama untuk mencarinya, karena tiada negeri yang mungkin memiliki tata usaha dan tata susunan yang baik tanpa raja."[82]

Selain itu, sebagaimana dilansir oleh *Republika.co.id.,* dalam sejarah peradaban Islam disebutkan, burung banyak memiliki kegunaan antara lain sebagai penyampai pesan. Ia berfungsi sebagai penerima dan pengantar pesan ke berbagai kota. Al-Nuwayri, seorang penulis sejarah Islam bercerita tentang seorang khalifah Fatimid abad ke-10. Waktu itu 600 merpati dilepaskan, masing-masing burung terdapat satu ceri di dalam tas sutra yang diikat di kaki burung tersebut. Khalifah Fatimid juga pernah memiliki 1200 ceri segar dari Libanon yang datang melalui pengiriman pos udara yaitu merpati.[83]

Frasa *aku menerbangkan merpati putih/ semoga sampai alamat kekasih,* menjadi tamsil estetik atas jiwa manusia yang senantiasa mencari *alamat kekasih.* Kata "Kekasih" dalam sajak itu bisa bermakna "Kekasih Sejati" pada Dzat, yaitu Allah SWT, atau "kekasih" yang sangat dicintai sebagai simbol dunia. Namun demikian, apabila setiap manusia telah memiliki sudut pandang keindahan di dalam akal dan hatinya, maka siapa saja bisa diposisikan sebagai "kekasih", sesuatu yang selalu bernilai cinta dan keindahan.

IAIN PURWOKERTO

---

[81] Simurgh juga disebut Sen-Simurgh, burung raksasa. Dalam Mahabharata disebut Garuda. Ada dua Simurgh, yang satu tinggal di gunung Elbruz di Pegunungan Kaukasus, jauh dari manusia. Sarangnya terbuat dari tiang-tiang gading, kayu cendana dan gaharu. Ia bisa bicara dan bulu-bulunya memiliki daya magis. Ia merupakan perlambang Tuhan dan pelindung para pahlawan. Simurgh yang lain ialah raksasa yang menakutkan, yang juga tinggal di sebuah gunung, tetapi, menyerupai awan hitam. Baca selengkapnya Fariduddin 'Attar, *Musyawarah Burung,* terj. Rizal Qomaruddin Azizi, (Yogyakarta: Titah Surga, 2015), hlm. 16.

[82] Fariduddin 'Attar, *Musyawarah Burung,* ..., hlm. 15.

[83] Redaksi, "Burung dalam Peradaban Islam", *Republika.co.id.,* 20 Januari 2019. Diunduh pada tanggal 28 Agustus 2019, pkl. 10.30.

Mahabbah bagi para salik, akan selalu bersemayam di dalam hati. Dalam prinsip komunikasi transendental, hati menjadi pusat segala konsep dan keadaan (*hal*) manusia dalam berkomunikasi dengan Allah SWT. Menyingkap hati (*batin*) yang tersembunyi di balik dunia materiil dapat memahami pengetahuan spiritualitas karena hati adalah tempat percikan Ilahi dalam diri manusia. Allah SWT, melalui hadis qudsi mengatakan: "*Aku tak cukup ditampung oleh langit dan bumi melainkan tertampung di dalam hati seorang yang beriman yang tulus.*"[84]

Tahajud

Lantun orang mengaji
Menjagakan aku padamu
Tapi air yang membangun kesadaran
Mencari sampai nyanyian
Selepasnya, hanya angin, serangga
Dan daunan menabuh malam
Megah
...
Sajadah selebih bumi yakni hati

1996

"Mengaji" dalam sajak Abdul Wachid B.S. di atas bisa menjadi kata kunci. Karena, mengaji bukan persoalan waktu (apakah waktu tahajud, maghrib, duha, dan lainnya), melainkan mengaji menjadi semacam *thariqat* bagi setiap manusia untuk dapat menggali makna yang tersembunyi dari realitas Dzat yang terhampar di muka bumi melalui ilmu pengetahuan. Hanya dengan mengaji dan ilmu, hati dan pikiran manusia terkoneksi dengan Allah SWT.

Mengaji merupakan kewajiban bagi umat muslim. Hal ini telah diwedarkan oleh Nabi Muhammad Saw. dalam hadisnya: "*Menuntut ilmu merupakan kewajiban bagi setiap muslim.*"[85] Bahkan Allah SWT dalam suatu firman-Nya juga telah menerangkan: "*sesungguhnya telah datang*

IAIN PURWOKERTO

[84] Nina W. Syam, *Komunikasi Transendental*, ..., hlm. 107.
[85] HR. Anas bin Malik, Ibnu Abbas, Ibnu Umar, Ali bin Abi Thalib dan Abu Sa'id Al-Khudri ra. Lihat: Sahih-al-Jami: 3913.

kepadamu cahaya dari Allah dan Kitab yang menerangkan. Dengan kitab itulah Allah menunjuki orang-orang yang mengikuti keridhaan-Nya ke jalan keselamatan, dan Allah mengeluarkan mereka dari gelap gulita kepada cahaya yang terang benderang dengan seizin-Nya, dan menunjuki mereka ke jalan yang lurus."[86]

Mengaji, bersandar kepada hadis dan firman Allah SWT. di atas, akan memberikan cahaya keselamatan bagi umat muslim yang istiqamah dalam melaksanakannya. Dengan mengaji, akan dibukakan tabir yang menutupi hati dan akal manusia guna menghayati eksistensi Allah SWT di dunia. Hanya dengan mengaji dan ber-ilmulah, manusia menempati derajat yang mulia. *Ngaji* oleh salah satu ulama besar di Jawa, Abuya Dimyathi Banten menjadi *thariqat*-nya. Abuya Dimyathi Banten, sebagaimana ditutur oleh Murtadho Hadi, pernah mengatakan kepada santrinya-santrinya demikian:

> "jangan *ngaji* ditinggalkan, meskipun jarak antara majelis dan jalan raya sangat jauh, atau di luar sana berkecamuk perang yang dahsyat." Bahkan ada lagi pesan Abuya Dimyathi Banten yang patut untuk diingat, "biarpun dunia runtuh 1000 kali, pengajian di majelis jalan terus. Dalam pesan-pesan itu tersirat maksud Abuya Dimyathi Banten bahwa *ngaji* adalah jalan keselamatan, karena *ngaji* adalah upaya membuang gelapnya nalar dan meraih terangnya ilmu."[87]

Dalam sebuah riwayat dikatakan: "*pencari ilmu adalah kekasih Allah SWT."* Oleh sebab itu, lewat *ngaji*, seorang santri ataupun seorang hamba bisa memperoleh *maqam habib* (derajat kekasih) Allah SWT. (*tolabul'ilmu habibullah*). *Maqom* tersebut belum tentu dapat diraih dengan praktik-praktik ibadah yang lain. Apalagi, banyak sekali hama-hama (*afat-afat*) dan "penyakit" yang dapat menumbangkan amal ibadah."[88]

IAIN PURWOKERTO

---

[86] Q.S. al-Maidah: 5-6.

[87] Murtadho Hadi, *Tiga Guru Sufi Tanah Jawa,* (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2010), hlm. 25.

[88] Murtadho Hadi, *Tiga Guru Sufi Tanah Jawa, ...,* hlm. 29.

Dengan demikian, cinta (*mahabbah*) sebagai estetika komunikasi transendental melalui perpuisian Abdul Wachid B.S. dapat mewujud ke dalam beberapa nilai, yaitu: penggunaan simbol tasawuf di dalam puisi, pembersihan hati dan mengaji. Ketiga nilai tersebut dapat dieksternalisasikan dalam kehidupan sehari-hari guna mewujudkan sikap yang penuh penghambaan kepada Allah SWT., atau dalam istilah Nina W. Syam dalam *Komunikasi Transendental*-nya, ialah "menjadi manusia" yang memiliki eksistensi dan esensi.

B. Konsep Sufisme sebagai Epistemologi Komunikasi Transendental dalam Perpuisian Abdul Wachid B.S.

1. Historisitas Sufisme: Persepktif Sastra

Puisi kerap mengandung pengetahuan dan estetika religiusitas. Oleh karena itu, puisi bukan hanya rekaan atas realitas, namun lautan kearifan dan kebijksanaan. Puisi mengandung keindahan estetis. Dalam tradisi Islam, istilah yang digunakan untuk keindahan estetis diambil dari al-Qur'an dan hadis, yaitu *jamal* dan *husn*. Di antara hadis yang mengandung dua istilah tersebut adalah hadis yang menyatakan bahwa keindahan batin (*jamal*) bersifat universal dan memperkaya rohani, karena di dalamnya terdapat hikmah dan jalan menuju Tauhid. Sedangkan keindahan zahir (*husn*) tidak jarang hanya memukau (*sihr*). Orang yang tidak berpengatahuan dan dan tidak memiliki penglihatan batin sering terperdaya oleh yang tampak indah dalam pandangan mata, tetapi orang arif dapat menembus ke sebalik zahir sehingga dapat melihat yang hakiki.[89]

Amir Hamzah dalam sajaknya yang berjudul "Padamu Jua" menulis demikian: *Kaulah kandil kemerlap/ pelita jendela di malam gelap/ melambai, pulang perlahan/ sabar setia selalu/.* Sajak Amir Hamzah di atas menyampaikan berita sufistik yang patut untuk dicermati. Mungkinkah manusia menemukan dirinya tanpa terlebih dahulu

[89] Abdul Hadi W.M., *Hermenutika, Estetika, Religiusitas*, ..., hlm. 39.

IAIN PURWOKERTO

menemukan Tuhannya, pencipta sumber kreativitas? Dalam tradisi sufi, kerap diucapkan sebuah doa berikut: *man arafa nafsahu faqad arafa rabbahu* yang artinya kira-kira begini: "*barangsiapa yang mengenal dirinya, maka ia akan mengenal Tuhannya".* Karya sastra yang besar adalah yang menggemakan nilai-nilai ketuhanan. Karena berawal dari ketuhanan itulah, nilai dan hikmahnya meluas kepada masyarakat dan diri sendiri khususnya.

Meluasnya nilai ketuhanan tersebut dapat diidentifikasi dari sajak Sutardji Calzoum Bachri[90] berikut ini: *walau penyair besar/ takkan sampai sebatas Allah/ dulu pernah kuminta Tuhan/ sekarang tak/ kalau mati/ mungkin matiku bagai batu tamat bagai pasir/ jiwa membubung dalam baris sajak/ tujuh puncak membilang-bilang/ nyeri hari mengucap-ucap/ di butir pasir kutulis rindu-rindu/ walau huruf habislah sudah/ alifbataku belum sebatas Allah/.* Sajak tersebut berjudul "Walau". Dia, sebagai sastrawan sufi menyampaikan bahwa apa yang dilakukan oleh penyair dengan pengembaraan bahasanya tidak akan pernah bisa "menggambar', dan "melukis" kebesaran Allah SWT.

Konsep sufistik (tasawuf) menurut Seyyed Hossein Nasr akan sangat bermanfaat bukan hanya untuk umat Islam saja, akan tetapi, juga untuk masyarakat modern pada umumnya yang kerap dilanda krisis spiritualitas. Menurutnya, tasawuf dapat mempengaruhi (kehidupan umumnya) pada tiga (3) tataran: *Pertama,* ada kemungkinan mempraktikkan tasawuf secara aktif. Cara ini, menurut Seyyed Hossein Nasr, hanya untuk segelintir orang saja karena mensyaratkan penyerahan mutlak kepada disiplilnnya. *Kedua,* tasawuf mungkin sekali mempengaruhi dengan cara menyajikan Islam dalam bentuk yang lebih

IAIN PURWOKERTO

[90] Sutardji Calzoum Bachri menurut Abdul Hadi W.M., merupakan penyair yang getol dalam menggalakkan sastra sufi (periode 70-an). Sutardji mengatakan bahwa angkatan '45 terus menerus meminta warisan dari kebudayaan dunia (Barat), sedangkan angkatan 70 justru ingin memberikan sumbangsih kepada kebudayaan dunia. Danarto menanggapi bahwa kecenderungan ini memberi tahu kita tentang adanya gerakan sastra yang ingin kembali ke 'sumber' penciptaan dalam arti yang sebenarnya. Lihat selengkapnya Abdul Hadi W.M., *Kembali Ke Akar Kembali Ke Sumber Jejak-Jejak Pergumulan Kesusastraan Islam di Nusantara*, (Yogyakarta: Diva Press, 2016), hlm. 18.

khas dan menarik, sehingga orang dapat menemukan praktik tasawuf yang benar. *Ketiga,* dengan memfungsikan tasawuf sebagai alat bantu untuk *recollection* (mengingatkan) dan *reawakening* (membangunkan) orang-orang modern dan industri dari tidurnya. Karena, tasawuf merupakan tradisi yang hidup dan kaya dengan doktrin-doktrin metafisis dan kosmologis.[91]

Nilai Islam sufistik seperti yang disampaikan Seyyed Hossein Nasr penting bagi keberlangsungan kehidupan manusia, baik secara kultural maupun sosial-politik, agar manusia selamat dari kondisi "kacau", meminjam istilah Haidar Bagir, dan membangkitkan kesadaran manusia bahwa apabila dimensi sufistik tidak dihidupkan, maka "patah" juga sendi-sendi kehidupan yang lain. Maka, dia mengistilahkan spirit Islam sufistik atau tasawuf sebagai "jalan ruhani" yang merupakan wujud dari dimensi kedalaman agama Islam.

Salah satu upaya menghidupkan spirit sufistik (tasawuf) dengan cara yang khas adalah menggunakan pendekatan kesusastraan (puisi). Puisi sering digunakan oleh sufi-penyair sebagai *wasilah* (jalan) pencarian Allah SWT. dan diri sendiri. Hamzah Fansuri menulis demikian di dalam puisinya: *Hamzah Fansuri di dalam Makkah/ mencari Tuhan di Baitul Ka'bah/ dari Barus ke Qudus terlalu payah/ akhirnya dijumpai di dalam rumah./* Melalui sajak Hamzah Fansuri itulah, Abdul Hadi W.M. berkesimpulan bahwa sejak dulu hingga kini manusia tidak berhenti mencari hakikat dirinya, sebab hanya dengan mengenal diri seseorang menemukan kebahagiaan dan tidak asing dengan rumah spiritualnya. Dalam sajak itu diterangkan bahwa perjalana seorang manusia (juga para sufi) bukan sekadar perjalanan horizontal di dunia bentuk, melainkan sebuah perjalanan vertikal di alam hakikat.[92]

IAIN PURWOKERTO

---

[91] Lihat selengkanya pendapat Nasr dalam Musta'in, *Konstruksi Pesan Komunikasi Sufistik, ...,* hlm. 251.

[92] Abdul Hadi W.M., *Cakrawala Budaya Islam, ...,* hlm. 88.

2. Proses Dialektis-Dialogis: Wahyu dan Puisi Sufi sebagai Basis Epistemologis Komunikasi Transendental

Wahyu sebagai proses komunikasi, menurut Nasr Hamid Abu Zayd, adalah "pemberian informasi" secara rahasia. Dengan kata lain, wahyu adalah sebuah hubungan komunikasi antara dua pihak yang mengandung pemberian informasi – pesan – secara samar dan rahasia. Oleh karena "pemberian informasi" dalam proses komunikasi dapat berlangsung apabila melalui kode tertentu maka dapat dipastikan bahwa konsep kode melekat (*inherent*) di dalam konsep wahyu, dan kode yang dipergunakan dalam proses komunikasi tersebut pastilah kode bersama antara pengirim dan penerima, dua pihak yang terlibat dalam proses komunikasi/ wahyu tersebut.[93]

Proses komunikasi yang bersifat rahasia dan simbolik di dalam al-Qur'an dapat dimaknai sebagai proses komunikasi antara Allah SWT., Malaikat Jibril dan Nabi Muhammad Saw, sebagaimana tilikian Annemarie Schimmel dalam peristiwa *khalwah* dan misi *jalwah* Nabi Muhammad Saw di goa Hira'. Makna yang lain, wahyu sebagai proses komunikasi merupakan representasi dari kisah (faktual) para nabi dan rasul yang diceritakan di dalam al-Qur'an dengan kaum pada zamannya masing-masing. Selain itu, wahyu sebagai proses komunikasi merupakan upaya khalifah pada zaman tertentu dalam memaknai ayat al-Qur'an sebagai referensi dalam menentukan kebijakan sosial-politik kepada masyarakat yang dipimpinnya dan yang terakhir adalah upaya para sufi agung seperti al-Ghazali, Ibn 'Arabi, Jalaluddin Rumi, Mulla Shadra hingga Syekh Hamzah Fansuri, menafsirkan kandungan al-Qur'an sebagai basis epistemologis karya sastranya, sekaligus untuk mensyiarkan nilai-nilai tasawuf.

Dalam kajian ini, yang akan diketengahkan adalah para Nabi dan Rasul serta para kaum sufi yang berupaya "mengkomunikasikan" wahyu. Konsep wahyu ini, lanjut Nasr Hamid Abu Zayd, dapat ditemukan di

[93] Nasr Hamid Abu Zayd, *Tekstualitas Al-Qur'an, ...,* hlm. 30.

IAIN PURWOKERTO

dalam puisi, sebagaimana dapat pula ditemukan di dalam al-Qur'an. Alqamah, seorang penyiar ulung, yang menggambarkan burung unta jantan yang bergegas kembali menemui betinanya dengan suasana hati yang resah memikirkan betina dan anak-anaknya karena angin topan dan hujan deras. Tatkala tiba dan mendapatkan semuanya selamat dan tenteram, ia kemudian *memberi isyarat kepadanya dengan bunyi suara cek-cek-ceknya/ persis seperti Bangsa Romawi yang sedang berbicara di istananya/.* Pemakaian kata kerja "memberi isyarat" (*yuhi*) oleh penyair menunjuk hubungan komunikasi antara burung unta jantan dan betinanya (pengirim dan penerima) melalui kode tertentu (bunyi suaranya) secara rahasia, tidak dipahami oleh penyair sendiri.[94]

Di dalam al-Qur'an, proses komunikasi yang serupa dengan puisi Alqamah di atas dapat dijumpai dalam kisah Nabi Zakaria dan Maryam. Al-Qur'an menceritakan bahwa Nabi Zakaria memohon kepada Allah SWT. karunia seorang anak. Kemudian, Nabi Zakaria meminta kepada Allah SWT. agar diberi tanda-tanda: "*Ia berkata: Wahai Tuhanku, berilah aku suatu tanda. Allah SWT. berfirman: "Tanda untukmu adalah kamu tidak dapat bicara dengan manusia selama tiga hari, padahal kamu seha. Kemudian, ia keluar menemui kaumnya dari mihrab, lalu memberi isyarat kepada mereka agar mereka membaca tasbih pagi dan sore hari."*[95]

Nabi Zakaria berkomunikasi dengan kaumnya, memberi tahu mereka agar mereka bertasbih, tanpa menggunakan sistem bahasa yang biasa sehingga pemberitahuan itu berlangsung dengan sistem simbol lainnya, sebagaimana yang terdapat di dalam al-Qur'an pada kisah yang sama: "*Ia mengatakan: Hai Tuhanku, berilah aku sebuah tanda. Allah SWT. berfirman: "Tandanya untukmu apabila kamu tidak dapat berbicara dengan manusia selama tiga hari, kecuali secara simbolik. Banyak-*

[94] Nasr Hamid Abu Zayd, *Tekstualitas Al-Qur'an, ...,* hlm. 30-31.
[95] Q.S. Maryam: 10-11.

IAIN PURWOKERTO

banyaklah kamu ingat kepada Tuhan-mu dan bertasbihlah di pagi dan sore hari."[96]

Ujaran (*kalam*) secara simbolik bersifat rahasia, hanya sasaran pembicaraan yang dapat menangkapnya. Menurut kamus *Lisan al-'Arab,* simbol (*rumz*) adalah isyarat dengan kedua mata, kedua alis, kedua bibir, dan mulut. Simbol dalam bahasa artinya semua yang dapat ditunjuk dengan tangan atau mata, yang dapat dijelaskan dengan kata-kata.[97] Komunikasi simbolik dalam al-Qur'an, sebagaimana dituturkan Nasr Hamid Abu Zayd, juga terdapat di dalam peristiwa Maryam dengan kaumnya setelah melahirkan Nabi Isa.

> "*Kemudian, dia (Maryam) mendatangi kaumnya sambil membawanya (Isa). Mereka berkata: "Hai Maryam, sungguh kamu telah melakukan sesuatu yang amat tercela. Wahai saudara perempuan Harun, ayahmu bukan orang yang jahat, dan ibumu bukanlah seorang pezina. Maka, Maryam menunjuk kepadanya (anaknya), mereka berkata: "bagaimana mungkin kami berbicara dengan anak kecil yang masih dalam buaian."*[98]

Karena karakter al-Qur'an merupakan kitab suci yang *indah* dan *didengarkan,* menurut Muhammad Chirzin, maka pesan dan peristiwa al-Qur'an senantiasa dikomunikasikan secara simbolik. Sebelum era tulis, umumnya kitab suci muncul dalam masyarakat yang masih mengenakan budaya oral, dan belum mengembangkan sistem penulisan yang canggih. Al-Qur'an sendiri memandang dirinya sendiri memandang dirinya sebagai wahyu yang turun secara oral.[99] Argumen Muhammad Chirzin dapat dikonfirmasi melalui firman Allah SWT. berikut: *"Dialah yang menurunkan di antara orang ummiyyin seorang utusan dari kalangan mereka sendiri."*[100]

Dalam pandangan Abd. Moqsith Ghazali, Lutfi Assyaukani dan Ulil Abshar Abdalla, pengalaman perjumpaan manusia dengan wahyu

IAIN PURWOKERTO

---

[96] Q.S. al-Imran: 41.
[97] Nasr Hamid Abu Zayd, *Tekstualitas Al-Qur'an, ...,* hlm. 31-32.
[98] Q.S. Maryam: 27-29.
[99] Muhammad Chirzin, *Fenomena Al-Qur'an,* cet. 1, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2018), hlm. 121.
[100] Q.S. al-Jumu'ah: 2.

pada mulanya berlangsung di tingkat aural. Nabi Muhammad Saw. sebagaimana direkam dalam *sirah,* menerima wahyu dalam tiga cara: ada kalanya dia melihat malaikat Jibril yang mendiktekan wahyu secara langsung, dan Nabi Muhammad Saw. mendengar, adakalanya nabi menerima wahyu turun dalam bentuk suara bel, dan nabi menerima wahyu melalui "mimpi" yang benar. Pada tahap berikutnya, Nabi Muhammad Saw. memperdengarkan wahyu kepada para sahabatnya. Baru pada tahap yang jauh kemudian, wahyu itu ditulis oleh sejumlah sahabat yang dipercaya sebagai pencatat wahyu.[101]

Narasi di atas menunjukkan bahwa al-Qur'an pertama kali dikomunikasikan melalui pendekatan kultural (aural, oral). Sebagai komunikasi, wahyu mengandung konsep kunci (tanda maupun simbol) khusus yang oleh Nasr Hamid Abu Zayd disebut bersifat rahasia. Oleh sebab itulah, hanya kepada orang-orang khusus dan memahami makna lahir dan batin al-Qur'an yang dapat mendudukan kandungan al-Qur'an kepada masyarakat. Selain para nabi, kaum intelektual-sufilah yang memiliki otoritas dalam memahami makna kandungan al-Qur'an secara komprehensif.

Dalam membaca al-Qur'an, para sufi menggunakan pendekatan yang khas. Teks al-Qur'an dipersepsikan mengandung dua makna, lahir dan batin. Para sufi berusaha mengakomodir makna lahir dan batin yang sama-sama mengandung kebenaran, tidak menegasikan salah satu dari keduanya. Prinsip para sufi ini mencerminkan sikap moderat yang menengahi dua kubu, Hasyawiyah yang memaknai kebenaran al-Qur'an hanya terkandung dalam makna lahir dengan kaum Syi'ah Batiniyah yang meyakini makna batin sebagai kebenaran sejati. Kedua wilayah inilah yang diakomodir oleh para sufi.[102]

Indikasi adanya makna lahir dan batin dapat ditemukan dalam ayat al-Qur'an, di antaranya:

---

[101] Muhammad Chirzin, *Fenomena Al-Qur'an, ...,* hlm. 122.
[102] Mukti Ali el-Qum, *Spirit Islam Sufistik, ...,* hlm. 69.

IAIN PURWOKERTO

> *"Dialah Yang Awal, Yang Akhir, Yang Zhahir dan Yang Batin." "Dia Maha Mengetahui segala sesuatu."*[103]
> *"Tidakkah kamu perhatikan sesungguhnya Allah SWT. telah menundukkan untuk (kepentingan)mu apa yang di langit dan apa yang di bumi dan menyempurnakan untukmu nikmat-Nya lahir dan batin. Dan di antara manusia ada yang membantah tentang (keesaan) Allah SWT. tanpa ilmu pengetahuan atau petunjuk dan tanpa Kitab yang memberi penerangan."*[104]

Dari nukilan firman Allah SWT. di atas, jelas bahwa makna al-Qur'an tidak hanya dimungkinkan dari peristiwa lahiriahnya saja, melainkan batin. Kedua hal itulah yang kemudian memunculkan dua pendekatan umum untuk mengurai kandungan al-Qur'an, yaitu tafsir dan takwil. Apabila tafsir membidik hal yang tersurat dari teks, takwil menguak sisi lain dari yang tersirat di sebalik teks. Tafsir erat kaitannya dengan tekstual (*harfiyyah*), sedangkan takwil[105] bernuansa reproduksi makna dari banyak konsep dan ayat-ayat metaforis dalam al-Qur'an.

Dalam pada itulah, para sufi sangat berhati-hati dalam memahami dan mengungkapkan kandungan al-Qur'an sebelum disampaikan kepada khalayak atau kaumnya. Para sufi kerap menggunakan pendekatan kesusastraan (puisi) untuk menyampaikan pesan tersirat dan tersurat dalam al-Qur'an. Bahasa simbolik menjadi pilihan para sufi agar masyarakat merasakan estetika dan keindahan (bunyi dan makna) al-Qur'an yang telah dinarasikan ke dalam bahasa hikmah/ puisi.

IAIN PURWOKERTO

Ibn 'Athaillah as-Sakandari menulis aphorisma yang indah berikut: "*Kesungguhan untuk mencapai apa yang telah ditanggung Allah SWT.,dari kelalaianmu dalam apa yang telah diperintahkan kepadamu itu adalah menandakan atas kebutaan hatimu (penglihatan)."*[106] Melalui ungkapan tersebut, Ibn 'Athaillah as-Sakandari menyampaikan bahwa semua kebutuhan hidup atau rejeki manusia sudah diperhatikan dan diatur

---

[103] Q.S. al-Hadid: 3.

[104] Q.S. Luqman: 20.

[105] Nabi Muhammad Saw. bersabda: *"Al-Qur'an mengandung banyak dimensi makna. Maka arahkanlah atau tentukanlah dimensi makna yang paling baik."* Dalil inilah yang menjadi legalitas takwil.

[106] Ibn 'Athaillah as-Sakandari, *Mutiara Al-Hikam*, ..., hlm. 23.

oleh Allah SWT. yang Maha Kaya dan Maha Memiliki segalanya di alam semesta. Sehingga, tidak ada alasan bagi manusia untuk khawatir akan nasibnya di dunia.

Aphorisma (syair hikmah) Ibn 'Athaillah as-Sakandari di atas dapat ditemukan referensnya kepada firman Allah SWT: "*Apabila telah ditunaikan shalat, maka bertebaranlah di bumi dan carilah karunia Allah SWT. dan ingatlah Allah SWT. banyak-banyak supaya kamu beruntung."*[107] Aphorisma Ibn 'Athaillah as-Sakandari yang lain berbunyi demikian: *"Bagaimana hati bisa bersinar terang sementara cerminnya "dikotori" oleh gambar-gambar "kahanan" wujud material."*[108] Kandungan makna lahir dan batin al-Qur'an sebagaimana argumen para sufi, berfungsi sebagai "cermin" bagi manusia pada umumnya yang juga tercipta dari dimensi lahir dan batin, jasmani dan ruhani. Kebersihan jasmani manusia akan sangat bergantung kepada keadaan jiwa atau suasana batinnya, begitu juga sebaliknya. Kata Ulil Abshar Abdalla, "ruhani dan batin manusia tak akan bersinar dan memiliki daya tangkap yang sensitif jika di dalamnya terdapat berbagai bentuk gangguan, distraksi" atau dalam istilah Ibn 'Athaillah as-Sakandari hati manusia tidak akan kaya dengan ilham apabila disesaki dengan banyak godaan yang mengalihkan perhatian.[109]

Kebersihan hati dan jiwa dalam aphorisma Ibn 'Athaillah as-Sakandari di atas merupakan aspek utama dalam membangun prinsip komunikasi transendental. Dalam pendekatan psikologi sufi, manusia melakukan komunikasi transendental dengan mengembangkan diri melalui kekuatan Ilahi dalam diri, jiwa, dan hati.[110] Komunikasi transendental yang dapat memunculkan motivasi dan spiritual akan menjadi dalil epistemologis untuk mengungkap misteri komunikasi di luar kemampuan berpikir analitik manusia. Sama halnya dengan al-Qur'an, komunikasi

IAIN PURWOKERTO

[107] Q.S. al-Jumu'ah: 10.
[108] Ulil Abshar Abdalla, *Menjadi Manusia Rohani*, ..., hlm. 82.
[109] Ulil Abshar Abdalla, *Menjadi Manusia Rohani*, ..., hlm. 82-83.
[110] Nina W. Syam, *Komunikasi Transendental*, ..., hlm. 102.

transendental memiliki dimensi kerahasiaan yang harus diidentifikasi dengan akal dan hati yang bersih.

Kedalaman makna batin tercermin dalam sajak Hamzah Fansuri demikian:

Hamzah miskin orang '*uryani*
Bermain mata dengan *Rabb al-'alam*
Salamnya sangat terlalu dalam
Seperti mayat sudah tertanam
(J, II, 13)

Hamzah Syahr Nawi terlalu hapus
Seperti kayu sekalian hangus
Asalnya laut tiada berarus
Menjadi kapur di dalam Barus

(J, XXVI, 13)[111]

Di dalam J II, 13, menurut Abdul Hadi W.M., makna batin yang terkandung di dalam *shurah* ialah ketelanjangan mistik ('*uryan*) yakni kefakiran. Keadaan ruhani ini dicapai dengan melakukan penyelaman ke dalam lautan wujud dan tercapainya keadaan tersebut ditamsilkan sebagai "mayat yang sudah tertanam", yakni matinya diri di dalam diri batin, yang berarti diri batin hidup kembali setelah mengalami kematian di dalam diri lahir. Sedangkan, di dalam J, XXXVI, 13, makna batin yang terkandung ialah kedamaian agung di dalam lautan wujud ("asalnya laut tiada berarus"). Keadaan ini tidak ubahnya menjadi diri yang hakiki ("menjadi kapur di dalam Barus").[112]

Pada situasi batin yang dilukiskan oleh Ibn 'Athaillah dan Hamzah Fansuri, akan muncul kejernihan akal dalam mengidentifikasi semua gejala yang melingkupi kehidupan manusia. Narasi demikian yang akan memunculkan realitas dakwah yang sejuk dan moderat sufistik. Karena dakwah juga merupakan proses komunikasi, maka semua hal yang bersifat lahir dan batin harus disentuh dengan cara yang indah dan estetik.

IAIN PURWOKERTO

[111] Abdul Hadi W.M., *Tasawuf yang Tertindas, ...*, hlm. 210.
[112] Abdul Hadi W.M., *Tasawuf yang Tertindas, ...*, hlm. 210-211.

Sajak atau puisi yang relijius dari para sufi-penyair (Ibn ‘Athaillah dan Hamzah Fansuri sebagai model) tidak akan pernah mendesakkan suatu paham dan kepercayaan apapun kepada pembaca atau masyarakat. Karena dibekali sikap moderat dalam menakwilkan dan menafsirkan al-Qur’an, para sufi-penyair menggunakan simbol dan tamsil dalam sajaknya secara estetik-reflektif, sehingga terbuka kemungkinan terjadinya dialog dengan pembaca. Pada wilayah inilah dakwah yang bernuansa sufistik menemukan legitimasi. Dakwah atau pengabaran di dalam puisi relijius yang baik akan terasa lebih intens daripada dakwah atau pengabaran biasa, menurut Hartojo Andangjaja,[113] karena puisi yang diciptakan oleh sufi-penyair telah melalui permenungan yang intens, sehingga muncul daya ruhani yang kuat sebagai media dakwah.

3. Spirit Dakwah Sufistik dalam Puisi Abdul Wachid B.S.

Dakwah sudah seharusnya menjadikan Islam sebagai ekspresi dan kesadaran diri yang paripurna. Dakwah Islamiyah tidak cukup hanya memberikan peringatan dan menebar ketakutan yang masif tentang ancaman-ancaman di neraka. Dakwah harus merubah dan menggugah sudut pandang umat Islam agar menjadi umat yang kreatif dan memiliki kepekaan terhadap berbagai realitas. Dakwah harus memberikan pesan sufistik-profetik bahwa hidup adalah proses yang tidak berkesudahan. Sebagaimana K.H. A. Mustofa Bisri dalam perpuisiannya sangat menghargai proses. Begitu juga halnya penyair Amerika, Carl Sanburg, mendapatkan hadiah Pulitzer memerlukan waktu kepenulisan 20 tahun, sampai pada akhirnya menerima hadiah kehormatan itu pada tahun 1920. Gus Mus menekankan bahwa menghargai sebuah proses adalah hal yang penting dalam hidup. Proseslah yang menguji bagi tegaknya kesabaran dan shalat seseorang.[114]

IAIN PURWOKERTO

---

[113] Lihat selengkapnya Hartojo Andangjaja, *Dari Sunyi ke Bunyi; Kumpulan Esai tentang Puisi*, cet.1, (Jakarta: Grafiti, 1991), hlm. 18.

[114] Abdul Wachid B.S., *Gandrung Cinta*, ..., hlm 111.

Dakwah merupakan proses yang tidak ada habisnya berupaya memperbaiki diri dan mengingkatkan kualitas penghambaan kepada Allah SWT. Ketika dakwah justru memunculkan polemik dan isu-isu yang mengganggu stabilitas *ukhuwah* bangsa, berarti ada yang salah dengan prosesnya. Dakwah harus menjunjung tinggi hakikat Islam yang sesungguhnya yaitu *salamah* (selamat). Bukankah keselamatan dan kedamaian hidup beragama tergantung kepada kearifan da'i dan juga pemerintah dalam mengemas materi dan pesan-pesan dakwah, juga upayanya mengentaskan problem sosial, ekonomi, dan kebudayaan secara maksimal.

Amrulloch Ahmad, sebagaimana dikutip oleh Abdul Basit, mengatakan bahwa dakwah adalah aktualisasi imani (teologis) yang dimanifestasikan dalam suatu sistem kegiatan manusia beriman dalam bidang kemasyarakatan yang dilaksanakan secara teratur untuk mempengaruhi cara merasa, berpikir, bersikap, dan bertindak manusia pada dataran kenyataan individual dan sosial kultural dalam rangka mengusahakan terwujudnya ajaran Islam dalam semua aspek kehidupan dengan menggunakan cara tertentu.[115]

Pengertian yang ditawarkan oleh Amrulloch Ahmad tersebut memiliki relevansi dalam dunia kesusastraan. Sapardi Djoko Damono selalu saja menakankan bahwa sastra (puisi) merupakan respons atas realitas atau fakta sosial kemasyarakatan, sebab puisi lahir pada zaman-zaman tertentu yang memungkinkan adanya dialektika pemikiran antara masyarakat dengan penyair. Belum lagi isu transisi ideologi. Faruk, mengutip Lucien Goldmann, mengungkapkan bahwa sastra hidup dalam dan menjadi bagian dari proses asimilasi dan akomodasi yang terus menerus. Sastra pada dasarnya adalah aktivitas strukturasi yang dimotivasi oleh adanya keinginan dari dari subjek sastra untuk membangun

IAIN PURWOKERTO

[115] Abdul Basit, *Dakwah Antar Individu Teori dan Aplikasi*, (Purwokerto: STAIN Purwokerto Press, 2008), hlm. 11.

keseimbangan dalam hubungan antara dirinya dengan lingkungan di sekitarnya.[116]

Oleh sebab itu, puisi bisa menjadi salah satu upaya alternatif secara kultural dalam membangun kepribadian manusia yang religius dan moderat. Sebaik-baiknya manusia adalah yang memiliki manfaat bagi manusia yang lain. Sebaik-baik puisi adalah yang mendawamkan gema Ilahiah (sufistik) dan profetik, sehingga aksentuasi moralnya dapat ditransformasikan dalam praktik atau nilai ibadah umat muslim.

Abdul Wachid B.S. dalam bukunya *Membaca Makna dari Chairil Anwar ke A. Mustofa Bisri,* menuliskan:

> "Gus Mus menulis apapun didasarkan kepada alasan keruhanian, menyampaikan hikmah, dan mencari keberkahan hidup. Sebagaimana diungkap oleh Gus Mus, sebagai pencinta keindahan sejati ia yakin bahwa karya seni yang bermutu tinggi dapat membangunkan cinta yang bersifat duniawi dan inderawi, maupun cinta yang bersifat ketuhanan dan keruhanian. Gus Mus juga mengatakan, "dengan dakwah melalui tulisan, bisa berpuluh ribu umat yang memperhatikan, sedangkan dengan berpidato hanya beberapa ribu saja yang mendengarkan."[117]

K.H. A. Mustofa Bisri, lanjut Abdul Wachid B.S. mendasarkan cinta dan dakwah sebagai proses kreatif dalam perilaku dan tulisan. Dengan mencintai Allah SWT., maka seseorang akan mencintai Allah SWT. dan ciptaan-Nya yakni manusia dan alam semesta, sebagaimana dia mencintai dirinya sendiri.[118] Dengan mencintai manusia dan alam semesta sebagai ciptaan Allah SWT., maka seorang pencinta akan memperlakukan dirinya sebagai "... *orang yang beriman dan beramal soleh, dan saling mengingatkan untuk berpegang teguh kepada kebenaran, dan saling mengingatkan untuk berlaku sabar."*[119]

IAIN PURWOKERTO

---

[116] Faruk, *Pengantar Sosiologi Sastra Dari Strukturalisme Genetik sampai Post-modernisme,* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014), hlm. 61.

[117] Abdul Wachid B.S., *Membaca Makna dari Chairil Anwar ke A. Mustofa Bisri,* (Yogyakarta: Grafindo Litera Media, 2005), hlm. 143.

[118] Abdul Wachid B.S., *Membaca Makna dari Chairil Anwar ke A. Mustofa Bisri, ...,* hlm. 143.

[119] Q.S. al-'Ashr: 3.

Secara estetik, K.H. A. Mustofa Bisri merujuk kepada al-Qur'an dan Hadis, dua sumber rujukan utama dalam Islam, sebagai nafas dan jiwa puisinya. Allah SWT. berfirman: "*berkatalah kepadanya dengan kata yang lemah-lembut, mungkin ia akan ingat kemudian takut kepada Allah SWT.*"[120] Nuansa kelembutan dan keindahan inilah yang bercokol pada setiap karya sastra (puisi), sehingga mampu menggugah suasana batin pembaca dan masyarakat. Transformasi nilai-nilai al-Qur'an dan Hadis (sebagai media dakwah sufistik) diakomodasi dengan proporsional oleh elan vita kebudayaan di Nusantara.

Hasil penelitian yang dilakukan oleh Oliver Leaman menunjukkan bahwa negara dengan populasi umat muslim terbesar, Indonesia, memeluk Islam melalui sufisme. Pendapatnya dikonfirmasi demikian:

> "Para da'i terdahulu tidak memerintahkan orang Indonesia meninggalkan adat mereka, seperti pertunjukan wayang yang mungkin terlihat agar tidak pantas dari sudut pandang Islam, tetapi secara bertahap memperkenalkan karakter Islam ke dalam pertunjukan itu. Di mata sufi, inilah contoh yang baik dalam menggunakan musik dan alat seni lainnya untuk mendekatkan orang kepada Islam dan kepada Tuhannya."[121]

Kajiannya menegaskan fungsi kebudayaan (termasuk karya sastra) dapat berfungsi sebagai media dakwah sufistik yang efektif bagi masyarakat. Relasi kajian sufisme (tasawuf) dan sastra (puisi) adalah relasi yang hangat dan mesra. Hal itu disampaikan oleh Mukti Ali el-Qum. Eksperimentasi keduanya dalam aktivitas imajinasi, yang cenderung diungkapkan dengan bahasa simbolik dan metaforis, intuisi dan bukan analitis-rasional, menggambarkan dunia riil lebih sempurna dari kenyataan yang ada (*hyperrealis*) dan pembahasan keduanya sering mengungkapkan penyingkapan objek yang "tak mampu" disingkap (alam idealis dan meta-historis).[122]

IAIN PURWOKERTO

---

[120] Q.S. Thaaha: 44.

[121] Oliver Leaman, *Islamic Aesthetic*, terj. Irfan Abu Bakar, (Bandung: Mizan, 2005), hlm. 193-194.

[122] Mukti Ali el-Qum, *Spirit Islam Sufistik*, ..., hlm. 115.

Karena kelembutan hati sufi-penyair seperti Jalaluddin Rumi, Hamzah Fansuri, Amir Hamzah, K.H. A. Mustofa Bisri, Emha Ainun Najib, Abdul Hadi W.M., hingga Abdul Wachid B.S. maka bahasa sajaknya tidak berpotensi untuk jatuh kepada verbalisme atau menggurui. Bukan semacam doktrin keagamaan, melainkan sajak yang mempu membawa pembaca kepada situasi reflektif dan sublim.

Puisi menawarkan sebuah pendekatan dakwah yang humanis dan simbolis. Mengapa dakwah masa kini dibilang belum sukses? Bisa jadi karena para da'i tidak dibekali ilmu bahasa (linguistik) yang mumpuni, sehingga pemilihan kata dan tema-tema dakwahnya cenderung provokatif. Menjadi da'i itu "mudah". Cukup dengan hapal beberapa ayat dan hadis dakwah, orang awam akan dengan mudah percaya dengan kemampuan retorikanya. Akan tetapi, yang sulit adalah menjadi teladan bagi masyarakat. Menjadi seorang da'i, sama halnya seperti penyair. Ia harus melampaui jalan-jalan kesunyian agar tingkat elaborasi keilmuannya dapat dipertanggungjawabkan dalam kehidupan sehari-hari.

Kadar sufisme di dalam puisi, sehingga puisi memiliki muatan atau nilai dakwah juga bisa ditemukan melalui puisi Abdul Wachid B.S. Pada kumupulan puisi *Hyang* misalnya, Naomi Kawasaki, sarjana asal Jepang mengatakan bahwa puisi Abdul Wachid B.S. mengandung bahasa rasa. Bahasa rasa yang kemudian menjadi spirit antar roh atau spirit kemanusiaan. Artinya dengan menggunakan bahasa rasa, kita dapat melampaui segala perbedaan, atau dalam istilah Jepang disebut sebagai *Kotonoha.*[123]

Titis Srimuda Pitana pun senada dengan Naomi Kawasaki. Ia menilai puisi Abdul Wachid B.S. merupakan representasi dari ayat-ayat *qauniyah* yang berserak, yang *tawaduq* dan *isiqomah* membaca ayat-ayat tersebut atas nama Allah SWT. dan mengemasnya dengan bahasa yang

[123] Naomi Kawasaki, ""Hyang" karya Abdul Wachid B.S. merupakan *Koto No Ha*), *Catatan Penutup,* dalam Abdul Wachid B.S., *Hyang,* ..., hlm. 78-79.

IAIN PURWOKERTO

sarat makna.[124] Sajak Abdul Wachid B.S. berikut ini setidaknya dapat menggambarkan nilai-nilai sufistik yang kemudia bisa dijadikan semangat dakwah" *.../ awal segala ikhwal adalah cinta/ dan dengan cinta/ kata beranak-pinak menjadi semesta/ dan di bumi, adam dan hawa/ memulia dan mengakhiri kata dengan cinta/.* Sajak tersebut berjudul "Awal Segala Ikhwal adalah Cinta"[125].

Sembah Hyang[126]

Duh Gusti Allah
Menyembah panjenengan
Bukan sebab keterbatasan
Justru cinta tahu semesta tak terhingga

Untuk apa membutuhkan tempat
Sidratul muntaha kanjeng nabi
Mendapatkan dhawuh shalat
Bila bukan sebab lambang maha terhormat

Shalat itu pasujudan
Dari kemuliaan manusia
Shalat itu pasujudan
Dari pengetahuan manusia

Hamba hanyalah setitik hitam
Dari umatnya kanjeng nabi
Hamba hanya merasa
Cinta dan kasihsayang penjengan
...

Yogyakarta, 20 Juli 2014

IAIN PURWOKERTO

Dakwah sufistik memiliki referensi eksistensial yang utama yaitu implementasi shalat dalam kehidupan. Menyembah Allah SWT merupakan amanat utama dalam puisi Abdul Wachid B.S di atas. Hal ini senyampan dengan argumen Seyyed Hossein Nasr, sebagaimana diungkap oleh Aprinus Salam, mengatakan bahwa sufism secara hakiki

[124] Titis Srimuda Pitana, "Membaca Kumpulan Sajak *Hyang,* Menikmati Secangkir Kopi Panas, *Catatan Pembuka,* ..., hlm. Ix.
[125] Abdul Wachid B.S., *Yang*, ..., hlm. 131.
[126] Abdul Wachid B.S., *Hyang*, ..., hlm. 70.

memobilisasi tiga unsur makna, yaitu kodrat Tuhan, kodrat manusia, dan kebajikan ruhani, yang hanya dengan itu terlaksananya Tuhan menjadi mungkin, dan hanya dengan itu maka manusia dapat menyiapkan diri menjadi bermartabat karena mencapai peringkat *ahsan taqwim,* menjadi alamat Nama-nama Tuhan dan Sifat-sifat Tuhan sepenuhnya.[127]

Kalimat *Duh Gusti Allah/ Menyembah panjenengan/ bukan sebab keterbatasan/ justru cinta tahu semesta tak terhingga/* menjadi seruan dakwah untuk manusia agar memahami hakikat dan *sangkan paraning dumadi,* asal mula kehidupan manusia, yaitu Allah SWT. Menyembah Allah SWT., dalam solat misalnya, harus didasari atas cinta (*mahabbah*) dan kesadaran esoterik, penghambaan kepada Yang Satu. Solat, sebagai pesan dakwah sufistik, bukan lagi perkara ritual dan "penggugur kewajiban", melainkan sejauh mana umat muslim mampu mengejawantahkan dan mengelaborasikan nilai-nilai spiritual solat dalam praksis gerak kehidupan.

Dakwah sufistik melalui puisi sudah dilakukan oleh sufi-penyair sejak periode Hasan Basri, Rabi'al Al-Adawiyah, Jalaluddin Rumi dan Hamzah Fansuri. Prinsipnya dakwah sufistik melalui puisi berupaya untuk melepaskan manusia dari ketergantungan dan keterkungkungan duniawi semata. Ibn 'Athaillah as-Sakandari dalam *Mutiara Al-Hikam* menulis aphorisma demikian: "*orang-orang yang hidup di dunia ini dan belum mengalami ketersingkapan alam ghaib, maka dia terkerangkeng oleh shahwat dan kebiasaan sehari-harinya, terkurung oleh kepentingan-kepentingan badannya (kepentingan shahwatnya).*"[128] Melalui puisi Abdul Wachid B.S. di atas, berarti pengejawantahan atas nilai solat merupakan reaktualisasi spiritual secara teologis guna membangun akhlak yang paripurna. Dunia, merujuk Ibn 'Athaillah, tidak bersemayam di dalam hati, melainkan cukup dipegang di tangan, sehingga dapat dipelaskan kapan saja.

IAIN PURWOKERTO

---

[127] Aprinus Salam, *Oposisi Sastra Sufi,* (Yogyakarta: LKiS, 2004), hlm. 26.

[128] Ibn 'Athaillah as-Sakandari, *Mutiara Al-Hikam,* (Yogyakarta: Fatiha Media, 2014), hlm. 100.

Spirit dakwah sufistik, khususnya dalam kumpulan puisi *Hyang*, dapat diidentifikasi melalui beberapa indikator: *pertama*, narasi cinta mistik (*'isyq*). Narasi cinta dalam puisi umumnya disimbolkan dengan beberapa kata misalkan *burung, anggur*, dan *takjub*. Indikasi tersebut mengamini pendapat V.I. Braginsky bahwa secara psikologis cinta mistik dapat membawa perasaan pengamalnya *takjub* dan terheran-heran dengan fenomena dan pengalaman metafisiknya. Baca puisi Achid berikut:

Jum'at Call Dari Gus Mus

Galilah tanahmu hingga mataair
Untuk airmata takjub kalbu kau aku
Serupa musa di bukit tursina

Membaca semesta
Ulurkan tangan dengan cinta
Senyum sang nabi menafasi hari

Yogyakarta, 6 September 2013.

Abdul Wachid B.S. mengabarkan pesan bahwa menjadi seorang muslim yang *kafah* harus diisi dengan perjuangan yang gigih dalam menggali makna dalam kehidupan. Ibarat mata air, kehidupan yang baik merupakan manifestasi dari upaya yang tia da henti dalam mencari jati diri, dengan mencintai Kanjeng Nabi.

Dalam sajak "Sandekala" Abdul Wachid B.S. menulis demikian: *tidak ada cinta/ tidak ada kata/ tidak ada sayang/ tidak ada bayibayi/ tidak ada gelaktawa/ tidak ada kepolosan/ tidak ada ketulusan/ di pasar orangorang berdzikir/ fulus fulus fulus/ di jalanan orangorang berdzikir/ haus haus haus/ di masji orangorang berdzikir/ ya qudus ya qudus ya qudus/* ... / Tidak ada ucapan yang paling baik sebagai wujud cinta kepada Allah Swt melainkan dengan doa. Kuswaidi Syafi'ie mengatakan bahwa ketika lidah ruhnya telah merasakan nikmatnya anggur (*tamsil* sufisitik) Ilahi yang berupa kesenangan transenden dalam melaksanakan ibadah, baik secara langsung kepada hadirat-Nya maupun dalam konteks sosial, ia

IAIN PURWOKERTO

akan senantiasa ketagihan untuk menenggaknya lagi, untuk merasakannya lagi.[129]

Kedua, dakwah sufistik mengagendakan semangat humanisme sufistik, atau hak asasi manusia secara universal. Universalitas humanisme dalam perspektif Islam sudah turun sejak mandat kekhalifahan manusia. Relasi Tuhan, manusia, dan alam semesta di kalangan para sufi Islam setidaknya memiliki beberapa teori, di antaranya adalah teori cermin, bilangan, dan cahaya. Dengan bertitik tolak dari penyadaran diri bahwa relasi ketiga entitas tersebut adalah relasi penciptaan, maka aski, reaksi, dan penyikapan manusia terhadap alam, atau terhadap sesama manusia, akan dilandasi oleh unsur ketuhanan. Sebab, jika berpikir sebaliknya, maka kita akan terperosok pada pemahaman materialisme dan ateisme yang berorientasi pada antroposentrisme murni, dengan menganggap bahwa manusia dan alam semesta muncul dan terjadi dengan sendirinya.[130]

Baca sajak Abdul Wachid B.S. berikut:
Ahed Tamimi[131]

Ketika saudaramu diberondong
Moncong bazooka seorang tentara israel bermata batu
Ketika jalur gaza lakilaki lalulalang
Yahudi melulu dengan sepatu dan peluru
Ketika tanktank panser memburu
Perempuan dan anakanak lugu

Ketika itulah katakata menjelma senjata
Ketika itulah kepalan tangan seorang gadis kecil
Seketika gagah perkasa memukul laras dan muka serdadu
Seketika kau aku bisa memberi harga

Mana yang lebih manusia
Mana yang lebih bintang melata
Mana yang bermata buaya
Man yang bermata singa
...

Yogyakarta, 14 Juli 2014

IAIN PURWOKERTO

[129] Kuswaidi Syafi'ie, *Allah Maha Pencemburu,* ..., hlm. 71.
[130] Mukti Ali el-Qum, *Spirit Islam Sufistik,* ..., hlm. 121.
[131] Abdul Wachid B.S., *Hyang,* ..., hlm. 58.

Setiap muslim yang terjaga ke-imanan dan ketaqwaannya, pasti akan merasakan sedih yang berkepanjangan atas kekejaman Israel terhadap warga Gaza, Palestina. Apa yang ditulis oleh Abdul Wachid B.S. melalui puisi di atas merupakan sebuah seruan kemanusiaan kepada khalayak di muka bumi untuk melawan kejahatan kemanusiaan.

Tujuan manusia diciptakan adalah untuk mengejawantahkan program kekhalifahan Allah SWT. di bumi. Allah SWT. berfirman: "*sesungguhnya aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi. "Mereka berkata, "mengapa hendak menjadikan (khalifah) di bumi itu orang-orang yang akan membuat kerusakan padanya dan menumpahkan darah, padahal kami senantiasa bertasbih dengan memuji Engkau dan mensucikan Engkau. "Tuhan berfirman, "sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui,"*[132]

Ketiga, potret alam sebagai representasi dari *hablum min al-alam*. Kesadaran sufistik dari seorang manusia menjadikan tugas kemanusiaannya semakin meluas. Ia tidak hanya tunduk kepada ego diri yang profan, tetapi, menyampaikan pesan-pesan kosmik (jagat besar dan jagat kecil) menjadi orientasi hidupnya. Bersinggungan dan menjaga alam semesta sama saja dengan mereguk samudera kebijaksanaan.

Sebagai bagian dari alam semesta, melalui puisinya, Abdul Wachid B.S. menyadari bahwa dalam setiap pergerakan alam semesta, ada pelajaran dan hikmah yang dapat dipetik. Seperti pada sajak berikut: *biji cinta yang dipatuk oleh burung itu terjatuh di sebuah taman/ ketika kau aku saling pandang berlamalama/ setelah pencarian bertahuntahun melewati lembah dan gurun/ akhirnya kau aku kejatuhan biji cinta itu/ ... / ketika terik matahari pohon itu memberi kesejukan/ ketika hujan setidaknya ia tidak menjadikan kau aku lapuk/ dan ketika malam purnama ia memberi ruang kau aku untuk bercinta/ tetapi... tetapi.../ kau aku lupa siapa pemilik taman ini?*

IAIN PURWOKERTO

[132] Q.S. al-Baqarah: 30.

Berita sufistiknya adalah citraan alam yang ber-*referens* pada narasi ketuhanan. Kata "taman" bisa dimaknakan sebagai pemilik seluruh semesta. Sebab Allah SWT. itu indah (*jamal*), maka simbol yang digunakan adalah taman, tempat di mana bunga, pohon, kesejukan, dan burung bisa berkumpul di dalamnya. Sajak Achid yang lain berbunyi demikian: .../ *di pagi ini di setiap butiran debu/ di setiap butiran hujan/ mejadi kendaraan malaikat/ untuk mendekatkan kembali/ antara langit dan bumi/ memberi salam kepada para nabi/ membagi salam kepada para kekasih/ lalu turunlah hujan yang membawa kebaikan/ kau aku bersaksi dalam sahadat/ kau aku merayakan shalawat/ di pagi ini memang tidak ada burungburung/ tetapi hati kau aku yang menerbangkan doadoa dhuha/ ke tahta yang/ maha/ hyang.* Sajak di tersebut berjudul "Hujan Abu Gunung Kelud."[133] Abdul Wachid B.S. memotret peristiwa alam, meletusnya Gunung Kelud. Menarikanya, dia menuliskannya dengan sangat filosofis. Tidak ada sedikit pun suasana kekecewaan dan kesakitan, yang ada hanya ekspresi spiritual, sehingga tragedi atau bencana alam yang sedemikian memilukan bisa "dengan mudah" diperoleh hikmahnya.

Keselamatan[134]
-Teringat Profesor Slamet UNS Surakarta

"Apa yang dicari dalam hidup
Selain dari keselamatan?"
Begitulah seorang bapak lalu
Memberi tanda dengan nama
...
"Apa yang dicari dalam hidup
Selain dari keselamatan?"

Yogyakarta, 21 November 2011

Sebagai media komunikasi, puisi selalu memberikan referensi peristiwa/ cerita yang bersifat simbolik. Di dalam puisi hal-hal yang bersifat objektif-empirik akan diinternalisasikan menjadi peristiwa yang

[133] Abdul Wachid B.S., *Hyang*, ..., hlm. 28.
[134] Abdul Wachid B.S., *Kepayang*, ..., hlm. 18.

IAIN PURWOKERTO

sublim juga bersifat subjektif. Melalui puisi-lah, dakwah Islam menjadi terasa lebih sejuk dan santun, bukan berpretensi menggurui ataupun provokasi. */Apa yang dicari dalam hidup/ selain dari keselamatan?/*. Pertanyaan eksistensial yang diajukan Abdul Wachid B.S. di dalam sajak di atas, merupakan orientasi dan ekspektasi dari sebuah proses dakwah yang bersifat sufistik. Bahkan Islam sendiri berarti *salamah*, memberi keselamatan.

C. Epistemologi Komunikasi Transendental dalam Perpuisian Abdul Wachid B.S. Berdasarkan Etika Komunikasi Profetik

1. Historisitas Profetik: Perspektif Kuntowijoyo

Wacana etika profetik merupakan senyampang dari gagasan ilmu sosial profetik yang digagas oleh sejahwaran-sastrawan terkemuka, Kuntowijoyo (1943-2005). Dia mengawali gagasannya berdasarkan al-Qur'an dan peristiwa mi'raj Nabi Muhammad Saw.[135] Suatu cita-cita profetik, menurut Kuntowijoyo, yang diderivasikan dari misi historis Islam, terkandung dalam firman Allah SWT: "*engkau adalah umat terbaik yang diturunkan di tengah manusia untuk menegakkan kebaikan, mencegah kemungkaran (kejahatan) dan beriman kepada Allah.*"[136]

Gagasan ilmu sosial profetik, senyampang dengan spirit al-Qur'an di atas, bukan hanya menjelaskan dan mengubah fenomena sosial tetapi juga memberikan petunjuk ke arah mana transformasi itu dilakukan, untuk apa dan oleh siapa. Oleh karena itu, ilmu sosial profetik tidak sekedar mengubah demi perubahan, tetapi mengubah berdasarkan cita-cita etik dan profetik tertentu. Spirit etik dan profetik yang menjadi orientasi Kuntowijoyo sangat dibutuhkan oleh umat Islam modern/ post-modern seperti sekarang. Mengapa demikian? Karena hanya dengan memiliki memegang teguh prinsip etik dan profetik, manusia modern sanggup memberi arah perubahan hidup, baik sebagai individu maupun kolektif.

IAIN PURWOKERTO

[135] Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu*, ..., hlm. 87.
[136] Q.S. ali-Imran: 110.

Manusia modern tidak lagi terkungkung oleh objektivikasi (pengaruh mesin tekonologi, dan lain sebagainya), melainkan menjadi subjek yang sanggup melakukan kontrol atas seluruh perkembangan teknologi, hingga ekonomi, sosial, politik.

Peristiwa *mi'raj* Nabi Muhammad Saw., sebagaimana dinukil oleh Kuntowijoyo dari Muhammad Iqbal, juga mendasarinya untuk mengemukakan gagasan etika profetik. Dia menulis bahwa seaindainya Nabi Muhammad Saw. seorang mistikus atau sufi, kata Muhammad Iqbal, tentu dia tidak ingin kembali ke bumi, karen telah merasa tenteram bertemu dengan Allah SWT. dan berada di sisi-Nya. Nabi Muhammad Saw. kembali ke bumi untuk menggerakan perubahan sosial, untuk mengubah jalannya sejarah. Nabi memulai suatu transformasi sosial budaya, berdasarakan cita-cita profetik. Dengan ilmu sosial profetik, Kuntowijoyo menegaskan konsep re-orientasi epistemologis bahwa sumber ilmu pengetahuan itu tidak hanya rasio dan empiri, tetapi juga dari wahyu.[137]

Dengan mendasari ilmu sosial profetiknya kepada al-Qur'an (Q.S. ali-Imran: 110) dan peristiwa *mi'raj* Nabi Muhammad Saw., maka muncullah apa yang dikonsepsikan oleh Kuntowijoyo etika profetik yang berisi tiga hal, yaitu: *'amar ma'ruf* (menyuruh kebaikan, humanisasi), *nahi munkar* (mencegah kemungkaran, liberasi) dan *tu'minu billah* (beriman kepada Tuhan, transendensi). Ketiga hal tersebut menjadi pelayan bagi seluruh umat manusia, *rahmatan lil'alamin.*[138]

Pertanyaan yang muncul kemudian, bagaimanakah kontekstualisasi etika profetik Kuntowijoyo tersebut dalam diskursus ilmu komunikasi, khususnya komunikasi transendental? Untuk menjawab pertanyaan tersebut, bisa ditelisik firman Allah SWT berikut: *"Dan hendaklah ada di antara kamu sekelompok umat yang menyeru kepada kebaikan, menyeru kepada yang ma'ruf dan mencegah dari yang munkar.*

[137] Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu,* ..., hlm. 87-88.
[138] Kuntowijoyo, *Maklumat Sastra Profetik,* ..., hlm. 16-17.

IAIN PURWOKERTO

Merekalah orang-orang yang berjaya."[139] Ayat tersebut oleh Iswandi Syahputra, dalam *Komunikasi Profetik*, menyiratkan pesan bahwa manusia harus waspada kepada kabar yang tidak benar (*hoax*). Hal tersebut ditegaskan lagi oleh Allah SWT. demikian:

> "*Ada pun orang yang membawa kabar bohong juga dari golonganmu sendiri. Hal itu jangan kamu anggap membawa keburukan bagimu, tetapi ada juga kebaikan bagimu. Setiap orang dari mereka mendapatkan dosa dari perbuatan yang mereka lakukan. Sedangkan yang mempunyai saham besar dalam masalah ini akan mendapatkan hukuman yang dahsyat."*[140]

> *"Mengapa di waktu kamu mendengar tuduhan (kabar bohong) itu orang-orang mukminin dan mukminat tidak berprasangka baik terhadap diri mereka sendiri dan (mengapa tidak) berkata: "ini suatu berita bohong yang nyata."*[141]

Kedua ayat di atas diinterpretasikan oleh Iswandi Syahputra sebagai nilai kewaspadaan kepada berita bohong. Nilai tersebut tidak akan berubah, hanya pola dan bentuk kewaspadaan serta cara penyampaian kabar bohongnya saja yang berubah.[142] Nilai kedua ayat tersebut direpresentasikan misalnya pada dunia komunikasi massa. Sebut saja di televisi. Televisi menjadi media komunikasi sekaligus penyuplai informasi yang paling masif. Umumnya komunikasi melalui televisi berjalan satu arah. Khalayak atau masyarakat dianggap pasif (teori jarum suntik). Mereka menjadi objek yang terpengaruh oleh *agenda setting* televisi sehingga kesadaran dan struktur kognisinya terpengaruhi.

Dalam pada itulah, sastra (puisi) menjadi media yang perlu diketengahkan dalam kajian komunikasi, terutama dalam diskursus komunikasi transendental. Puisi memang berbeda dengan media *mainstream* konvensional seperti televisi, radio, atau perkembanan media sosial seperti *facebook, instagram* atau *twitter.* Puisi memberikan corak estetik yang khas sebab bahasa yang digunakan cenderung bersifat

---

[139] Q.S. ali-Imran: 104.
[140] Q.S. an-Nuur: 11.
[141] Q.S. an-Nuur: 12.
[142] Iswandi Syahputra, *Komunikasi Profetik*, ..., hlm. 139.

IAIN PURWOKERTO

simbolik. Meskipun memiliki unsur dalam yaitu reinterpretasi dan imajinasi pengarang, puisi selalu menyampaikan kejujuran dan kebenaran, di tengah gelombang informasi *hoax*. Puisi mengajak pembaca untuk melakukan refleksi sekaligus membangkitkan suasana relaksasi dengan pengaruh teks dan bahasa yang persuasif-transendental. Dalam bahasa Iswandi Syahputra, puisi sebagai komunikasi profetik mengarahkan manusia kepada situasi imanen dan transenden.[143]

2. Etika Humanisasi (‘*Amar Ma’ruf*): Prinsip *Qoulan Layyinan* dan *Qoulan Kariman* dalam Puisi Abdul Wachid B.S.

Humanisasi (*‘amar ma’ruf*) hakikatnya adalah menyuruh dan mengabarkan berita kebaikan. Humanisasi, tegas Kuntowijoyo, diperlukan sebab ada tanda-tanda bahwa masyarakat sedang menuju arah dehumanisasi. Dehumanisasi ialah objektivikasi manusia (teologis, budaya, massa, negara), agresivitas (kolektif, perorangan, kriminalitas), *loneliness* (privatisasi, individualisasi), dan *spiritual alineation* (keterasingan spiritual). Dalam dehumanisasi perilaku manusia lebih dikuasai bawah sadarnya daripada oleh kesadarannya.[144]

Melalui puisi, nilai-nilai kebenaran dan kejujuran dikedepankan. Bahkan, puisi dapat memicu ketegangan pemikiran dan praktik diskursif dari pranata sosial-budaya yang telah menjadi konvensi publik. Dalam perspektif relijiusitas, puisi umumnya dimaknai sebagai “produk” pengalaman penyair atas realitas. Akan tetapi, hanya sebagaian pengalaman relijius yang me-*wadag* ke dalam bahasa, sisanya hanya tinggal sebagai pengalaman itu sendiri yang tanpa bahasa. Apa yang disebut pengalaman relijius ada dua pendekatan: *pertama*, melalui pengetahuan tanpa harus menjadi pelaku serius dari pengalaman itu; *kedua*, sebagai pelaku (*suluk*).[145]

IAIN PURWOKERTO

---

[143] Iswandi Syahputra, *Komunikasi Profetik*, ..., hlm. 144.
[144] Kuntowijoyo, *Maklumat Sastra Profetik*, ..., hlm. 17.
[145] Abdul Wachid B.S., *Sastra Pencerahan*, (Yogyakarta: Saka, 2005), hlm. 142.

Situasi penciptaan puisi yang demikian sering menimbulkan ketegangan batin. Singkatnya, puisi yang diciptakan penuh dengan ketegangan kreatif, akan pula dimaknai secara kreatif-subjektif oleh pembaca dengan ketegangannya masing-masing. Dalam proses komunikasi, komunikan memproduksi informasi secara subjektif dari komunikator. Maka proses dialektis-dialogis, dalam hermeneutika Gadamerian, selalu terjadi dalam peristiwa komunikasi, khususnya yang dimediasi oleh teks puisi.

Pada ranah komunikasi transendental, etika humanisasi, spirit kemanusiaan dan pembebasan atas hak asasi manusia ditegakkan. Humanisasi bukan hanya persoalan pengarang atau komunikator, melainkan problem kolektif yang akan selalu berbenturan dengan realitas yang non-prediktif. Artinya humanisasi menjadi pesan atau nilai yang universal, merambah ke berbagai lini kehidupan.

Nyanyian Urban Tersihir[146]

Berkali kami rampok sendiri
Rizki yang masih tersimpan di kantong waktu
Sepertinya setengah sadar setengah tidur
Kami terjebak di belantara baja
Kemana jalan pulang kami jelang
Neraka penuh gairah
Atau surga di bayang kepahitan?
...

IAIN PURWOKERTO

Puisi Abdul Wachid B.S. di atas sebagai pesan komunikasi transendental mengamanatkan sebuah simbol eksistensial manusia yaitu “rizki”, “surga” dan “neraka”. Ketiga hal tersebut selalu menjadi “medan perjuangan” manusia sebagai bentuk peghambaan kepada Yang Maha Hidup. Uniknya ketiga hal itu pula masih menjadi rahasia Ilahi yang kekal. Sebagai manusia diharuskan berupaya dengan sungguh-sungguh agar dapat membuka tabir rahasia tersebut. Nabi Muhammad Saw. bersabda: “*Allah*

[146] Abdul Wachid B.S., *Rumah Cahaya*, ..., hlm. 7.

telah mencatat takdir setiap makhluk 50.000 tahun sebelum pnciptaan langit dan bumi."[147] Persoalan rezeki juga dibahas dalam firman-Nya:

> "*Dan jikalau Allah melapangkan rezeki kepada hamba-hamba-Nya tentulah mereka akan melampaui batas di muka bumi, tetapi Allah menurunkan apa yang dikehendaki-Nya dengan ukuran. Sesungguhnya Dia Maha Mengetahui (keadaan) hamba-hamba-Nya lagi Maha Melihat."*[148]

Allah SWT. tidak ingin hamba-Nya melampaui batas, yang akan mengakibatkan dehumanisasi sebab eksploitasi besar-besaran atas semua sumber daya. Frasa *neraka penuh gairah/ atau surga di bayang kepahitan?/* menjadi pesan profetiknya. "*Wahai orang-orang yang beriman! Peliharalah dirimu dan keluargamu dari api neraka yang bahan bakarnya adalah manusia dan batu."*[149] Memelihara diri sendiri dan keluarga menjadi mandat al-Qur'an bagi seluruh umat muslim untuk senantiasa waspada. Memelihara diri sendiri bisa juga dikatakan mencintai diri sendiri, akan tetapi berbeda dengan *ujub*. Sesungguhnya mencintai diri sendiri merupakan bagian dari amanah Allah SWT. Dengan mencintai diri sendiri, secara otomatis akan menerima segala bentuk pemberian dari Allah SWT. Inilah kunci agar manusia mendapatkan surga-Nya.

> "*Dan sampaikanlah kabar gembira kepada orang-orang yang beriman dan berbuat kebajikan, bahwa untuk mereka (disediakan) surga-surga yang mengalir di bawahnya sungai-sungai. Setiap kali mereka diberi rezeki buah-buahan dari surga, mereka berkata, "inilah rezeki yang diberikan kepada kami dulu." Mereka telah diberi buah-buahan yang serupa. Dan di sana mereka (memperoleh) pasangan-pasangan yang suci. Mereka kekal di dalamnya."*[150]

Kata "rezeki", "neraka" dan "surga" pada bait pertama puisi di atas menjadi tamsil (perumpamaan) yang dalam kehidupan manusia tidak jarang bersifat paradoks. Dari sinilah puisi bernilai komunikasi transendental sekaligus dakwah. Mengapa demikian? Karena mandat

---

[147] HR. Muslim No. 2653 dari Abdullah bin 'Amr bin Al-'Ash.
[148] Q.S. asy-Syuraa: 27.
[149] Q.S. at-Tahrim: 6
[150] Q.S. al-Baqarah: 25.

Ilahiah disampaikan menggunakan tamsil dan simbol yang khas. Dalam al-Qur'an, sebagai prinsip utama etika komunikasi dikenal istilah *qoulan layyinan,* yaitu berkomunikasi dengan menggunakan pilihan kata yang tepat dan agar diperoleh efek seperti yang diharapkan.[151] Dalam Q.S. Thaahaa ayat 44, Allah SWT. menegaskan: "*maka berbicaralah kamu berdua kepadanya dengan kata-kata yang lemah lembut, mudah-mudahan ia ingat atau takut."*

Kasidah Bayang Kang Ngabduh[152]

Angin kering
Ia dan pohonan mengerang
Si sakit yang senja, mau terbaring
Di cakrawala
Tak ada burung-burung melangit
Tak ada jerit hidup siang
Langit gosong
Di gang penuh lumut, ke arah rel
Sisa sinar matahari melukis tanah
Lalu nasibnya berangkat malam

Malam-malam kamarnya
Dinyala lampu minyak
Seperti malam selalu mempersiap diri
Mungkin ada yang nyelinap pintu
Yang akan menelan bayangnya
Tapi lelaki itu khusuk menuliskan harapan
Di jantungnya
Seperti sungai memasuki kota
Berlumur darah dan air mata
...

1992

Sebagai media komunikasi, puisi menciptakan ruang-ruang refleksi dan relaksasi sekaligus. Ruang refleksi menyentuh kedalaman batin dan kognisi manusia. Dari ruang refleksi muncul perspektif atau sudut pandang baru dalam memahami persoalan. Puisi Abdul Wachid B.S. di atas mampu membangun citraan dan suasana batin pembaca. Dia memotret kemiskinan

[151] Iswandi Syahputra, *Komunikasi Profetik*, ..., hlm. 145.
[152] Abdul Wachid B.S., *Rumah Cahaya*, ..., hlm. 25.

IAIN PURWOKERTO

"Kang Ngabduh" secara filosofis. Situasi kehidupannya menjadi lambang bagi persoalan kemiskinan, baik kemiskinan itu diakibatkan oleh struktur ekonomi kelas atau dari kultur hidup "Kang Ngabduh" sendiri.

Dalam konteks etika komunikasi seperti puisi Abdul Wachid B.S. di atas berlaku prinsip *qoulan kariman* (komunikasi yang disesuaikan dengan pendidikan, ekonomi, dan strata sosial).[153] Allah SWT. berfirman:

> "*Dan Tuhanmu telah memerintahkan supaya kamu jangan menyembah selain Dia dan hendaklah kamu berbuat baik pada ibu bapakmu dengan sebaik-baiknya. Jika salah seorang di antara keduanya atau kedua-duanya sampai berumur lanjut dalam pemeliharannmu, maka sekali-kali janganlah kamu mengatakan kepadanya perkataan ah dan janganlah kamu membentak mereka dan ucapkanlah kepada mereka perkataan yang mulia.*"[154]

Proses humanisasi tidak berhenti pada persoalan kemiskinan struktural maupun kultural atau "sekadar" problem teologis. Lebih jauh, humanisasi juga menyentuh aspek ideologi yang kerap menjadi biang keladi konflik horizontal, di samping persoalan ketidakmerataan kesejahteraan manusia. Abdul Wachid B.S. menulis demikian:

Kasidah Orang ke Pinggir

Telah terusir kita oleh traktor yang gemuruh
Pondok-pondok kehidupan jadi padang golf
Mestinya kita bahagia akan perubahan
Tanpa ganti rugi cuma ampas
Atas nama negara cukong-cukong culas

Telah terbentur kita oleh semen dan baja
Kota besar ini tumbuh tanpa proporsi
Akal sehat dan hati nurani
Memburu kita lari nyari lindungan ajal
Ke pinggiran sejarah yang terjal
...

1987

IAIN PURWOKERTO

[153] Iswandi Syahputra, *Komunikasi Profetik*, ..., hlm. 146.
[154] Q.S. al-Israa: 23.

Jika melihat *titi mangsa* puisi Abdul Wachid B.S. di atas, suasana politik rezim Orde Baru masih representatif. Beberapa diksi yang digunakan dalam puisi di atas merupakan tanda sekaligus penanda untuk menggambarkan hegemoni politik Orde Baru: "padang golf", "cukong-cukon culas", "semen dan baja" yang kemudian dinegasikan dengan "bahagia akan perubahan", "akal sehat dan hati nurani". "memburu" dan "penggiran sejarah". Visi komunikasi di atas merupakan proyeksi atau citraan atas suasana politik-ideologis yang menggerus kemanusiaan, di mana kesejahteraan dan kemerataan dinegasikan dengan kebijakan represif.

Dalam etika humanisasi, komunikasi transendental harus bersifat *qoulan layyinan* dan *qoulan kariman* sekaligus. Pilihan kata yang tepat dalam merespons gejala kultural, politik maupun agama menjadi struktur estetik, sehingga kata-kata tidak jatuh kepada verbalisme atau provokasi semata. Hal ini sesuai dengan makan kata *al-ma'ruf. Al-ma'ruf* berasal dari kata *'uruf* yang bermakna dikenal atau dapat dipahami masyarakat. Dari sini kemudian *'uruf* identik dengan pengertian adat istiadat atau tradisi yang melingkupi suatu masyarakat tertentu.[155] Oleh karena itu, etika humanisasi di dalam puisi sebagai basis komunikasi transendental harus dapat dipahami oleh masyarakat tertentu dengan tradisinya masing-masing. Pada wilayah inilah, proses dialektis-dialogis atas teks puisi terus berkembang.

IAIN PURWOKERTO

Etika humanisasi (*'amar ma'ruf*) harus selaras dengan gerakan dakwah. Menurut K.H. A. Mustofa Bisri dalam *Meneguhkan Islam Budaya Menuju Harmoni Kemanusiaan* (Pidato *Doctor Honoris Causa*):

> "'*Amar* yang berasal dari bahasa Arab sam artinya dengan *perintah*. *Perintah* ialah perkataan yang bermaksud menyuruh melakukan sesuatu. Baik dalam kata *'amar* maupun padanannya (*perintah*) – sebagaimana lawannya; *nahi ('anil) munkar* – kita bisa merasakan adanya nuansa paksaan atau keharusan. Beda dengan ajakan *ajakan* yang 'hanya' berarti undangan, anjuran, atau permintaan supaya berbuat. Sementara *da'wah* mempunyai arti

[155] Iswandi Syahputra, *Komunikasi Profetik*, ..., hlm. 147.

> *ajakan,* lebih menyiratkan kelembutan. Seringkali bahkan bernuansa 'merayu' seperti yang sering diperlihatkan suami kepada istri yang dicintainya."[156]

Maka dari itu, dalam konteks etika humanisasi, puisi menjadi media dakwah sekaligus, yang didasarkan kepada rasa cinta dan kasih sayang kepada sesama manusia. Pada level inilah, kesadaran kemanusiaan menjadi "panglima", berbuat adil adalah muaranya. Abdul Wachid B.S., dalam *Dimensi Profetik A. Mustofa Bisri* mengatakan bahwa:

> "Kesadaran kemanusiaan merupakan percikan dari kesadaran ketuhanan yang *kaffah.* Ke-*kaffah*-an seorang manusia dalam tauhid, selain mengamalkan segala macam bentuk perintah (teologis dan muamalah) yang ada di dalam al-Qur'an, juga harus diwujudkan dalam hubungannya dengan manusia (*hablum minannas, ukhuwah basyariyah*)."[157]

Dalam kaidah universal transendensi, Hartojo Andangjaja dalam artikelnya yang berjudul *Segi Profetik pada Puisi,* mewedar bahwa puisi menemukan artinya bagi kehidupan bersama apabila bersumber pada sesuatu yang menemukan gemanya dalam kehidupan itu sendiri. Dalam hal ini, impersonalitas pengarang berperan. Rabindranath Tagore via *Gitanjali* merasa dirinya seperti seruling gelagah, dan melalui seruling itulah Tuhan meniupkan lagu-Nya.[158] Maka dari itu, puisi ibarat seruling yang nadanya menciptakan suasana keindahan bagi kehidupan manusia untuk mengajak kepada kebenaran.

IAIN PURWOKERTO

Baca sajak Abdul Wachid B.S. berikut:

Doa dan Airmata[159]

...
Di sanalah kami menuliskan temboknya
Dengan hurup-hurup yang
Membaca mata bocah yang

---

[156] A. Mustofa Bisri, "Meneguhkan Islam Budaya Menuju Harmoni Kemanusiaan", *Penganugerahan Doctor Honoris Causa,* (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2009), hlm. 52-53.

[157] Abdul Wachid B.S., "Dimensi Profetik Puisi A. Mustofa Bisri: Kajian Hermeneutika dan Pragmatik Sastra", *Disertasi,* (Surakarta: UNS Surakarta, 2018), hlm. 339.

[158] Hartojo Andangjaja, *Dari Sunyi ke Bunyi,* ..., hlm. 3-4.

[159] Abdul Wachid B.S., *Rumah Cahaya,* ..., hlm. 92.

Merindu cahaya wajah ibu
Dan gang itu kami jelmakan taman
Dan puisi kembangnya
Disepuh sinar rembulan
Jiwa yang nyala oleh matahari cinta

Dari taman itu
Salam menggema ke seluruh arah
Tak ada lorong kumuh
Tak ada orang yang mengaduh
Sebab puisi kembangnya
Yang mekar dari bibir-bibir
Yang biasa berdoa
...

1987, 1990

Impersonalitas sajak Abdul Wachid B.S. di atas melebur ke dalam pengalaman bahasa. "Doa dan Airmata" merupakan pengalaman lahir dan batin yang senantiasa berkelindan dalam kehidupan manuisa. Dari puisi di atas makna *qoulan layyinan*-nya berada dalam kalimat *.../ dan gang itu kami jelmakan taman/ dan puisi kembangnya/ disepuh sinar rembulan/ jiwa yang nyala oleh matahari cinta/.* Frasa tersebut memotret sebuah peristiwa kemanusiaan yang "kalah" atas dominasi kelas (politik), sedangkan etika *qoulan kariman*-nya terdapat pada kalimat */tak ada lorong kumuh/ tak ada orang yang mengaduh/ sebab puisi kembangnya/ yang mekar dari bibir-bibir/ yang biasa berdoa/.* Kalimat tersebut merupakan representasi dari sikap empati terhadap fenomena sosial yang menjerat sementara orang. Situasi penciptaan puisi mengehendaki adanya empati, sehingga pesan yang terkandung di dalam puisi memiliki keterwakilan sosial dan persuasif.

Potret kemanusiaan (etika humanisasi) di dalam puisi harus selalu dikomunikasikan. Hal itu sesuai dengan firman Allah SWT: "*ajaklah ke jalan Tuhanmu dengan hikmah dan nasihat yang baik dan bantahlah mereka dengan cara yang lebih baik. Tuhanmu, Dialah yang lebih mengetahui siapa yang sesat dari jalan-Nya dan Dialah yang lebih*

IAIN PURWOKERTO

mengetahui mereka yang mendapatkan petunjuk."[160] Kata kunci dari ayat di atas adalah "hikmah", kebaikan yang bersifat Ilahiah. Maka semua medium komunikasi yang bisa diciptakan haruslah bersandar kepada spirit impersonalitas, Ruh Agung yang menggenggam segala bentuk kebijaksanaan.

3. Etika Liberasi (*Nahi Munkar)*: Prinsip *Qoulan Sadidan* dan *Qoulan Maysuuran* dalam puisi Abdul Wachid B.S.

Dalam diskursus komunikasi transendental dan dakwah, antara *'amar ma'ruf* (humanisasi, mengajak kepada kebaikan) dan *nahi munkar* (liberasi, mencegah kemungkaran) harus berjalan beriringan. Keduanya secara epistemologis memiliki akar yang sama, yaitu berawal dari al-Qur'an. Menyeru kebaikan tidak pantas dengan cara yang salah, sebaliknya, mencegah kemungkaran juga harus dengan cara yang etis.[161] Allah SWT. telah mengabarkan etika *nahi munkar* secara jelas: "*dan jika kamu berpaling dari mereka untuk memperoleh rahmat dari Tuhanmu yang kamu harapkan, maka katakanlah kepada mereka ucapan yang pantas.*"[162] Atau melalui ayat yang lain Allah SWT. mengabarkan: "*hai orang-orang yang beriman,bertakwalah kamu kepada Allah dan katakanlah perkataan yang benar.*"[163]

Kedua ayat di atas menegaskan bahwa Allah SWT. menghendaki kelembutan dan kebijaksanaan dalam berbantah-bantahan dalam merespons segala persoalan hidup manusia. Mengapa demikian? Karena Allah SWT. sangat mencintai umat manusia yang hidup dalam koridor toleransi dan kasih sayang. Ayat tersebut juga sekaligus menegaskan spirit pembebasan dalam wilayah apapun. Dalam konteks etika liberasi ini, Kuntowijoyo mengetengahkan isu "negara", "ekonomi" dan "gender" yang dalam rezim Orde Baru, juga sampai sekarang, yang masih bias.

IAIN PURWOKERTO

---

[160] Q.S. an-Nahl: 16.
[161] Iswandi Syahputra, *Komunikasi Profetik*, ..., hlm. 147.
[162] Q.S. al-Israa: 28.
[163] Q.S. al-Ahzab: 70.

Beberapa pihak mendominasi, pihak lain tersubordinasi. Dari sinilah muncul ketimpangan horizontal yang berpengaruh umumnya pada pengambilan kebijakan dan praktik diskursif di masyarakat. Ketiga hal yang diamanatkan Kuntowijoyo itu sampai sekarang terus menjad i agenda utama, baik pada level politik maupun kebudayaan.

Pada wilayah komunikasi, arus informasi dewasa ini yang digawangi oleh media sosial musti menjadi perhatian publik. Informasi yang tidak berimbang dan tanpa kontrol akan mengakibatkan "banjir informasi", masyarakat hanya memiliki waktu yang relatif singkat untuk mengidentifikasi kebenaran informasi, sebelum dikepung oleh informasi yang baru dan lebih *sexy*. Belum lagi jika media sosial telah melembaga dan digunakan untuk mempengaruhi kognisi dan psikologi massa dengan sebaran *hoax* (kabar bohong).

Secara tekstual, sudah lama al-Qur'an meminta perhatian umat Islam untuk selalu waspada terhadap segala bentuk kabar bohong. Dalam sejarah disebutkan bahwa pembohong dan penghasut dari kaum munafik melontarkan tuduhannya kepada Rasulullah Saw. karena ingin mendiskreditkan dan menggoyahkan kedudukan sosialnya, serta memfitnah kaum muslim yang berada di sekitarnya. Bahkan Rasulullah Saw. pernah terpengaruh oleh kabar bohong tersebut, sehingga Allah SWT. menurunkan firman-Nya:

> "*Sesungguhnya orang yang membawa berita bohong itu adalah dari kaum kamu juga. Janganlah kamu mengira bahwa berita bohong itu buruk bagi kamu bahkan ia baik buat kamu. Tiap-tiap dari mereka mendapatkan balasan dosa dari yang dikerjakannya. Siapa di antara mereka yang mengambil bagian terbesar dalam penyiaran berita bohong itu baginya azab yang besar.*"[164]

> "*Mengapa pada waktu kamu mendengar kabar bohong itu orang-orang mukminin dan mukminat tidak berprasangka baik terhadap diri mereka sendiri dan (mengapa tidak) berkata: "Ini suatu berita bohong yang nyata.*"[165]

[164] Q.S. an-Nuur: 11.
[165] Q.S. an-Nuur: 12.

IAIN PURWOKERTO

Kabar bohong (*hoax*) pada zaman Rasulullah Saw. marak terjadi untuk menggulingkan kepemimpinan Rasulullah Saw. dan menciptakan kegaduhan politik-kebudayaan. Maka dari itu, di era sekarang, diperlukan apa yang oleh Kuntowijoyo sebut sebagai "kebijaksanaan kenabian."[166] Pada wilayah industrialisasi, "kebijaksanaan kenabian" ala Kuntowijoyo digunakan sebagai "poros tengah", akan tetapi, tetap berdiri tegak dan menjadi sistim dan estetika yang utuh. Untuk itu dalil *'amar ma'ruf nahi munkar tu'minua billah* yang paling relevan adalah Q.S. ali-Imran ayat 110: "*kamu adalah umat yang terbaik yang dilahirkan untuk manusia, menyuruh kepada yang ma'ruf dan mencegah dari yang munkar, dan beriman kepada Allah SWT.*"

Liberasi akan selalu berkelindan dengan humanisasi (menyeru kepada kebaikan, kemanusiaan). Apabila liberasi sebagai tujuan utama dalam ritus peribadatan umat manusia bersifat mengikat, maka spirit humanisasi (cara menyeru kebaikan) bersifat dinamis dan beragam. Sebagaimana logika Kuntowijoyo yang menyebut bahwa: "teks Islam itu tetap, tetapi konteksnya yang berubah. Yang langit itu tetap, tetapi pembumiannya yang dapat berubah"[167], maka puisi bisa menjadi "konteks dan pembumian" sekaligus untuk melakukan respons secara estetik fenomena liberasi yang telah menggejala dalam kehidupan manusia.

Sebagai media komunikasi, puisi barangkali tidak memiliki *direct power* bagi persoalan kebijakan struktural, akan tetapi, puisi mampu memberikan ruang liberasi yang luas bagi gerakan kultural sebagai *comparative movement,* guna memberi kesadaran dan sudut pandang estetik yang khas. Puisi membuka ruang dialog publik bersama-sama masyarakat untuk memahami apa yang "konotatif" dana mana yang "denotatif" dalam setiap produk kebijakan struktural (industrialisasi) di segala lini. Kesenian (termasuk di dalamnya puisi) sebagai media transenden menurut Kuntowijoyo memiliki tiga fungsi, *pertama,* berfungsi

IAIN PURWOKERTO

[166] Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid,* cet. 2, (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 191.
[167] Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid, ...,* hlm. 173.

sebagai *'ibadah, takziyah, tasbih, shadaqah* bagi pencipta dan penikmatnya, *kedua,* dapat dijadikan identitas kelompok, *ketiga,* dapat berarti syiar (lambang kejayaan). Masih menurut Kuntowijoyo, kesenian merupakan alat komunikasi yang paling demokratis.[168]

Oleh karena itu, melalui puisi, semua agenda liberasi, juga demokrasi, akan dikomunikasikan dengan pendekatan kebijaksanaan (hikmah). Baca puisi Abdul Wachid B.S. berikut ini:

Bersandar Pada Pilar-Pilar[169]

...
Seseorang menguak keramaian
Dengan mengutip Anton Chekov
"Jika bangsa inginkan peradaban
Sejahterakan guru"

"Ya. Gaji kami bagai cacing kepanasan
Perut kosong, mata kunang-kunang
Hidup kami cukup tahu diri
Tak nuntut yang bukan-bukan"

Matahari menjadi latar
Langit bening kebiruan digelar
Sebuah puisi
Melebihi seribu kavaleri
...
1997, 1999

Dalam puisi di atas, pendidikan dan hak (gaji) guru menjadi agenda liberasi. Dalam kurun waktu (yang menjadi *titi mangsa* penulisan puisi) tersebut, kesejahteraan rakyat dikebiri oleh dominasi dan hegemoni oleh rezim Orde Baru, dengan dalil demi menegakkan demokrasi Pancasila ("pilar-pilar"). Puisi Abdul Wachid B.S. di atas mengandung kejujuran. Hal ini guna melawan ambiguitas kesejahteraan yang didegaradasi oleh sistim politik yang desktruktif, "politik adalah panglima." Kejujuran dan sifat terbuka puisi inilah yang membuat puisi

IAIN PURWOKERTO

[168] Kuntowijoyo, *Muslim Tanpa Masjid, ...,* hlm. 209.
[169] Abdul Wachid B.S., *Kumpulan Sajak Nun,* (Yogyakarta: Cinta Buku, 2017), hlm. 5-6.

memiliki makna etik *qoulan sadidan* (berkomunikasi dengan kejujuran, tidak berbelit-belit dan ambigu).[170]

Dalam puisi yang lain Abdul Wachid B.S. menulis demikian:

Alang-Alang[171]

...
Bumi telah pagi
Dan akan bangun tegak
Di tanah pertiwi
Kenapa langit bagai tombak?

Di ujung jalan buntu
Segerombolan penyamun teriak
"Hiduplah demokrasi negeri!"
Kemarin mereka *mengecu*
Atas nama bangsa yang *gemar-ripah lohjinawi*
Membunuh, sembari bersenyum gigi

Di tangga-tangga parlemen
Sekelompok Tuan Hipokrisi
Memainkan tongkat pesulap
"Jangan sentimen
Apalagi apriori
Kami akan ciptakan demokrasi kelas kakap!"
Kata mereka

Maka
Sayup-sayup di antara
Gubuk-gubuk orang ungsian
Nyanyi pasemon bocah entah buat siapa
"*Esok tempe, Mas, sore tahu*
Kemarin dukung *rame-rame,* Mas,
Esok bantai bahu-membahu"
...
1998, 1999

Sebagai respon atas keprihatinan politik dan lambatnya gerak liberasi, puisi dengan gempita dan penuh tenaga, merasuk ke dalam benak dan pikiran masyarakat. Puisi bisa mendalangi kekuatan akar rumput untuk selalu kritis tanpa menyakiti atau menyinggung hati nurani. Dalam

[170] Iswandi Syahputra, *Komunikasi Profetik*, ... hlm. 145.
[171] Abdul Wachid B.S., *Kumpulan Sajak Nun*, ..., hlm. 11-13.

IAIN PURWOKERTO

artikelnya yang berjudul "Menghadirkan Puisi Dimana-manapun Sampai Sastra yang Membebaskan", Emha Ainun Nadjib mengatakan:

> "Puisi memang bukan satu-satunya hal. Tapi ia unik, dan bagi diriku sendiri ia telah terbukti mampu merangsangku untuk menguak berbagai jalan cakrawala. Semesta puisi, yang di dalam rongga dalamnya nampak Ia, membimbingku bagaimana menumbuhkan suatu sikap sastra yang membebaskan. Pertama membebaskan diri sendiri untuk menjadi otentik dan menguasai sepenuhnya gerak memilih dan menentukan sikap; yang bagi kita berarti menolak untuk disempitkan dan dimiskinkan oleh berbagai kecenderungan nilai di dalam maupun di luar kesusastraan; kemudian secara sadar meletakkan diri di dalam komitmen dan solidaritas terhadap seluruh permasalahan masyarakat. Ini langsung berarti juga merupakan pembebasan atas kesusastraan itu sendiri dari arus penyempitan dan pemiskinan lingkaran nilainya, serta pembebasan alam pandangan para sastrawan maupun masyarakat luas dari kecenderungan itu."[172]

Sebagai bahasa nurani masyarakat, puisi menjadi inisiator bagi gerakan perlawanan terhadap ketidakadilan (korupsi). Puisi memberikan abstraksi bagi kebenaran yang terisolasi atas pamplet politik dan pemanggungan militer, belum lagi rekayasa virtual dan media massa. Dalam konteks pengawasan, muncul kegelisahan dari para sastrawan atau penyair atas masifnya praktik korupsi dan hal-hal yang diakibatkannya. Oleh sebab itu, dalam catatan Maman S Mahayana, penyair-penyair seperti Heri Mugiarso dan Sosiawan Leak membidani gerakan Puisi Menolak Korupsi (PMK). Pertanyaannya adalah apakah puisi dapat menolak korupsi? Maman S Mahayana menjawab:

> "jawaban atas pertanyaan itu tentu saja benar jika kita melihat dan menempatkan puisi sebagai obat mujarab, sebagai mantra simsalabim, sebagai sabda Tuhan, "jadilah, maka jadilah!" Puisi tidak dalam kapasitas itu. Peranan puisi adalah menanamkan nilai-nilai, membangun kesadaran estetik melalui permainan bahasa figuratif (*figurative language*). Maka, puisi dapat menjadi menara pikiran lewat simbolisme, metafora, asosiasi, paradoks, yang lalu dapat membentuk citra dan stigma. Segalanya akan meresap ke

IAIN PURWOKERTO

[172] Emha Ainun Nadjib, *Terus Mencoba Budaya Tanding*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), hlm. 117.

dalam sanubari menjadi kata hati, suara nurani, sang penilai kejujuran manusia."[173]

Mengapa puisi? Dikatakan Ayatrohaedi berikut ini: *sajak seorang penyair/ lahir dari kecup bibir/ menetes seperti air/ sajaknya adalah api/ yang berkelip dalam hati/ sajaknya adalah bunga/ yang berbunga dalam dada/ sajak seorang penyair/ curahan cintanya terhadap tanah air/.* Puisi, sebagaimana diyakini kaum romantik, adalah bagian dari suara tuhan. "*Tuhan bertahta jauh dalam batinku yang megah,"* itulah keyakinan kaum romantik yang menempatkan kata atau suara hati sebagai representasi Tuhan. Mereka menegaskan bahwa puisi adalah suara kejujuran yang menyampaikan kebenaran.[174]

Visi liberasi puisi jelas harus selalu dikomunikasikan. Mengapa demikian? Karena puisi merupakan suara hati nurani, sedangkan hati nurani adalah representasi dari kehadiran Ilahi. Baca puisi Abdul Wachid B.S. berikut:

Kepada Kawan
(LPM)[175]

...
Di balik berita ada bingkai raksasa
Tampak ramai bicara
Bagai lebah siap sengat
Atas nama rakyat

Tetapi begitu pembaca lelah
Beralihlah alkisah
Segala dan semua tetaplah
Tidak mengubah menjadi buah

Demokrasi tetaplah demi kursi
Kursi tetaplah demi dasi
Dasi tetaplah demi korupsi
Korupsi tetaplah demikian...

Yogyakarta, 1 Mei 2016

IAIN PURWOKERTO

[173] Maman S Mahayan, *Jalan Puisi,* ..., hlm. 313.
[174] Maman S Mahayana, *Jalan Puisi,* ..., hlm. 314-315.
[175] Abdul Wachid B.S., *Kumpulan Sajak Nun,* ..., hlm. 54-55.

Puisi Abdul Wachid B.S. di atas memberi pesan persuasif kepada masyarakat untuk selalu menghidupkan nalar kritis kepada setiap wacana dan isu yang melenggang bebas di media massa. Maka, sebagai seni profetik, puisi menjadi representasi dari "suara kenabian" dan kemanusiaan. Karena peristiwa kenabian bersifat simbolik, maka puisi yang diciptakan melalui perenungan dan *laku kebajikan* juga akan melahirkan banyak simbol dan nilai-nilai luhur. Dengan kata lain, meski menghadapi "musuh", puisi akan terus menebar berita cinta dan kasih sayang. Hal ini sesuai dengan prinsip *qoulan maysuuran* (komunikasi tanpa tendensi, argumentatif, rasional dan dapat diterima). Allah SWT. berfirman: "*Dan jika kamu berpaling dari mereka untuk memperoleh rahmat dari Tuhanmu yang kamu harapkan, maka katakanlah kepada mereka ucapan yang pantas.*"[176]

Sebagai media komunikasi transendental, puisi merujuk kepada semangat kolektivitas masyarakat sebagai suatu kesatuan (*unity*). Pendapat tersebut dapat dikonfirmasi dari argumen Nyoman Kutha Ratna demikian:

> "melalui medium bahasa, sastra (puisi) menampilkan ekspresi kolektivitas tertentu, membentuk semangat zaman tertentu, sebagai pandangan dunia. Sebagai kelompok warga elit-intelektual, di sinilah tugas utama para senima, yaitu megartikulasikan orde simbolis, ke dalam unit-unit wacana kepada pembaca."[177]

Ekspresi kolektivitas yang dimotori oleh sastra (puisi dan bentuk yang lainnya) ditilik oleh Faruk sebagai sebuah gerakan politik juga. Akan tetapi, menurutnya, gerakan politik itu tersamar dan simbolik, berbeda dengan politik pragmatis yang berhubungan langsung dengan aktivitas kenegaraan. Sastra merupakan aktivitas politik yang dilahirkan dari rahim masyarakat sipil, di mana heterogenitas budaya, agama dan tradisi bisa diakomodir, meskipun tidak jarang menimbulkan ketegangan.[178]

IAIN PURWOKERTO

---

[176] Q.S. al-Israa: 28.
[177] Nyoman Kutha Ratna, *Sastra dan Cultural Studies*, ..., hlm. 504.
[178] Faruk, *Nasionalisme Puitis; Satra, Politik dan Kajian Budaya*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2018), hlm. 21.

Dalam etika liberasi ini, puisi memberikan ruang bagi kesadaran estetik manusia untuk selalu berdialog dengan diri sendiri dan kenyataan sosial. Baca sajak Chairil Anwar berikut ini:

Kerawang Bekasi

...
Kami bicara padamu dalam hening di malam sepi
Jika dada rasa hampa dan jam dinding yang berdetak

Kenang-kenanglah kami
Menjaga Bung Karno
Menjaga Bung Hatta
Menjaga Bung Syahrir
Kami sekarang mayat

Berilah kami arti
Berjagalah terus di garis batas pernyataan dan impian

Kenang-kenanglah kami
Yang tinggal tulang-tulang diliputi debu
Beribu kami terbaring antara Kerawang-Bekasi

(*Yang Terempas dan Yang Putus*, Pustaka Rakyat, 1949).[179]

Dalam perspektif etika liberasi, puisi Chairil Anwar di atas menjadi simulasi bagi kenyataan sosial yang termediasi oleh diksi "kami". "Kami" yang terhempas dan yang putus atas segala kenyataan sosial, atau "kami" yang berdialog dengan sendiri dalam situasi ruang dan waktu yang kontemplatif. Dengan kata lain, menurut Faruk, melalui puisi (berdasar puisi Chairil Anwar di atas), pembaca (masyarakat) diajak memainkan secara simulasi peran diri mereka sebagai seorang pejuang yang ikhlas, yang tidak mempunyai kepentingan apapun, selain mempertahankan negara dan bangsa.

Dengan demikian, puisi dalam zona *qoulan sadidan* dan *qoulan maysuuran* menjadi rujukan kultural untuk menkomunikasikan pesan-pesan politik, juga sikap politik sekaligus dengan cara figuratif. Jika

[179] Lihat selengkapnya puisi Chairil Anwar via Faruk, *Nasionalisme Puitis*, ..., hlm. 88-89.

IAIN PURWOKERTO

politik praktis mengetengahkan orientasi pragmatis, gerakan sastra (puisi) justru mendudukan persoalan dan menjelaskan fenomena yang tersirat dalam nalar liberasi serta kenyataan sosial. Dialektika budaya dalam konteks liberasi tidak akan pernah final, selama masih ada energi kolektivitas untuk membangun sejarah yang lebih konstruktif.

4. Etika Transendensi (*Tu'minu Billah*): Kesadaran Impersonal dalam Puisi Abdul Wachid B.S.

Kuntowijoyo mensinyalir bahwa manusia, di era pos-modern, semakin memiliki kedekatan dan kelekatan dengan kekuatan di luar manusia, metafisik, yaitu kekuatan Allah SWT. Kuntowijoyo mendasari pemikirannya dari Paul Tillich dalam *The Theology of Culture* yang mengatakan bahwa yang diperlukan sekarang ini adalah *the New Being*, berpartisipasi dalam keabadian untuk mengatasi peradaban manusia yang sedang runtuh.[180]

Selain Paul Tillich, pemikir Islam besar, Roger Garaudy dalam *Janji-Janji Islam*-nya pun menjadi tilikannya. Kuntowijoyo mendasarkan pemikiran etika transendensinya sebab dalam tulisan Roger Garaudy dalam bukunya mengatakan demikian: "filsafat Yunani telah kehilangan artinya yang tinggi, yaitu sebagian hubunan antara manusia dengan keseluruhan alam dan dengan ketuhanan, semenjak berpengaruhnya kaum sophist dan Socrates."[181] Filsafat sebagai hubungan antara manusia dengan keseluruhan alam dan ketuhanan telah memberi inspirasi kepada Heraclitus (576-480 SM) atau Empidocles (abad V SM) untuk berbicara tentang Oracle[182] dan puisi.[183] Bisa diidentifikasi kemudian bahwa puisi,

IAIN PURWOKERTO

---

[180] Kuntowijoyo, *Maklumat Sastra Profetik*, ..., hlm. 31.

[181] Roger Garaudy, *Janji-Janji Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), hlm. 109.

[182] Oracle adalah kata-kata dewa yang diucapkan oleh orang-orang yang mengaku dijelmai. Lihat selengkapnya Roger Garaudy, *Janji-Janji Islam*, ..., 109.

[183] Pada tahun 70-an hingga kini, pengalaman keagamaan, khususnya kerinduan kepada Tuhan, merupakan pokok yang paling menarik perhatian penulis. Cinta berahi menempati urutan kedua, sedankan protes sosial menempati urutan ketiga. Mutu tema cinta berahi dan protes sosial pada kurun waktu itu, jauh lebih kurang ketimbang mutu tema keagamaan dan ketuhanan. Lihat selengkapnya Saini KM, *Puisi dan Beberapa Masalahnya*, ..., hlm. 167.

sepanjang sejarah kehidupan filsafat (Barat maupun Profetik), memiliki andil yang besar dalam membangun pandangan dunia, sekaligus sebagai penanda zaman.

Immanuel Kant, via Roger Garaudy, menjadi filsuf "imajinasi transendental" mula. Dia memiliki pemikiran jenius untuk mengungkapkan "imajinasi transendental" yang mengambil bagian bukan dalam mengungkapkan realitas, akan tetapi, dalam menciptakannya. Dia tidak berani mengakui "imajinasi transendental" tersebut sebagai pelaku satu-satunya dalam sejarah manusia; yang mengandung unsur Ilahi dan manusiawi.

> "Kant menempatakan "imajinasi transendental" dengan rasa sedih antara *ding an sich* yang tidak mengandung arti dan kosong sebagai sahara, dan "aku", seorang raja yang tanpa kerajaan dan memerintah atas "benda" yang sudah lenyap. Walaupun begitu, dengan "imajinasi transendental" yang melaksanaan peciptaan kontinyu dari alam, Kant adalah sangat dekat dengan pandangan Ibn 'Arabi dalam pendapatnya tentang peran, "imajinasi kreatif" yang menyeluruh, dan yang merupakan ekspresi kreasi kenabian dalam manusia."[184]

"Kerendahhatian" Immanuel Kant untuk tidak memproklamirkan dirinya sebagai satu-satunya orang yang otoritatif dalam "imajinasi transendental" memberikan pesan konkrit bahwa transendensi itu bisa dirasakan dan bersemayam kepada siapa saja, menjadi pengalaman transenden. Mengapa demikian? Argumen Hasan Hanafi layak untuk diketengahkan dalam diskursus ini. Dia menggarisbawahi bahwa:

> "Tuhan bukan pribadi, kejadian sejarah, atau sebuah fenomena alam, tapi sebuah Prinsip Universal dari Akal (*Universal Principle of Reason*), infinitas yang membuka pikiran (*revealing infinity*); berdiri sendiri (*self-sustenance*) dan kesatuan yakni transendensi. Secara etimologis, kata "transenden" berarti "berjalan melampaui" (*to go beyond*). Transendensi merupakan sebuah fungsi akal, suatu prinsip epistemologis, selalu melampaui apapun dan secara permanen terus menerus melihat ke depan melawan dogmatisme dan rumusan yang beku."[185]

---

[184] Roger Garaudy, *Janji-Jani Islam*, ..., hlm. 111-112.

[185] Hasan Hanafi, "Etika Global dan Solidaritas Kemanusiaan Sebuah Pendekatan Islam" dalam Hasan Hanafi, *et.al.*, *Islam dan Humanisme*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), hlm. 5.

IAIN PURWOKERTO

Apa yang dikemukakan oleh Hasan Hanafi menjadi nalar *ethics* yang bisa dijadikan sebagai rujukan. Karena transendensi adalah Prinsip Universal dari Akal, maka transendensi memiliki sifat emansipatoris dan *equality*. Semua manusia berada dalam posisi "transenden" yang sama di hadapan Allah SWT. Konsep manusia tentang transendensi, lanjut Hasan Hanafi, pada kenyataannya merupakan citra manusia dan taksiran yang temporal." Karena bersifat temporal, maka kaidah ilmiah dan sains akan selalu bersifat dialektis-dialogis. Oleh karena itu, dalam konteks karya sastra, puisi adalah hasil dari Prinsip Universal Akal itu; ia selalu bisa diakomodir oleh berbagai situasi dan ilmu pengetahuan, sedangkan yang tetap adalah Allah SWT. itu sendiri, sumber transendensi. Maka setiap puisi yang memiliki "pesan transendensi" maka ia akan mengarah kepada sumber "imajinasi kreatif" atau "imajinasi transendental".

Roger Garaudy memberikan ilustrasi atau analogi yang metaforik untuk menjelaskan gerak menuju "sumber transendensi" itu:

> "dengan iman manusia dapat menemukan kembali secara bebas, gerak ke arah Tuhan; gerak ini, dari gerak batu sampai gerak tumbuh-tumbuhan, dari gerak tumbuh-tumbuhan sampai gerak binatang, adalah suatu kecenderungn alamiah, semacam "do'a ontologis" seperti doanya "heliotrope" yang disebut-sebut oleh Proclus, gerak cinta yang menjadikan tumbuh-tumbuhan itu selalu mengarah ke arah matahari, menunjukkan bahwa tiap benda berdoa menurut derajatnya dalam alam ini. Jika seseorang dapat mendengarkan suara udara yang disebabkan oleh geraknya, ia akan mengerti bahwa suara itu adalah suara pujian kepada rajanya, seperti yang dapat dilakukan oleh tumbuh-tumbuhan."[186]

Nalar transendensi Roger Garaudy dalam argumennya jelas menggambarkan betapa alam semesta hanyalah representasi dari energi utama, *Causa Prima*, Allah SWT. Kesadaran semacam itu bisa diperoleh dan disituasikan dengan terbukanya hati (ruhani) setiap manusia untuk menerima semua hal yang bersifat transenden, baik di dalam kinerja intelektual maupun olah ruhani.

[186] Roger Garaudy, *Janji-Janji Islam*, ..., hlm. 115.

IAIN PURWOKERTO

Salah satu upaya untuk memperoleh situasi transendensi ialah melalui jalan kreatif, yaitu media kesusastraan (puisi). Kita bisa menilik pendapat Hartojo Andangjaja yang berujar bahwa puisi menemukan artinya dalam kehidupan bersama pada wataknya yang impersonal. Watak impersonal itu akan kita temukan apabila puisi bersumber pada sesuatu yang lebih tinggi dari si-penyair sebagai person (pribadi). Cintakah itu? Kemanusiaan? kebenaran? Tuhan? Amatlah luas untuk disebutkan.[187]

Watak impersonal jelas menjadi ruh bagi puisi, baik posisinya sebagai narasi/ wacana, gaya, maupun proses kreatif penyairnya. Watak tersebut oleh Anton Vloemanas, via Hartojo Andangjaja, disebut sebagai *Gnosis*, yang dalam tradisi agama Nasrani misalnya, menjadi peralihan pada tingkat kesadaran yang mendalam terkait dengan filsafat, sehingga mampu melakukan interprerasi pada teks kitab suci.[188] Pendapat Anton Vloemans itu secara tersirat bermakna bahwa sebuah puisi yang dihasilkan atas interpretasi teks atau fenomena relijius menjadi buah dari refleksi pemikiran dan perasaan intuitif.

Baca sajak Abdul Wachid B.S. di bawah ini:

Resonansi[189]

Setiap hal di semesta ini, ada
Getarannya, ada auranya, ada
Gerakannya, sekalipun penuh lembut
Sekalipun ada yang penuh kalut
...
Doadoa, kita tiupkan bersama
Dan ganti berganti bibir meminumnya
Dalam kesalingan abadi
Maka dengan alasan cinta yang sama

Maha getaran yang menggerakkan
Semua dan segala ini
Menyanyikan lagulagu cinta ke
Semesta hati manusia kita

IAIN PURWOKERTO

[187] Hartojo Andangjaja, *Dari Sunyi ke Bunyi* ..., hlm. 3.
[188] Hartojo Andangjaja, *Dari Sunyi ke Bunyi* ..., hlm. 17.
[189] Abdul Wachid B.S., *Kepayang*, ..., hlm. 53.

Yogyakarta, 15 Juli 2012

Dalam frasa *setiap hal di semesta ini, ada/ getarannya, ada auranya, ada/ gerakannya, sekalipun penuh lebut/* menjadi citra ruhani yang menggambarkan kelembutan dan kasih sayang Pencipta semesta. Melalui sifat kelembutan itulah Allah SWT. menciptakan seluruh objek yang ada di muka bumi. Kelembutan dan getaran transenden menjadi representasi sifat Zahir dan Batin yang dimiliki oleh Allah SWT. Selanjutnya, di dalam kalimat *maha getaran yang menggerakkan/ semua dan segala ini/ menyanyikan lagulagu cinta/ semesta hati manusia kita/* merupakan keterwakilan dari Q.S. adz-Dzaariyat ayat 20 yang berbunyi: "*Dan di bumi itu terdapat tanda-tanda (kekuasaan Allah) bagi orang-orang yang yakin.*"

Beribu Rindu Kekasihku[190]

...
Seperti matair di tengah jazirah
Menunggu-nunggu orang datang istirah
Matamu mataair seluruh gelisah
Menerka-nerka aku takjub menjarah
Demi cintamu yang bijaksana
Bertanya lagikah surga neraka

Beribu
Rindu
Kekasihku

Seperti panorama maha sempurna
Matamu cakrawala
Yang datang dan pergi
Yang pergi dan kembali

Merengkuh seluruh aku

2003

IAIN PURWOKERTO

[190] Abdul Wachid B.S., *Beribu Rindu Kekasihku*, (Yogyakarta: Amorbook, 2004), hlm. 64-65.

Seperti mataair di tengah jazirah/ menunggu-nunggu datang orang istirah/ matamu mataair seluruh gelisah/ menerka-nerka aku takjub menjarah/ menjadi proyeksi ketakmungkinan mata zahir manusia memandang kekuasaan Allah SWT. Kalimat di atas menjadi pernyataan metaforik-ruhani guna menegaskan posisi manusia yang senantiasa berupaya secara sungguh-sungguh dalam proses kemenyatuan dengan "kekasih". Oleh sebab itu, kalimat pamungkasnya adalah *seperti panorama maha sempurna/ matamu cakrawala/ yang datang dan pergi/ yang pergi dan kembali/ merengkuh seluruh aku/*. Sebagaimana sifat Allah SWT yang Zahir dan Batin, Dia merasuk ke segalam situasi dan cakrawala, menjadi *panorama maha sempurna*. Argumen tersebut sesuai dengan hadis Nabi Muhammad Saw. yang berbunyi demikian: "*Engkau adalah az-Zahir, tidak ada sesuatupun di atas-Mu, Engkau adalah al-Batin, tidak ada sesuatupun yang berada di balik-Mu."* (H.R. Muslim).

Kedua puisi di atas menjadi proyeksi dari hakikat komunikasi transendental yang oleh Nina W. Syam disebut sebagai "komunikasi manusia dengan manusia kekuatan yang di luar dirinya, bersifat ruhani, meninggi dan Ilahiah dan dapat diwujudkan dalam kehidupan sosial kemasyarakatan secara umum."[191] Artinya komunikasi transendental adalah nilai-nilai Ilahiah yang dikomunikasikan kepada antar manusia dan alam semesta sekaligus.

IAIN PURWOKERTO

Surat

Surat yang ditulis dengan
Hati yang sungai bening mengalir
Pasti telah membaca muara

Si Bayi yang dulu ditimang
Tak juga datang dari rantau
"Tapi ia bukan si Malinkundang
Tapi ia anakku!"

Ibu itu bangkit dari malam
Mengumpulkan airmata

[191] Nina W. Syam, *Komunikasi Transendental*, ..., hlm. 60.

> "Ikhlasku, Tuhan, kupohonkan,
> Buah-buah bagi anakku"
> ...
> *1997*

Puisi di atas menjadi semacam ilustrasi transenden melalui citraan atas takdir Allah SWT. kepada manusia. Kata "Si Bayi" menjadi realitas lambang yang menarasikan sebuah proses pertumbuhan dan perkembangan kemanusiaan yang diinisiasi oleh ketetapan Allah SWT. melalui ibu yang kerap bersembahyang *mengumpulkan airmata.* Kasih sayang Allah SWT. *maujud* ke berbagai ciptaan-Nya. Dari hubungan kemanusiaan itulah akan muncul kesadaran impersonal bahwa representasi Ilahiah berada dalam doa dan diri manusia sendiri, dengan kata lain bersifat ruhaniah. Puisi menjadi wasilah bagi eksistensi Bahasa.

Dalam *Gandrung Cinta,* Abdul Wachid B.S. menegaskan posisi tasawuf dalam jejak transendensi manusia. Dia mengatakan:

> "visi-visi berkenaan dengan tasawuf sejalan dengan konsepsi dasar Islam "Tiada Tuhan Selain Allah". Itulah sebabnya para sufi menafsirkan sabda Nabi Muhammad Saw., "*Hanya Allah sajalah yang ada, dan tak ada sekutu bagi-Nya. Al-Junaid, seorang sufi, menambahkan,* "dan Dia yang kini adalah Dia yang dulu."[192]

Dalam pada itu, puisi yang ditulis olehnya di atas merupakan penggambaran atas visi transendensi utama yaitu "Tiada Tuhan Selain Allah." Ini adalah kesaksian manusia yang paling inti. Adapun simbol alam semesta yang terdapat di dalam puisinya hanyalah sebatas pengungkapan sebagai bentuk kesadarannya atas hakikat Allah SWT. Dalam diskursus kesusastraan, untuk mengungkapkan visi transendensi yang impersonal, Roger Garaudy menyebutnya dengan "Syair Pembawa Berita Baik."[193] Dia mendasari pendapatnya dengan berbagai bentuk syair Arab pra-Islam atau di dalam *mu'allaqat* (yang tertera di dinding Ka'bah). Dialektika yang dibangun adalah tentang keabadian abad, kesatuan Tuhan yang abadi, kedalaman diri manusia dan ungkapannya. Semua itu hanya

IAIN PURWOKERTO

[192] Abdul Wachid B.S., *Gandrung Cinta,* ..., hlm. 66.
[193] Roger Garaudy, *Janji-Janji Islam,* ..., hlm. 146.

sebatas gambaran partikel-partikel-Nya. Hal itu dikuatkan dengan dalil yang menyabut bahwa "*Ke mana saja kalian menghadap, di situlah wajah Tuhan.*"[194] Maka, sebagai bagian dari kesadaran impersonal, puisi bisa mengarahkan dan membimbing manusia untuk selalu berkomunikasi, menghadap ke "wajah" Allah SWT.

D. Epistemologi Komunikasi Transendental dalam Perpuisian Abdul Wachid B.S. Berdasarkan Tradisi Islam

1. Historisitas Tradisi Islam: Perspektif Lokalitas

Membicarakan persoalan tradisi lokal, beberapa pertanyaan dapat diajukan seperti, kapan historisitas tradisi lokal bermula? Peristiwa apa yang menjadi penanda praktik tradisi lokal? Apa saja variabel tradisi lokal? dan bagaimanakah Islam memandang tradisi lokal? dan bisakah tradisi lokal bersinggungan dengan kesusastraan? Untuk menjawab pertanyaan tersebut jelas dibutuhkan waktu yang sangat panjang, sepanjang jumlah definisi tradisi lokal yang dibangun oleh banyak ilmuwan dan budayawan hingga cendekiawan itu sendiri. Dalam kajian ini, tradisi lokal akan dimaknai dalam konteks kesusastraan, sehingga makna bisa mengerucut dan spesifik.

Dalam konteks historis, penyebaran Islam selalu terjadi kontak dengan budaya lain. Bahkan dalam proses pewahyuan, al-Qur'an sudah berdialektika dengan bangsa Arab dengan segala macam frekuensi dan dinamikanya. Fenomena itu, oleh Kholid Mawardi disebut sebagai proses enkulturasi al-Qur'an ek dalam budaya Arab. Terjadi reproduksi kebudayaan. Nabi Muhammad Saw. menjadi referensi utama dalam setiap proses dialektika Islam dan tradisi lokal.[195]

Fakta sejarah itu juga bisa ditilik dari argumen Nurcholish Madjid, sebagaimana dinukil oleh Aguk Irawan M.N. yang menyatakan bahwa:

IAIN PURWOKERTO

---

[194] Q.S. al-Baqarah: 115.

[195] Kholid Mawardi, *Lokalitas Seni Islam dalam Akomodasi Pesantren*, (Purwokerto: STAIN Press, 2017), hlm. 11.

> "Pengislaman di Nusantara beda dengan pengislaman di dunia yang lain. Bila semenanjung Arab melakukan ekspansi Islamnya menggunakan pendekatan militer dan ekspedisi, di Nusantara Islam lahir dengan menyertakan inkulturasi. Proses inkulturasi berjalan bukan tanpa persoalan. Umumnya persoalan kesenjangan intelektual dan kultural. Kondisi inilah yang membuat masuknya Islam di Nusantara berbeda dan khas dibanding negara yang lain."[196]

Dari fakta sejarah itu muncul dinamika dan dialektika antara budaya lokal dengan nilai keadaban Islam, sehingga para juru dakwah (Wali) harus menggunakan pendekatan yang arif dan bijaksana guna menyebarkan ajaran Islam di Nusantara. Mereka melakukan resepsi dan akomodasi kultural untuk memperkaya wacana kultural Nusantara sebagai media penyampai agama Islam. sehingga, al-Qur'an menjadi spirit utama tradisi lokal. Pola dan gerak tradisi lokal harus senafas dan mengadaptasi nilai-nilai tauhid di dalam al-Qur'an, begitu juga sebaliknya.

Dalam Q.S. al-A'raf ayat 199 Allah SWT. berfirman: "*Jadilah engkau pemaaf dan suruhlah orang mengerjakan yang ma'ru (tradisi yang baik), serta berpalinglah daripada orang-orang yang bodoh."* Makna kata "tradisi yang baik" (*'urf*) adalah sesuatu yang dikenal oleh masyarakat dan mereka jadikan tradisi dalam interaksi di antara mereka. Maka dari itu, selama tradisi yang dihasilkan dari intensitas pemikiran dan nilai-nilai kemanusiaan tidak menegasikannya dengan al-Qur'an, maka tradisi tersebut dapat diakomodir dalam Islam.

Di Nusantara, menurut penuturan Moh. Roqib, ketika Islam masuk berimplikasi kepada dinamika baru terkait dengan kehidupan sosial keagamaan masyarakat, juga khazanah budaya dan keilmuannya.[197] Hal itulah yang kemudian melatari terciptanya Islam lokal, Islam yang bercorak Nusantara, Islam yang telah mengalami proses akomodasi,

IAIN PURWOKERTO

---

[196] Aguk Irawan M.N., *Akar Sejarah Etika Pesantren di Nusantara (Dari era Sriwijaya sampai Pesantren Tebu Ireng dan Ploso,* (Tangerang Selatan: Pustaka Iiman, 2018), hlm. 12.

[197] Moh. Roqib, *Harmoni dalam Budaya Jawa (Dimensi Edukasi dan Keadilan Gender),* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), hlm. 82.

bahkan ketegangan terlebih dahulu dalam kehidupan masyarakat Nusantara, khususnya Jawa.

Moh. Roqib menambahkan:

> "penyebaran agam Islam di Jawa harus berhadapan dengan dua jenis lingkungan budaya kejawen, yaitu lingkungan budaya istana (Majapahit) yang mengolah unsur-unsur Hindhuisme dan budaya pedesaan (*wong cilik*) yang tetap hidup dalam kegelapan animisme-dinamisme dan hanya lapisan kulitnya saja yang terpengaruh Hindhuisme. ...
> Dalam *Babad Tanah Jawa*, diterangkan bahwa Raja Majapahit tidak mau menerima agama baru, sehingga Islam tidak mudah masuk ke lingkungan istana."[198]

Barangkali, karena sulitnya menyebarkan agama Islam melalui istana (Majapahit), para da'i (Wali) lebih memilih untuk berdakwah di kalangan *wong cilik* petani) untuk dapat meningkatkan kapasitas spiritualitas dan intelektual *wong cilik* tersebut. Para Wali melakukan dakwahnya dengan jalan hikmah dan kebijaksanaan, sehingga membuat masyarakat sebagai *mad'u* atau subjek dakwah dapat menerimanya dengan baik.

Dalam kegiatan dakwahnya, para Wali tidak jarang menggunakan syair atau *tembang* guna menyampaikan rislalah kenabian dan nilai-nilai luhur al-Qur'an. Dengan pendekatan kultural semacam itu, para Wali menggapai sukses yang cukup besar dalam mengislamkan Nusantara, khususnya Jawa. Banyak karya sastra agung yang diresepsi oleh para Wali atau pujangga dengan berdialektika dengan budaya lokal. "Apa yang disangka sebagai elemen Hindu yang terdapat dalam budaya keraton Jawa, sebenarnya adalah tasawuf" menurut Nancy K. Florida, sebagaiamana dikemukakan Irfan Afifi.[199]

Dalam serat Cebolek[200] misalnya, karangan Yasadipura II, dia menuliskan tembangnya berikut ini:

Punapa malih rasaning Kawi

---

[198] Moh. Roqib, *Harmoni dalam Budaya Jawa*, ..., hlm. 83.
[199] Irfan Afifi, *Saya, Jawa dan Islam*, (Yogyakarta: Tanda Baca, 2019), hlm. 26.
[200] Irfan Afifi, *Saya, Jawa dan Islam*, ..., hlm. 27.

IAIN PURWOKERTO

Bima Suci kalihan Wiwaha
Pan sami keh sasmitane
Ngening rasaning ngelmu

Yen patitis kang mardikani

Kadyangga Kawi Rama
Punika tesawuf

(Apalagi "rasa"-nya (makna) Kawi
Bima Suci dan Arjuna Wiwaha
Sungguh penuh pralambangnya
Sebuah "makna" ilmu yang sangat dalam

Jika tepat (dalam) menguliti maknanya

Seperti halnya Kawi Rama
Itu merupakan (karya) tasawuf)

Kalimat dalam bait tembang (*macapat*) indah itu keluar dari pena seorang pujangga, yang menurut kesaksian Ranggawarsita sebagai cucunya, di tiap malam-malam yang hening menenggelamkan diri dalam pembacaan dan penulisan *suluk*. Tembang tersebut merupakan ekspresi "kebatinan" yang tinggi sebagai media pemujaan kepada Allah SWT dengan menggunakan bahasa Jawa (kuno). Selain itu, menurut catatan A.H. Johns dan Pigeaud, sebagaimana dikemukakan oleh Abdul Hadi W.M., dua Wali Jawa, Sunan Kalijaga dan Sunan Bonang dinggap sebagai *local genius*, pada bidang kebudayaan.[201]

Mereka berdua sangat kreatif dalam melakukan dialektika kebudayaan, sehingga Islam dapat disebarluaskan tanpa menegasikannya dengan tradisi lokal. Wujud kreativitas mereka yang melekat di wilayah Jawa, khususnya Yogyakarta adalah upacara Maulid, yaitu Sekaten. Ritual Islam tersebut oleh keduanya dimodifikasi sedimikian rupa hingga bernuansa khas Jawa.[202] Salah satu tembang yang sangat populer gubahan Sunan Bonang adalah *Suluk Wujil*, selain jasanya pada kesenian gamelan.

[201] Abdul Hadi W.M., *Cakrawala Budaya Islam*, ..., hlm. 112.
[202] Abdul Hadi W.M., *Cakrawala Budaya Islam*, ..., hlm. 113.

IAIN PURWOKERTO

Dalam *Suluk Wujil*[203] terdapat beberapa ungkapan indah Sunan Bonang berikut:

> Aku tidak pantas disebut seorang Sufi sejati
> Apabila mengharap imbalan uang semata
> Dari hasil menulis kitab sastra
> Apabila aku melakukannya juga
> Tidak perlu aku menjalankan ilmu suluk
> Barang siapa mengharap imbalan uang
> Untuk pengetahuan yang ditulisnya
> Ia hanya memuaskan diri sendiri
> ...

Melalui *Suluk Wujil* (Wujil diambil dari nama muridnya), Kanjeng Sunan Bonang mengajarkan nilai hakikat dan ma'rifat kepada muridnya-muridnya. Dari sanalah murid-muridnya menemukan kesejatian hidup setelah berguru agama Islam kepada Sunan Bonang dan mengetahui hakikat utama rukun Islam dan dzikrullah yang menjadi amalan utamanya. Hikmah yang agung menjadi "senjata" Sunan Bonang untuk melakukan dakwah yang arif dan bijaksana.

Pola dakwah estetik para Wali yang telah menjadi tradisi dalam perkembangan peradaban Islam di Nusantara, diadopsi oleh pesantren dengan latar belakang kebudayannya masing-masing, sehingga muncul kearifan, akomodasi pesantren terhadap budaya yang telah lama berdiam di Nusantara. Dalam khazanah pesantren, merujuk pada kajian Ahmad Muhakkamurrohman, cakrawala tradisi yang telah mapan menjadi modalitas bagi sebuah kejayaan estetika baru.[204] Maka dari itu, pesantren menggunakan pendekatan pendidikan dengan basis ajaran kitab kuning dan *nadzaman* sebagai upaya untuk menanamkan sekaligus menasbihkan pesantren sebagai institusi yang moderat, mengambil susatu yang bermanfaat dari budaya masa lalu dan beradaptasi dengan perkembangan zaman.

---

[203] Abdul Hadi W.M., *Cakrawala Budaya Islam*, ..., hlm. 118.

[204] Ahamd Muhakamurrohman, "Pesantren: Santri, Kiai dan Tradisi", *Ibda',* Vol. 12, Nomor 2, Juli-Desember 2014, (Purwokerto: LPPM IAIN Purwokerto, 2014), hlm. 115.

IAIN PURWOKERTO

2. Proses Dialektis-Dialogis: Tradisi Pesantren sebagai Estetika Puisi Abdul Wachid B.S.

Menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), via Ahmad Muhakamurrohman, pesantren kerap diartikan sebagai asrama tempat santri atau tempat murid belajar mengaji dan sebagainya.[205] Artinya pesantren bangunan (infrastruktur) semacam asrama atau tempat pemondokan (*mondok*) bagi orang (santri) yang akan memperdalam ilmu agama dengan tradisi yang khas. Tradisi tersebut umumnya mewujud kepada kurikulum dan metode pengajarannya. Karena itu, di dalam pesantren pastilah terdapat guru (kiai, resi, taun guru, abuya, dan lain-lain) dan murdi (santri), metodologi pembelajaran serta tradisi yang lain.

Syamsul Arifin, melalui Andik Wahyun Muqoyyidin, mengemukakan bahwa pesantren merupakan lembaga pendidikan yang, di satu sisi unik, juga berkembang secara dinamis. Unik sebab pesantren memiliki pendekatan dan tradisi yang khas, lain dengan lembaga pendidikan yang lainnya.[206] Pesantren[207] menurutnya telah menjelma menjadi *cultural broker* sehingga pesantren terus terjaga eksistensinya di tengah arus modernisme dan globalisasi.

Keunikan pesantren bukan hanya terletak pada bangunan dan sistem pendidikan yang ada di dalamnya, melainkan khazanah tasawuf dan mistik yang kerap menjadi objek bagi para tokoh (budayawan, sastrawan, penyair) sebagai simbol dari khazanah tradisi Islam, di samping kehidupan umum di dalam karyanya. Banyak peristiwa di dalam karya sastra yang mencoba memotret dan menarasikan kehidupan pesantren, meskipun

IAIN PURWOKERTO

---

[205] Ahamd Muhakamurrohman, "Pesantren: Santri, Kiai dan Tradisi", ..., hlm. 111.

[206] Andik Wahyun Muqoyyidin, "Kitab Kuning dan Tradisi Riset Pesantren di Nusantara", *Ibda',* Volume 12, Nomor 2, Juli-Desember 2014, (Purwokerto: LPPM IAIN Purwokerto, 2014), hlm. 125.

[207] Menurut K.H. Abdurrahman Wahid (Gus Dur) ada tiga elemen dasar yang membentuk pondok pesantren sebagai subkultur, 1) pola kepemimpinan pondok pesantren yang mandiri, tidak terkooptasi oleh negara, 2) kitab-kitab rujukan umum yang selalu digunakan dari berbagai abad, dan 3) sistem nilai (*value system*) yang digunakan adalah bagian dari masyarakat luas. Lihat selengkapnya Suwito NS, "Tradisi Sewelasan sebagai Sistem Ta'lim di Pesantren", *Ibda',* Volume 9, Nomor 2, Juli-Desember 2011, (Purwokerto: LPPM IAIN Purwokerto, 2011), hlm. 156.

belum masif secara kuantitatif. Hal itu dikatakan oleh K.H. Abdurrahman Wahid:

> "sebagai objek sastra, pesantren boleh dikata belum memperoleh perhatian dari para sastrawan kita, padahal banyak di antara mereka yang telah mengenyam pendidikan di pesantren. Hanya Djamil Suherman yang pernah melakukan penggarapan di bidang ini, dalam serangkaian cerita pendek di tahun lima puluhan dan enam puluhan. Juga Muhammad Radjab, sedikit telah menggambarkan tradisi hidup bersurau di kampung."[208]

Di masa lalu, baru A.A. Navis yang mampu menampilkan persoalan kejiwaan di pesantren melalui kumpulan cerpennya yang berjudul *Robohnya Surau Kami*. Karyanya menggugat masalah fatalisme dan taqlid dalam memandang agama, di mana, menurut K.H. Abdurrahman Wahid, menjadi tipikal pesantren, meskipun plot, setting dan peristiwa tidak berada di pesantren. Akan tetapi, dewasa ini, secara kuantitatif, peningkatan jumlah karya yang mengetengahkan pesantren (atau hal-hal yang bernuansa pesantren) sebagai objek kajiannya cukup signifikan.

Raedu Basha misalnya menerbitkan buku kumpulan puisi *Hadrah Kiai*. Dia menyatakan bahwa "... saya seorang santri yang sedang berikhtiar mengekspresikan ketakziman sebagai bentuk *tahadduts bin-ni'mah* kepada para kiai."[209] Apa yang dilakukan oleh Raedu Basha selain sebagai bentuk ketakziman, juga dapat berfungsi sebagai komunikasi transenden, utamanya puisi yang ditujukkan kepada kiai yang telah wafat, misalnya Gus Gur, Gus Miek, Kiai Fadhol Senori, Kiai Bisri Mustofa, dan Pesantren Sarang juga Kiai Maemoen Zubair. Selain itu, antologi puisi *Kuburan Imperium* karya Binhad Nurrohmat juga mengetengahkan tradisi ziarah kubur yang sangat melekat pada dunia pesantren. Pada wilayah prosa Aguk Irawan M.N. dengan cukup gemilang menulis sebuah novel biografi K.H. A. Wahid Hasyim dan K.H. Abdurrahman Wahid (Gus Dur).

IAIN PURWOKERTO

---

[208] Abdurrahman Wahid, *Menggerakkan Tradisi*, (Yogyakarta: LKiS, 2001), hlm. 45.
[209] Raedu Basha, *Hadrah Kiai*, (Yogyakarta: Ganding Pustaka, 2017), hlm. xii.

Di Purwokerto, terdapat Pesantren Mahasiswa An Najah (Pesma An Najah) asuhan K.H. Moh. Roqib membuat program Pondok Pena sebagai basis kepenulisan sastra bagi para santrinya. Bahkan setiap satu bulan sekali Pesma An Najah mengadakan forum *Blakasuta* (salah satu forum sastra di Banyumas) yang acaranya beragam, mulai dari dramatisasi puisi, hadrohisasi puisi, hingga bedah buku sastra. Selain memperkaya intelektual dan batin mahasiswa dengan kajian agama dan akademik, Pesma An Najah-pun konsisten dalam menyelenggarakan kompetisi menulis kreatif tingkat nasional.

Pada tahun 2016, An Najah menerbitkan sebuah buku bertajuk *Revitalisasi Sastra Pesantren.* K.H. Moh. Roqib melalui artikelnya yang berjudul "Sastra Pesantren: Melanglang Buana Menembus Hakekat" mengatakan demikian:

> "Dalam sastra, termasuk sastra pesantren, dunia dan alam semesta dijadikan objek dan subjek keindahan yang dirangkai dalam kata-kata yang variatif menawarkan berbagai makna batin dan spiritual. Makna sastra yang mendunia, mengglobal, menembus jagad raya makrokosmos yang juah dan sulit dijangkau kemudian diteruskan atau terkadang secara bersamaan menyentuh wilayah yang amat kecil, lebih kecil dari *dzarrah* yang terdapat di dalam kalbu dan itupun tidak kalah sulit untuk dilakukan oleh para sastrawan yang ingin menggenggam makna komprehensif batiniyah kehidupan. Sastra bagi dunia pesantren menjadi *washilah* untuk menjelajah alam semesta dan mencari keutamaan yang tercecer."[210]

IAIN PURWOKERTO

Fenomena tersebut menandakan adanya dialektika antara sastra, puisi khususnya, dengan pesantren. Secara estetik, pesantren menjadi tema yang sublim bagi beberapa pengarang karena telah bersinggungan secara langsung, sehingga alur, plot, konflik di dalam prosa, serta bunyi dan irama serta *'arudl* (jumlah suku kata) di dalam puisi mengalami sublimasi. Pada level epistemologis, wacana dan estetika yang terkandung di dalam puisi Raedu Basha dan Binhad Nurrohmat umpamnya, merupakan representasi dan rekontekstualisasi dari tradisi pesantren. Mengapa

[210] Moh. Roqib, dkk., *Revitalisasi Sastra Pesantren*, (Purwokerto: Pesma An Najah Press, 2016), hlm. xvi.

demikian? Karena tradisi yang khas di pesantren belumlah menjadi kesepakatan secara umum bagi majemuknya latar belakang pembaca. Maka, agensi dan akomodasi pesantren terhadap budaya serta resepsi pengarang terhadap tradisi pesantren menjadi pola epistemologis yang khas guna menghasilkan bahasa yang universal.

Pesantren menjadi medium untuk memperoleh pengalaman yang indah dan bermakna spiritual. Secara referensial, hal itu merujuk kepada Hadis, "*Sesungguhnya Allah itu indah dan mencintai keindahan.*" (H.R. Muslim). Karenanya sebagai representasi dari keindahan Allah SWT., dalam tilikan Abdul Wachid B.S., K.H. A. Mustofa Bisri menulis apapun didasarkan kepada alasan keruhanian, menyampaikan hikmah, dan mencari keberkahan hidup. "Karya sastra yang bermutu tinggi dapat membangunkan cinta yang tidur di dalam hati, baik cinta duniawi maupun cinta ruhani dan ketuhanan, lanjutnya."[211]

Sujud

Bagaimana kau hendak bersujud
Pasrah
Sedang wajahmu yang bersih
Sumringah
Keningmu yang mulia
Dan indah
Begitu pongah
Minta sajadah
Agar tak menyentuh
Tanah

Apakah kau melihatnya
Seperti iblis saat menolak
Menyembah bapamu
Dengan congkak
Tanah hanya patut diinjak
Tempat kencing dan berak
Membuang ludah dan dahak
Atau paling jauh hanya
Lahan pemanjaan
Nafsu serakah dan tamak?

IAIN PURWOKERTO

211 Abdul Wachid B.S., *Dimensi Profetik Puisi A. Mustofa Bisri*, ..., hlm. 159.

Apakah kau lupa
Bahwa tanah adalah bapa
Dari mana ibumu dilahirkan
Tanah adalah ibu
Yang menyusuimu
Dan memberi makan
Tanah adalah kawan
Yang memelukmu dalam kesendirian
...
15.5.1993

Sajak "Sujud" di atas adalah karya K.H. A. Mustofa Bisri.[212] "Sujud", dalam puisi tersebut, menurut Abdul Wachid B.S., merupakan hakikat dari shalat, dan dalam sudut pandang Islam amatlah vital sebab shalat adalah tiang agama. Esensi shalat adalah permohonan (doa) yang merupakan sikap penghambaan kepada Allah SWT. Agar menyentuh "tanah" tentu bukan berarti shalat lebih utama tanpa "sajadah", melainkan bermakna agar ingat kepada penciptaan pertama manusia yang berasal dari tanah.[213]

Dalam estetika puisi Abdul Wachid B.S., pesantren pun menjadi subjek bagi pemikiran dan pengalamannya. Dia mempersepsi dan memposisikan pesantren sebagai ruang dan waktu yang penuh dengan nilai-nilai relijiusitas serta akhlak, bukan lagi persoalan bangunan (infrastruktur). Selain itu, persinggungannya dengan tokoh-tokoh pesantren seperti K.H. A. Mustofa Bisri, K.H. D. Zawawi Imron, Kiai Kuswaidi Syafi'ie, Emha Ainun Nadjib hingga Gus Zainal Arifin Toha cukup mempengaruhi alam pikir dan sikap kepenyairannya, di samping kegemarannya ziarah kubur, silaturahim (*sowan*) dan membaca buku-buku tasawuf.

IAIN PURWOKERTO

[212] Lihat selengkapnya Abdul Wachid B.S., *Dimensi Profetik Puisi A. Mustofa Bisri, ...*, hlm. 167-168.
[213] Abdul Wachid B.S., *Dimensi Profetik Puisi A. Mustofa Bisri, ...*, hlm. 168-169.

Tamu[214]
di rumah Ahmad Tohari
bertemu KH. A. Mustofa Bisri

...
"Ini pertemuan pertama, guru
Tapi seakan bertahun kerinduan terbayar
Tempat dan peristiwa yang kau singgah
Kini meresap ke kalbu"
Lalu aku membaca. Waktu mengembun
Tapi dirimu tak juga basah
Justru silsilah sejuknya sampai juga
Ke mangkuk dada masing-masing
...
Paginya kami bertebaran ke
Tempat dan peristiwa yang bernama pasar seperti
Debu-debu yang dilesatkan ke udara
Tapi setiap adzan melantun
Ruh-ruh kami seperti sekumpulan serdadu
Yang dipusatkan

1995

Dalam puisi "Tamu", estetika yang dibangun oleh Abdul Wachid B.S. merupakan *tamsil* atas kesementaraan hidup yang dianugerahkan oleh Allah SWT kepada manusia. Kesementaraan itu "diisi" olehnya dengan silaturahim (*sowan*) untuk memperoleh nasihat-nasihat kebaikan, sebagai tenaga spiritualitas. Ungkapan *debu-debu yang dilesatkan ke udara/ tapi setiap adzan melantun. Ruh-ruh kami seperti sekumpulan serdadu/ yang dipusatkan/* merupakan *tamsil* atas "ketakberdayaan" manusia di hadapan Allah SWT. (ibarat debu). Manusia (beserta *ruh-ruh*) akan mencari kiblat penghambaan sebagai ekspresi estetik seorang hamba. Apa yang diamantakan puisi Abdul Wachid B.S. di atas, meskipun tidak memotret fenomena pesantren *an sich*, tetapi, wacana dan spiritnya mewakili khazanah tradisi pesantren.

IAIN PURWOKERTO

[214] Abdul Wachid B.S., *Tunjammu Kekasih*, ..., hlm. 50.

Baca lagi sajaknya berikut:

Ziarah Sunan Pandanaran[215]
Tembayat, Klaten

Tercatat sejarah: tepat di puncak gunung Jabalkat
Entah jin atau malaikat
Perlahan membawa mereka mendarat
Seorang guru dan muridnya, keduanya makrifat
...
Nama yang menjadi penerang
Melewati sang Adipati Semarang
Nama yang menjadi penenang
Di detak-detak jantungnya mewiridkan Yang
Maha Penerang Yang
Maha Penenang
Allah ...
...

11 Agustus 2009

Dalam konteks dialektis-dialogis, tradisi pesantren dalam puisi Abdul Wachid B.S. di atas menjadi khazanah pengalaman spiritual sekaligus gaya ungkapnya (bahasa). Frasa *seorang guru dan murid, keduanya makrifat*, menjadi representasi pengalaman spiritualnya mengenai tradisi *sanad* keilmuan di lingkungan pesantren. Hubungan guru dan murid di dalam wilayah spiritualisme Islam bukan hanya sekedar distribusi keilmuan, melainkan relasi ruhani, batin, spiritual yang tidak akan pernah ada putusnya. Guru (kiai) di dalam pesantren, menjadi *wasilah* bagi para santri untuk memperkaya pemikiran dan pengalaman spiritualnya sebagai manusia dan hamba Allah SWT (*mewiridkan Yang Maha Penerang Yang/ Maha Penenang/ Allah*).

Relasi batiniah antara kiai dan santri menjadikan hubungan mereka sangat khas. Jamal D. Rahman mengatakan:

> "Kata-kata kiai, sesederhana apa pun, bukanlah kata-kata biasa, melainkan kata-kata yang mengandung pancaran rohaninya. Bahkan tubuh kiai pun mengandung pancaran rohaninya. Tidaklah mengherankan apabila kalau ada kalanya seorang santri ingin

[215] Abdul Wachid B.S., *Yang*, ..., hlm. 78.

IAIN PURWOKERTO

> duduk berlama-lama dengan kiainya, meskipun tak ada yang perlu dibicarakan antara mereka. Santri itu bahkan mungkin tak ingin mendengar kata-kata sang kiai. Dia hanya ingin berada di dekat sangg kiai, sebab sang kiai memancarkan emanasi spiritualnya, dan si santri ingin mendapatkan emanasi kerohanian kiai itu sendiri."[216]

Emanasi spiritual kiai, meminjam istilah Jamal D. Rahman, menjadi estetika metafisik santri, dan juga orang-orang yang berupaya *ngalap barokah* atas perjumpaan (silaturahim) kepada kiai-kiai pesantren. Oleh karena itu, dalam konteks komunikasi transendental, Abdul Wachid B.S. mempersepsi dan meposisikan puisinya sebagai upaya untuk mendapatkan pancaran emanasi spiritual kiai-kiai di pesantren. Hal itu menegaskan bahwa komunikasi transendental menggunakan medium puisi merupakan salah satu ikhtiar untuk memperoleh aksentuasi ruhani, dengan tradisi pesantren sebagai simbol kulturalnya.

3. Tradisi Ziarah

Dalam pemikiran W.S. Rendra, tradisi menjadi kebiasaan dan laku kolektif masyarakat, menjadi kesadaran kemanusiaannya untuk terus berkembang sebagai pribadi maupun anggota masyarakat. Dia menganggap peran signifikan tradisi dalam membangun identitas kultural, budi pekerti luhur. Tanpa tradisi, menurutnya, perilaku manusia bersifat biadab. Akan tetapi, bukan berarti tradisi merupakan objek yang tidak bebas nilai. W.S. Rendra mengkritik absolutisme tradisi, yang jika menjangkit masyarakat, maka tidak lagi menjadi ide kreatif. Tradisi harus selalu dicairka dan diberi dimensi yang baru.[217]

Bagi W.S. Rendra, bersandar pada argumennya di atas, tradisi barangkali menjadi objek yang relatif dan bisa digugat eksistensinya. Dia tidak ingin terlalu mengkultuskan tradisi sebab tradisi yang tidak bisa menyesuaikan dengan konteks ruang dan waktu (zaman), sama saja dengan menelanjangi hakikat kehidupan yang selalu berkembang,

---

[216] Jamal D. Rahman, "Puisi-puisi Raedu Basha: Tradisionalisme Islam dalam Puisi Indonesia", *Epilog,* dalam Raedu Basha, *Hadroh Kiai,* ..., hlm. 111.

[217] Rendra, *Mempertimbangkan Tradisi,* ..., hlm. 3.

IAIN PURWOKERTO

sebagaimana tafsir atas nilai-nilai tradisi, agama, dan budaya yang beragama sesuai konteks dan prediksi ilmiah. Dengan kata lain, dia meminimalisir fanatisme terhadap tradisi. Persoalannya adalah bagaimana dengan tradisi ziarah yang sangat melekat di lingkungan pesantren?

Pesantren, dengan beragam sistim nilai dan metodologi pembelajarannya yang khas, tidak hanya menekankan aspek intelektualitas sebagai indikator keberhasilannya menyerap ilmu dari para kiai. Dimensi ruhaniah, spiritual, juga disentuh oleh kiai kepada para santrinya untuk melengkapi fungsi akal sebagai upaya memperoleh keberkahan (*barokah*). Dimensi spiritual inilah, dalam konteks kehidupan pesantren, selalu bersinggungan dengan tradisi yang turun temurun dilestarika, yaitu ziarah.

Dalam sejarah peradaban Islam, tradisi ziarah selalu hidup dalam ketegangan dan kesepakatan. Setidaknya, ketegangan awal dapat ditelisik mula-mula dari dialog antara Ibn Taimiyyah dan Ibn 'Athaillah as-Sakandari. Sebagai sebuah media tawassul, ziarah dipersoalkan oleh Ibn Taimiyyah karena mengandung unsur syirik. Senyampang itu, Ibn 'Athaillah as-Sakandari menjawab kecurigaan Ibn Taimiyyah persoalan tawassul (tradisi ziarah menjadi salah satunya) tersebut dengan mengatakan: "tawassul yang dilakukan oleh seorang muslim beriman sejati hanyalah untuk mencari perantara, bukan meminta kepada perantara itu sendiri." Sementara, Ibn Taimiyyah beranggapan bahwa tawassul adalah memohon pertolongan kepada perantara-perantara tersebut.[218]

Menurut al-Marbawi, sebagaimana dikutip oleh Misbahul Mujib, ziarah merupaakn bentuk *masdar* dari kata *zaara* yang berarti menengok atau melawat. Kemudian KBBI mengartikan ziarah dengan kunjungan ke tempat yang dianggap keramat atau mulia.[219] Ziarah dapat dilakukan di makam (kuburan) orang tua, saudara, para kiai hingga wali, khususnya

IAIN PURWOKERTO

[218] Ibn 'Athaillah as-Sakandari, *Mutiara Al-Hikam*, ..., hlm. vii-viii.

[219] M.Misbahul Mujib, "Tradisi Ziarah dalam Masyarakat Jawa: Kontestasi Kesalehan, Identitas Keagamaan dan Komersial", *Ibda',* Volume 14, Nomor 2, Juli-Desember 2016, (Purwokerto: LPPM IAIN Purwokerto, 2016), hlm. 207.

yang dianggap keramat dan semasa hidupnya memiliki jasa besar bagi syiar Islam.

Ziarah sampai sekarang menjadi tradisi keagamaan yang sangat populer dan digemari banyak kalangan, mulai dari presiden, politisi, artis, hingga masyarakat umum. Bahkan banyak sekali moda transportasi dan organisasi/ komunitas yang rutin mengadakan kegiatan ziarah Wali Songo di se-antero Jawa, khususnya pesantren. Ziarah merupakan ibadah sunah, sebagaimana Hadis Nabi Muhammad Saw. berikut: "*dulu aku pernah melarang kalian berziarah kubur, sekarang berziarahlah kalian ke kuburan, karena itu akan mengingatkan kalian kepada akhirat."* (H.R. Muslim).[220]

Hadis Nabi Muhammad Saw. tersebut menjadi yurisprudensi bagi langgengnya tradisi ziarah. Ziarah memberikan makna yang subtil bagi pribadi dan kualitas ruhani seseorang. Hal itu setidaknya dilatarbelakangi oleh beberapa hal, *pertama*, ziarah menjadi media tawassul (mencari perantara) untuk berkomunikasi dengan Allah SWT., *kedua*, sebagai ruang refleksi dan kontemplasi atas jasa-jasa para kiai dan wali, *ketiga*, mengingat kematian dan asal-usul penciptaan manusia (*sangkan paraning dumadi*), *keempat*, melanggengkan tradisi *tabarruk* (mencari berkah[221]).

Dalam konteks komunikasi transendental, ziarah merupakan tradisi yang membangkitkan dimensi spiritual manusia sebagai individu. Nina W. Syam, mengutip Snijders, mengatakan:

> "Manusia memperkenalkan diri sebgaai *homo religious*, makhluk yang beragama. Dimensi relijius dapat ditemukan di dalam diri sendiri. Penghayatan relijius termasuk salah satu penghayatan manusiawi yang menjadi bahan refleksi. Refleksi ini bertujuan memperdalam pemahaman tentang diri manusia. Dalam refleksi

IAIN PURWOKERTO

---

[220] M.Misbahul Mujib, "Tradisi Ziarah dalam Masyarakat Jawa: Kontestasi Kesalehan, Identitas Keagamaan dan Komersial", ..., hlm. 208.

[221] Makna inti berkah (dengan varian semantik seperti *mubarok* dan *mubarokah* adalah kebaikan hakiki yang bersifat ilahiyyah. Al-Qur'an memberikan perumpamaan bahwa sesuatu yang mendapatkan berkah dan memancarkan keberkahan ibarat pohon berkah yang selalu memberikan cahaya. Lihat selengkapnya Suparjo, *Komunikasi Interpersonal Kiai-Santri: Keberlangsungan Tradisi Pesantren di Era Modern*, (Purwokerto: STAIN Press, 2014), hlm. 193.

atas penghayatan relijius, manusia menemukan dirinya terarah kepada Tuhan."[222]

Sebagai *homo religious,* manusia membutuhkan media sebagai ekspresi spiritualnya atas tradisi ziarah, salah satunya dengan media kesusastraan (puisi). Raedu Basha dalam antologi puisinya, *Hadroh Kiai,* menuliskan kesaksian dan pengalaman relijiusnya kepada para kiai dan pesantren yang dikenalnya sejak mula. Menulis puisi untuk para kiai dan wali bukan semata persoalan bahasa, melainkan keabadian komunikasi yang diikat dengan spiritualitas antara keduanya. Ikatan inilah yang khas dalam tradisi pesantren. Meskipun kiainya telah wafat, intensitas komunikasi dan persinggungan ruhani santri tidak akan pernah pudar.

Madah Ziarah Waliullah[223]

Ziarah sebagian dari ibadah
Kecuplah sejarah biar kelak tiada musibah

Di barzakh aulia menghayat
Wafatnya mulia daripada hidup kita yang mayat

Aulia telah jumpa rahmat allah
Maka kita sowani mereka lewat wasilah ziarah

Ziarah ritual agama leluhur bertawasul
Walau kau boleh beda menafsirkan sunah rasul

Jalan ajaran sunah kita bisa berbeda
Karena keyakinan mazhab hak setiap hamba
...

Raedu, 2015

Puisi yang ditulis oleh Raedu Basha tersebut menyiratkan beberapa makna, *pertama,* tradisi luhur ziarah yang harus selalu dilestarikan, *kedua,* ketegangan yang melingkupi tradisi ziarah dalam perspektif hukum Islam,

IAIN PURWOKERTO

[222] Nina W. Syam, *Komunikasi Transendental, ...,* hlm. 89.
[223] Raedu Basha, *Hadrah Kiai, ...,* hlm. 13.

ketiga, ziarah sebagai media *tabarukan* atau mencari berkah dan perantara melalui para wali agar sampai kepada Allah SWT. Baca sajak Abdul Wachid B.S. berikut:

Ziarah Maulana Maghribi[224]
-Parangtritis-

Berapa tangga lagi agar sampai padamu, kanjeng maulana?
Di tiap tangga ini masih basah jejak ari wudlumu
Aku pun meniru caramu membasuh wajah
Barangkali saja dengan air yang sama

Di tangga-tangga ini antara ada tiada, terdengar
Al-Qur'an dilagukan dalam langgam jawa
Padahal engkau hadir dari arah matahari *farisi*
Engkau mulyakan orang di sini
Dengan sapaan santri dan kiai

...

Kanjeng maulana
Berapa tangga lagi agar sampai padamu?
Di puncak itu, tak kujumpa anakcucumu
Selain aura doamu, sunyi itulah yang bertahta

26 Juli 2009

Senada dengan puisi Raedu Basha, apa yang disampaikan oleh Abdul Wachid B.S. melalui puisinya merupakan refleksi filosofis atas ketinggian "tangga" sebagai simbol dari kemuliaan Syekh Maulana Maghribi. Kemuliaan yang diperoleh atas kontribusinya dalam penyebaran agama Islam. Sebagaimana komunikasi transendental, puisi pun dapat menjadi simbol komunikasi yang bersifat "meninggi", vertikal menuju Allah SWT.

Dalam konteks epistemologis, penghayatan dan keyakinan bahwa berkah akan terus mengalir atas upaya *tawassul* kepada kiai dan wali yang telah wafat dapat ditelisk dari firman Allah SWT Q.S. an-Nahl ayat 31-32:

"*Dan dikatakan kepada orang-orang yang bertakwa, "Apakah yang telah diturunkan oleh Tuhanmu?" Mereka menjawab:*

[224] Abdul Wachid B.S., *Yang*, ..., hlm. 72.

IAIN PURWOKERTO

"(Allah telah menurunkan) kebaikan." Orang-orang yang berbuat baik di dunia ini mendapatkan balasan yang baik. Dan sesungguhnya kampung akhirat adalah lebih baik dan itulah sebaik-baik tempat bagi orang yang bertakwa, (yaitu) surga Adn yang mereka masuk ke dalamnya, mengalir di bawahnya sungai-sungai, di dalam surga itu mereka mendapatkan segala apa yang mereka kehendaki. Demikianlah Allah memberi balasan kepada orang-orang yang bertakwa (yaitu) orang-orang yang diwafatkan dalam keadaan baik oleh para malaikat dengan mengatakan kepada mereka: "Assalamu'alaikum, masuklah kamu ke dalam surga itu disebabkan apa yang telah kamu kerjakan."

Wafatnya ulama adalah wafatnya alam semesta (*mautul alim mautul alam).* Jika bukan karena kehadiran dan peran para ulama, niscaya perilaku dan kehidupan manusia akan seperti binatang. Para kiai dan wali yang diutus oleh Allah SWT. melalui guru-gurunya untuk menyebarkan ajaran Islam mendapatkan kedudukan yang tinggi di hadapan-Nya. Ibn 'Athaillah as-Sakandari, sebagaimana diungkap oleh K.H. Miftachul Akhyar mengatakan: "*Barangsiapa yang cemerlang pada permulaannya, maka cemerlang (pula) pada penghujung (perjalanan)-nya."*[225]

Ziarah Kiai Umar Habib[226]
-Rabak, Kalimanah, Purbalingga

Hanya sebatang bunga kenanga
Tumbuh di atas pembaringanmu
Tak ada nisan. Tak ada nama
Tapi namamu disebut-sebut sebagai alamat Fatihah, itu

Bukan keramat. Hanya bunga kenanga
Menandai kenangan yang tersemat
Di setiap hati yang sempatkan kebaikan, nyala cahaya
Sebelum waktu membaca halaman demi halaman tamat

Tapi, wahai Kiai Umar Habib, sebatang bunga
Kenanga itu
Di tiap waktu disirami keharusan siapa pun
Memaknai kebaikanmu. Betapa kau yang
Hanya niru lelak
Junjunganmu, Muhammad, sudah begitu

IAIN PURWOKERTO

[225] Miftachul Akhyar, "Membuka Lembaran Baru", *Risalah,* Edisi 98, Tahun III, 1441 H, September 2019.
[226] Abdul Wachid B.S., *Yang,* ..., hlm. 83.

Mengharu-biru
...
20 September 2009

Melalui puisi di atas, penulis dapat menengarai bahwa setiap komunikasi yang bersifat transendental, meminjam istilah Nina W. Syam, bersifat individual, subjektif. Subjektivitas itu muncul dari pengalaman dan penghayatan antar individu yang beragam, sesuai dengan pandangan dunianya terhadap tradisi ziarah.

"Hanya sebatang bunga kenanga
Tumbuh di atas pembaringanmu
Tak ada nisan. Tak ada nama
Tapi namamu disebut-sebut sebagai alamat Fatihah, itu"

Bait pertama tersebut menggambarkan suasana kehilangan dan kerinduan kepada Kiai Umar Habib. Akan tetapi, keyakinan bahwa ruh para ulama "hidup" abadi di samping Allah SWT., menjadikan *alamat fatihah* sampai kepadanya. "Fatihah" menjadi simbol keterbukaan ruhani antara peziarah dan ulama yang telah wafat. Komunikasi transendental tidak akan terjadi apabila tidak ada kesadaran transenden. Kesadaran transenden bisa diwujudkan dengan kayakinan kepada Allah SWT bahwa ruh para ulama dijamin kesejahteraannya oleh Allah SWT, membuka pintu-pintu ruhani dengan dzikir dan wirid, serta refleksi terhadap sejarah (peran) para ulama dalam menyebarkan ajaran Islam.

IAIN PURWOKERTO

Dalam perspektif psikologi kognitif/ transendental, berziarah merupakan bentuk komunikasi dengan subjek atau sesuatu "di atas *mind*", melampaui logika manusia, kekuatan lain di luar diri manusia yang dapat dirasakan kehadirannya.[227] Kalimat *Di tiap waktu disirami keharusan siapa pun/ Memaknai kebaikanmu. Betapa kau yang/ Hanya niru lelak Junjunganmu, Muhammad/* membuka kembali ruang-ruang refleksi untuk menggali kebaikan yang dilakukan oleh Kiai Umar Habib, berdasarkan akhlak yang dicontohkan oleh Nabi Muhammad Saw.

[227] Nina W. Syam, *Komunikasi Transendental*, ..., hlm. xvi.

Keunikan puisi, sebagai media komunikasi transendental, adalah mengungkap kembali pengalaman-pengalaman privatif yang dialami oleh individu, melalui bahasa sebagai ekspresi estetik. Pada wilayah inilah, esensi dari komunikasi transendental dapat diperoleh dengan membuka ruang-ruang suci yang sarat dengan simbol-simbol ketuhanan.

Ziarah Syekh Makdum Wali

-Karangluwas, Purwokerto

...

"*Syekh Makdum Wali"*

Bahkan nama panggilanmu pun yakin bukan atas
Keinginan
Nama sekadar makna bagi yang membaca keberadaan
Bahkan semua tanda menjadi rahasia
Tiada penting lagi manta tanda mana makna

"*Syekh Makdum Wali"*

Bahkan 99 biji tasbih itu pun turut bergoyang
Mengikuti irama tahlil, melengkapi rahasiamu
Sampai jejakmu mengekal ke dalam ilmu ke dalam *laku*
Sampai menemu maknamu
...

Al-Fatihah

2010

IAIN PURWOKERTO

Pada kalimat *nama sekadar makna bagi yang membaca keberadaan/ bahkan semua tanda menjadi rahasia/* merupakan kalimat yang memiliki unsur persepsional yakni kepercayaan atau keyakinan (*belief*). Persepsi memiliki peranan penting dalam membangun komunikasi. Persepsi akan berpengaruh kepada makna yang digali atas objek-objek atau simbol yang merepresentasikan, misalkan pemakaman, nama kiai, dan sejarah hidupnya. Sedangkan kalimat *bahkan 99 biji tasbih itu pun turut bergoyang/ mengikuti irama tahlil, melengkapi rahasiamu/* menjadi representasi dari sistim nilai (*value*) dan pandangan dunia (*world*

view).[228] Artinya, sistimatika epistemologi komunikasi transendental dalam konteks ini bermula dari keyakinan atau kepercayaan, nilai, dan pandangan dunianya.

Dalam kumpulan puisi *Kuburan Imperium* Binhad Nurrohmat, ziarah pun menjadi tradisi yang terus hidup dan dihidupi oleh manusia, bahkan menjadi sistim nilai dan pandangan dunianya. Selain sebagai penyair yang besar di pesantren (menantu K.H. Mustain Ramly, Peterongan, Jombang), dia juga menginisiasi gerakan "Muktamar Kuburan", gerakan kultural untuk mendulang tenaga intelektualitas dan spiritualitas (*tabarrukan, tawassulan*) di makam para kiai dan para wali.[229]

Pengajian Kitab Kuning Kiai Mustain[230]

Kenangan dan senyap merayapi sela frasa
Dan kalimat. Makna berbahasa Jawa dari
Kitab berhuruf Arab terjeda cerita dari arah
Benua lain yang tersimpan di sela ingatan.

Langkahnya jauh melintasi batasan negeri
Serta garis tepi di halaman-halaman kitab.
Melancong ke banyak kota dan desa yang
Berbekas barutan di sol sepatu dan sandal.
...

Terdapat aksentuasi yang senada dengan puisi "Ziarah Syekh Makdum Wali" garapan Abdul Wachid B.S. Kenangan, kerinduan, dan segalawa ihwal mengenai Kiai Mustain ditulis secara estetik melalui puisi. Puisi merangkum makna batin yang kuat antara yang hidup dengan yang mati, antara yang fisik dengan yang metafisik. Melalui puisi dan doa, batas-batas interaksi dapat "dilipat jaraknya", meminjam kata Sapardi Djoko Damono, sehingga keyakinan (*belief*), sistim nilai (*value*), pandangan dunia selalu terkoneksikan dengan Ruh Abadi. Sebagaimana Amir Hamzah dalam puisi "Padamu Jua" mengatakan: *kaulah kandil*

IAIN PURWOKERTO

[228] Lihat Ahmad Sihabudin, *Komunikasi Antarbudaya: Satu Perspektif Multidimensi*, (Jakarta: Bumi Aksara, 2011), hlm. 39.
[229] Lihat informasi kegiatan "Muktamar Kuburan" di *Facebook* Binhad Nurrohmat.
[230] Binhad Nurrohmat, *Kuburan Imperium*, ..., hlm. 53.

kemerlap/ pelita jendela di malam gelap/ melambai pulang perlahan/ sabar, setia selalu/. Puisi itu oleh Ajip Rosidi dimaknai bahwa jika manusia sudah tiba di jalan buntu, tertumbuk dengan dinding putus asa, apabila segala cinta telah "habis kikis", "hilang terbang", maka Tuhanlah yang lagi menjadi pegangan.[231]

4. Tradisi Silaturahim: Puisi dan Tindakan Komunikatif

Femina.co.id, salah satu media daring yang cukup populer, pernah mengutip pendapat Listyo Yuwanto, Psikolog Universitas Surabaya tentang tradisi silaturahim. Dia mengatakan:

> "selain menjaga nilai tradisi, silaturahim merupakan bentuk relasi sosial. Berrelasi sosial dapat memberikan manfaat yaitu menjaga kehidupan berkelompok, menciptakan rasa aman, dan keharmonisan dalam hidup bermasyarakat yang merupakan bentuk nilai dasar manusia, yaitu *security* dan *conformity*."

"Jangankan manusia, yang dalam antropologi disebut sebagai *human primates, non-human primates,* seperti *apes, chimps, baboon,* binatang sosial lain saja memiliki naluri bersilaturahim dengan kerabatnya," Imbuh Sumanto Al Qurtubi.[232] Dua pendapat itu mencerminkan adanya kekuatan kolektivitas manusia dalam kehidupan sosial-budaya. Dari kolektivitas itulah muncul sistim nilai yang disepakat bersama, hingga lahirlah sebuah bangsa, suku, adat, dan lain sebagainya.

Islam mengakomodir kehidupan kolektif manusia. Hal itu ditengarai, menurut Marcel A. Boisard melalui bukunya *Humanisme dalam Islam,* karena watak manusia yang tidak dapat hidup terpencil, menyendiri, dan asosial. Maka dari itu, di dalam Islam dikenal dengan konsep umat. Umat yang hidup berdasarkan sendi ketuhanan, via al-Qur'an dan Sunah. Kelompok ini (umat) tidak bersifat eksklusif, akan tetapi, sangat terbuka. Keterbukaan ini didasari dengan kepercayaan dan

IAIN PURWOKERTO

---

[231] Lihat selengkapnya Ajip Rosidi, *Membicarakan Puisi Indonesia,* cet. 2, (Jakarta: Binacipta, 1985), hlm. 88.

[232] Baca selengkapnya "Menjaga Tradisi Silaturahmi", *Femina.co.id.* Diunduh 24 September 2019.

keyakinan kepada Allah SWT. dan sistim budaya, sehingga muncullah konsep bangsa.[233]

Tradisi silaturahim, *sowan*, berkunjung, berfungsi sebagai perekat sosial. Dalam konteks Islam, silaturahim secara *gigantik* muncul sebagai simbol pemersatu umat pada acara perayaan hari besar Islam, seperti Idul Fitri. Saling memaafkan, mengakui kealpaan, mencari keberkahan menjadi "ritual" yang agung dalam acara silaturahim. Bahkan di beberapa daerah di Indonesia, masih ada tradisi mengunjungi tetangga satu per satu, rumah ke rumah.

Silaturahim juga menjadi ciri khas di pesantren. Pengalaman hidup kolektif, senasib sepenanggungan, se-perjuangan, dan interaksi yang kompleks menjadi pengalaman relijius dan kultural. Bagi santri yang telah lulus dari pesantren misalnya, bukan berarti tidak ada lagi hubungan psikososial yang erat dengan kiai, *asatiz* dan keluarga pesantren lainnya. Umumnya, mereka merasakan adanya keterikatan erat dan apabila santri ada keinginan atau hajat tertentu, *sowan* atau silaturahim kepada kiai menjadi salah satu metode yang khas untuk memperoleh nasihat dan jalan keluar atas setiap persoalan. Ketika santri berpamitan, memohon doa dari kiai menjadi hal yang sangat penting. Seketika itu, umumnya kiai akan berdoa, "*semoga berkah dan bermanfaat"* dan "*semoga istiqomah."* Ikatan silaturahim kultural semacam ini menjadi identitas bangsa-bangsa Nusantara.

IAIN PURWOKERTO

Nilai-nilai luhur inilah yang menjadi semangat ke-umatan (*khair al-ummah*) sebagai representasi umat terbaik. Dari tradisi silaturahim muncul apa yang diistilahkan oleh Jurgen Habermas sebagai tindakan komunikatif. Konsep tindakan komunikatif, menurut Suparjo, mengarah pada orientasi komunikasi di era modern. Atau, dengan kata lain, dari tradisional ke modern. Modernisasai menuntut adanya efisiensi, sehingga

[233] Marcel A. Boisard, *Humanisme dalam Islam*, terj. H.M. Rasjidi, (Jakarta: Bulan Bintang, 1980), hlm. 156.

produk tindakan komunikatif adalah rasionalisasi, dalam arti sesuai dengan kultur komunikator dan komunikan. [234]

Habermas berargumen bahwa persoalan tindakan komunikatif bukan hanya persoalan kemampuan gramatikal (bahasa), akan tetapi, hasrat, emosi dan ruang personal yang ditransformasikan sehingga muncul kesepakatan. Dua poin penting yang disampaikannya adalah bahasa dan personalitas. Bahasa memproduksi pemahaman gramatikal sedangkan pemahaman personalitas akan menimbulkan tindakan komunikatif. [235]

Bahasa dan personalitas di dalam puisi menjadi ruang estetik untuk bergerak kepada upaya pamahaman dan konvensi terhadap pembaca. Proses "silaturahim sastra" adalah sampainya pesan (sistim simbol) puisi kepada pembaca dengan beragam interpretasi. Sedangkan pemaknaan pembaca terhadap teks puisi membuka kemungkinan wilayah tindakan yang produktif. Artinya di dalam puisi, makna tradisi silaturahim disampaikan secara estetik berdasarkan objektivikasi tertentu.

Ziarah ke makam Nabi Muhammad saw. juga bisa menjadi representasi silaturahim ruhani juga kultural. Silaturahim ruhani (tauhid) disebabkan karena ada kesaksian luhur umat muslim bahwa Nabi Muhammad Saw. adalah utusan-Nya, sedangkan silaturahim kultural menjadikan ziarah sebagai simbol dan media ber-*tabarrukan*, mencari keberkahan dan pesantren menjadi institusi yang menyuburkan tradisi ini.

IAIN PURWOKERTO

Allah SWT. berfirman:

> *"Sesungguhnya Allah dan malaikat-malaikat-Nya bershalawat kepada Nabi. Hai orang-orang yang beriman, bershalawatlah kamu untuk Nabi dan ucapkan salam penghormatan kepadanya. Sesungguhnya orang-orang yang menyakiti Allah dan Rasul-Nya, Allah akan melaknatinya di dunia dan di akhirat, dan menyediakan baginya siksa yang menghinakan."*[236]

---

[234] Suparjo, *Komunikasi Interpersonal Kiai-Santri*, ..., hlm. 7.

[235] Jurgen Habermas, *Teori Tindakan Komunikatif: Rasio dan Rasionalisasi Masyarakat*, cet. 2, terj. Nurhadi, (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2007), hlm. x-xi.

[236] Q.S. al-Ahzab ayat 56-57.

Menurut Hamdani Bakran Adz-Dzakiey "menyakiti" di sini adalah berbuat durhaka dan dosa kepada-Nya dan Rasul-Nya. Kedurhakaan dan dosa kepada Allah SWT. adalah menyekutukan Dia dengan sesuatu, bersikap *kufur* (mendustakan ayat-ayat-Nya). Sedangkan kedurhakaan dan dosa kepada Rasul-Nya adalah tidak atau enggan meneladani seluruh aspek aktifitas ketuhanannya, baik yang berhubungan dengan Allah SWT. maupun dengan makhluknya.[237]

Ziarah ke makam Nabi Muhammad Saw. dengan diiringi bacaan tahlil dan shawalat merupakan representasi bahasa ruhani manusia yang kemudian dipahami dan dimaknai menjadi tindakan komunikatif, seperti merayakan bulan Maulid Nabi Saw., sikap kedermawanan, kasih sayang dan cinta, atau dalam istilah A. Mustofa Bisri meng-Allah-kan Allah dan me-manusia-kan manusia. Bukan hanya kepada ruh Nabi Muhammad Saw., tradisi silaturahim tentunya dilaksanakan dengan sesama manusia yang masih hidup, sebagai bentuk dari akhlak kepada sesama manusia.

Allah SWT. berfirman: *"Dan bertakwalah kepada Allah yang dengan (mempergunakan) nama-Nya kamu saling meminta satu sama lain, dan (peliharalah) hubungan silaturahim. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasi kamu."*[238] Dalil tersebut menjelaskan secara substantif bahwa Allah SWT. memberikan "ganjaran" yang besar kepada setiap manusia yang menjaga silaturahim. Bentuk silaturahim, menurut Hamdani Bakran Adz-Dzakiey, dapat berupa saling berkunjung dengan tulus dan saling bertukar informasi tentang keadaan yang berhubungan dengan kesehatan, perasaan dan kebutuhan hidup.[239]

Luasnya konteks silaturahim membuka peluang interpretasi bagi individu maupun kelompok untuk mengembangkan pendekatan estetik agar silaturahim lebih efektif. Puisi menjadi salah satunya. Mengapa puisi? Dengan puisi pola penyebaran informasi dan wacana dapat berlangsung

IAIN PURWOKERTO

---

[237] Hamdani Bakran Adz-Dzakiey, *Psikologi Kenabian,* cet. 5, (Yogyakarta: Fajar Media Press, 2012), hlm. 568.

[238] Q.S. an-Nisa ayat 1.

[239] Hamdani Bakran Adz-Dzakiey, *Psikologi Kenabian,* ..., hlm. 675.

dengan cepat dan mampu mempengaruhi pola pikir khalayak, begitu juga dengan tulisan-tulisan yang lain. Keunikan puisi sebagai media silaturahim ialah bahwa puisi menjadi bahasa estetik dan tindakan komunikatif sekaligus.

Sebagai bahasa, puisi merupakan respon kognitif personal penyair kepada peristiwa komunikatif tertentu, sedangkan dalam konteks tindakan komunikatif, puisi menjadi representasi nilai-nilai penyair sekaligus untuk mentransformasikan argumen personalnya kepada khalayak, dan kemudian menjadi perilaku budaya tertentu. *Feedback*-nya adalah nilai-nilai filosofis yang dirangkum oleh masyarakat pembaca sebagai sudut pandang.

Setiap Hari Ialah Hari Kasih Sayang[240]
(*D. Zawawi Imron*)

Setiap hari ialah hari kasih sayang
Dengan kesegaran pagi bertumbuhan
Rerumputan di halaman rumahku yang
Diikuti oleh tumbuhnya seluruh rumputan
Di muka bumi ini disinari matahari

Setiap hari ialah hari kasih sayang
Dengan atau tanpa kesegaran pun
Setiap denyut bertumbuhan

Rambut di kepalaku yang
Diikuti oleh tumbuhnya seluruh rambut
Di kepala manusia di bumi ini
Disinari matahari

...

Setiap hari ialah hari kasih sayang
Dengan cinta saling kembang
Semua menjadi hidup dengan
Buahbuah dipetik di esok hari

Yogyakarta, 14 Februari 2016

IAIN PURWOKERTO

[240] Abdul Wachid B.S., *Kumpulan Sajak Nun*, ..., hlm. 82.

Sajak Abdul Wachid B.S. di atas merepresentasikan bahasa (puisi) sebagai pola refleksi personal penyair pra-tindakan komunikatif. Kata yang digunakan seperti "pagi", "rambut", "cinta", "buahbuah" menjadi simbol personal yang intim. Kata itu menegaskan bahwa bahasa sebagai pra-tindakan komunikatif masih dalam ranah ide. Melalui puisi, nilai silaturahim bisa diabadikan melalui sistim kode dan tanda hasil nalar etik dan estetis penyair terhadap objek dan peristiwa yang berkelindan. Pengetahuan personal (penyair) kepada objek tersebut harus memadai.

Cerita Mbah Basyir[241]

Bertemu gus miek di pesantren makam agung tuban
Ia menyapa salam dan mencium
Tangan yang
Belum karuan tengadah arah
...
Teringat guruku di kala tsanawiyah
Kiai muchid muzadi senasab sedarah
"Sambunglah sapa setiap pagi
40 rumah silaturrahmi

Maka engkau akan mengerti makna sang kekasih diri"
Anakanak tetangga mendekati
Mencium tangan mintai doa
...

Bluluk, Lamongan, Rabu, 20 Januari 2016

IAIN PURWOKERTO

Dalam puisi di atas, tindakan rasional komunikatif direpresentasikan pada frasa */sambunglah sapa setiap pagi 40 rumah silaturrahmi/* Tindakan rasional komunikatif dalam bentuk silaturrahim kepada tetangga, merupakan aras teologis dan sosial sekaligus. Dalam konteks ke-Indonesiaan, pola silaturrahim seperti itu dapat mempererat *ukhuwah* (persaudaraan), mulai dari *ukhuwwah Islamiyah, ukhuwah wathaniyah,* dan *ukhuwah basyariyah. Ukhuwah* menjadi orientasi formal dan kultural dalam menciptakan kondusifitas kehidupan berbangsa dan bernegara.

[241] Abdul Wachid B.S., *Kumpulan Sajak Nun,* ..., hlm. 70.

Pada kalimat *maka engkau akan mengerti makna sang kekasih diri/ anakanak tetangga mendekati/ mencium tangan mintai doa* terdapat makna *tabarruk*, mencari keberkahan kepada Allah SWT. dengan cara menjunjung adab/ akhlak yang mulia. Keberkahan inilah yang dapat menghilangkan dahaga ruhani manusia, sebagaimana puisi yang lahir dari kesadaran ruhani dan menjadi tindakan komunikatif.

Dalam tindakan komunikatif, puisi-puisi silaturahim Abdul Wachid B.S. bisa juga diposisikan sebagai upaya pembentukan strategi dan transformasi wacana kepada khalayak. Jadi, yang dikomunikasikan adalah peristiwa yang "disembunyikan" bahasa, sehingga dialektika teks dengan pembaca (masyarakat) produktif, tidak hanya terbatas pada satu ragam tafsir atau dalam tradisi interaksi-simbolik[242], masyarakat hidup atas tafsir-tafsir terhadap seperangkat simbol, termasuk teks puisi, dan mereka bertindak berdasarkan simbol-simbol.

IAIN PURWOKERTO

[242] Menurut Blumer via Ahmad Sihabudin, keistimewaan pendekatan kaum interaksionis-simbolik ialah manusia dilihat saling menafsirkan atau membatasi masing-masing tindakan mereka dan bukanlah hanya saling beraksi kepada setiap tindakan itu menurut model stimulus respons. Penafsiran menyediakan respons, berupa respons untuk "bertindak yang berdasarkan simbol-simbol." Lihat Ahmad Sihabudin, *Komunikasi Antarbudaya, ...*, hlm. 72.

BAB V
PENUTUP

A. Simpulan

Berdasarkan hasil penelitian pada bab-bab sebelumnya, terkait dengan Epistemologi Komunikasi Transendental (Kajian Hermeneutika Filosofis Hans-Georg Gadamer Pada Perpuisian Abdul Wachid B.S.), dapat penulis tarik kesimpulan sebagai berikut:

Kajian epistemologi komunikasi transendental melalui puisi-puisi Abdul Wachid B.S. menawarkan beberapa konsep filosofis yang masih bisa ditindaklanjuti sebagai seperangkat konsep maupun dasar teoritik. Epistemologi komunikasi transendental melalui penafsiran atas teks-teks puisi memunculkan kemungkinan simbol dan tanda di dalam teks puisi digunakan sebagai media komunikasi (metafisik).

Beberapa konsep dan wacana yang terkandung di dalamnya penulis temukan sebagai basis epistemologi komunikasi transendental. Temuan tersebut meliputi; *pertama,* konsep *Mahabbah* (Cinta). *Mahabbah* di dalam puisi Abdul Wachid B.S. disimbolkan dengan "rumah" dan "cahaya" sebagai simbol transendental di dalam komunikasi. Selain itu, *mahabbah* di dalam puisi Abdul Wachid B.S. sebagai estetika komunikasi transendental.

IAIN PURWOKERTO

Kedua, konsep sufisme. Sebagai dasar epistemologi komunikasi transendental, konsep sufisme di dalam puisi-puisinya berdasarkan Wahyu (al-Qur'an) dan keterpengaruhannya (intertekstual) pada tradisi puisi sufistik. Hal itulah yang kemudian melatarbelakangi spirit dakwah sufistik (komunikasi sufistik).

Ketiga, etika profetik. Profetik dalam konteks ini mengacup kepada pemikiran Kuntowijoyo tentang Ilmu Sosial Profetik (ISP) dan Etika Profetik. Pada puisi-puisi Abdul Wachid B.S., berdasarkan kaidah etika profetik sebagai dalil epistemologi komunikasi transendental

memunculkan konsep humanisasi (*qoulan layyinan*), *liberasi* (*qoulan sadidan*), transendensi (komunikasi impersonal atau simbolik).

Keempat, tradisi (Islam) lokal. Tradisi pesantren menjadi ruang-ruang kultural guna memperoleh nilai dan simbol estetika di dalam puisi sebagai epistemologi komunikasi transendental. Tradisi yang diketengahkan di dalam puisi-puisi Abdul Wachid B.S. mengacu kepada tradisi ziarah dan tradisi silaturahim yang kemudian berpengaruh kepada tindakan komunikatif.

B. Saran-saran

Berdasarkan hasil penelitian yang dilakukan di bab sebelumnya, penulis memberikan saran sebagai berikut kepada:

1. Akademisi, untuk membuka ruang-ruang intertekstual dalam interdisipliner keilmuan dalam membangun konsep atau teori komunikasi transendental, khususnya kelimuan sastra.
2. Praktisi, untuk menjadikan nilai-nilai folosofis di dalam karya sastra (puisi) sebagai referensi dalam menyakikan konten komunikasi yang bersifat humanis. Sebab, puisi membuka kemungkinan dialektika dan dialog yang terbuka untuk menggali konsep estetis.
3. Peneliti lainnya, semoga hasil penelitian ini dapat dijadikan rujukan atau referensi untuk kemudian ditindaklanjuti dan dilakukan perbaikan serta penyempurnaan kajian di masa datang, baik itu dari pendekatan kualitatif maupun kuantitatif.

IAIN PURWOKERTO

C. Kata Penutup

Syukur alhamdulillah, segala puji bagi Allah SWT. atas segala nikmat dan karunia-Nya yang diberikan kepada penulis, sehingga penulis dapat menyelesaikan penelitian ini. Shalawat serta salam penulis persembahkan kepada junjungan dan panutan, Nabi Muhammad Saw. yang telah mengubah dunia dengan pancaran cahaya ilmu dan akhlaknya.

Penulis sangat menyadari bahwa dalam penelitin ini masih banyak kekurangsempurnaan dalam kepenulisan dan konten. Akan tetapi, penulis selalu berharap agar hasil penelitian ini memiliki manfaat bagi perkembangan ilmu komunikasi Islam juga kesusastraan. Di samping itu, penulis juga membuka ruang seluasnya untuk kritik dan saran yang konstruktif guna pengembangan dan kesempurnaan penelitian ini selanjutnya.

IAIN PURWOKERTO

DAFTAR PUSTAKA

Abdullah, M. Amin. *Dimensi Epistemologis-Metodologis Pendidikan Islam.* Yogyakarta: Fak. Filsafat Universitas Gadjah Mada. 1995.

Abdalla, Ulil Abshar. *Menjadi Manusia Rohani: Meditasi-meditasi Ibnu 'Athaillah dalam Kitab Al-Hikam.* Bekasi: Alifbook & el-Bukhori Institute. 2019.

Abidin, Zainal. *Filsafat Manusia, Memahami Manusia Melalui Filsafat.* Bandung: PT Remaja Rosdakarya. 2000.

Adittian, Faiz. "Pendidikan Karakter dalam Buku Puisi *Hyang* karya Abdul Wachid B.S. (Analisis Profetisme Kuntowijoyo)". *Jurnal Ta'dib,* Vol. 7. No. 1. 2018.

Adz-Dzakiey, Hamdani Bakran. *Psikologi Kenabian,* cet. 5. Yogyakarta: Fajar Media Press. 2012.

Afifi, Irfan. *Saya, Jawa dan Islam.* Yogyakarta: Tanda Baca. 2019.

Al-Ghazali, Imam Abu Hamid. *Al-Munqidz min al-Dhalal.* Kairo: Dar al-Kutub al-Hadits. 1974.

_____. *Metode Menaklukan Jiwa,* terj. Rahmani Astuti. Bandung: Mizan. 2000.

_____. *Samudera Hikmah.* Yogyakarta: Sajadah Press. 2008.

_____. *Samudera Ma'rifat.* Yogyakarta: Sajadah Press. 2008.

Al-Jaziri, Ahmad Mahmud. *al-Fana' wa al-Hubb al-Illahiy 'ind-a Ibn 'Araby.* Cairo: Maktabah al-tsaqafah al-Diniyah. 2006.

Akhyar, Miftachul. "Membuka Lembaran Baru", *Risalah,* Edisi 98, Tahun III, 1441 H, September 2019.

Andangjaja, Hartojo. *Dari Sunyi ke Bunyi; Kumpulan Esai tentang Puisi,* cet.1. akarta: Grafiti. 1991.

Anshari, Endang Saifudin. *Ilmu, Filsafat, dan Agama,* Cet. VII. Surabaya: PT Bina Ilmu. Lihat dalam Nina W. Syam, *Komunikasi Transendental.* 1987.

IAIN PURWOKERTO

Al-‘Arabi, Syaikh Muhyiddin Ibn. *Al-Futuhat Al-Makiyyah Jilid 2,* terj. Harun Nur Rosyid. Yogyakarta: Darul Futuhat. 2017.

_____. *Al-Futuhat Al-Makkiyyah Jilid 1,* terj. Harun Nur Rosyid. Yogyakarta: Darul Futuhat. 2017.

Arif, Wawan (ed.), *Matahari Diwan Syams Tabrizi Terbang Bersama Cahaya Cinta dan Duka Cinta.* Yogyakarta: Forum. 2018.

Aristoteles. *Puitika.* Yogyakarta: Basabasi. 2017.

Armstrong, Ammatullah. *Khazanah Istilah Sufi: Kunci Memasuki Dunia Tasawuf,* terj. M.S. Nasrullah dan Ahmad Baiquni. Bandung: Mizan. 2001.

As-Sakandari, Ibn ‘Athaillah. *Mutiara Al-Hikam.* Yogyakarta: Fatiha Media. 2014.

Attar, Fariduddin. *Musyawarah Burung,* terj. Rizal Qomaruddin Azizi. Yogyakarta: Titah Surga. 2015

Bagir, Haidar. *Islam Tuhan Islam Manusia: Agama dan Spiritualitas di Zaman Kacau,* cet. 2. Bandung: Mizan. 2017.

_____. *Epistemologi Tasawuf: Sebuah Pengantar.* Bandung: Mizan. 2018.

Bahrum. “Ontologi, Epistemologi, dan Aksiologi”, *Jurnal Sulesana,* Vol. 8, No. 2, tahun 2013.

Bajari, Atwar dan Sahat Sagala Tua Saragih. *Komunikasi Kontekstual: Teori dan Praktik Komunikasi Kontemporer.* Bandung: PT Remaja Rosdakarya. 2013.

Bakhtiar, Amsal. *Filsafat Agama: Wisata Pemikiran dan Kepercayaan Manusia.* Jakarta: RajaGrafindo Persada. 2007.

Basit, Abdul. *Konseling Islam.* Depok: Kencana. 2017.

_____. *Dakwah Antar Individu Teori dan Aplikasi.* Purwokerto: STAIN Purwokerto Press. 2008.

Basha, Raedu. *Hadrah Kiai.* Yogyakarta: Ganding Pustaka. 2017.

IAIN PURWOKERTO

Bertens, K. *Filsafat Barat Abad XX Inggris-Jerman.* Jakarta: Gramedia. 1983.

Bisri, A. Mustofa. "Meneguhkan Islam Budaya Menuju Harmoni Kemanusiaan", *Penganugerahan Doctor Honoris Causa.* Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga. 2009.

_____. *Sang Pemimpin.* Rembang: MataAir Indonesia. 2016.

Budiantoro, Wahyu. "Nilai-Nilai Kearifan Lokal dalam Sajak *Ziarah* karya Abdul Wachid B.S.", *Ibda',* Vol. 16, No. 2, Oktober 2018.

Bleicher, Josef. *Hermeneutika Kontemporer, Hermeneutika Sebagai Metode, Filsafat dan Kritik.* Yogyakarta: Fajar Pustaka. 2007.

Boisard, Marcel A. *Humanisme dalam Islam,* terj. H.M. Rasjidi. Jakarta: Bulan Bintang. 1980.

Branick, Vincent P. *An Ontology of Understanding.* Saint Louis: Marianist Com-munications Center. 1974.

Budiman, Arief. *Chairil Anwar Sebuah Pertemuan.* Jakarta: Wacana Bangsa. 2007.

Bungin, Burhan. *Metode Penelitian Kualitatif, Komunikasi, Ekonomi, Kebijakan Publik, dan Ilmu-ilmu Sosial Lainnya.* Jakarta: Prenada Media Group. 2011.

Crystal, David. *Ensiklopedi Bahasa.* Bandung: Nuansa Cendekia. 2015.

Chirzin, Muhammad. *Fenomena Al-Qur'an,* cet. 1. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2018.

D. Rahman, Jamal. "Puisi-puisi Raedu Basha: Tradisionalisme Islam dalam Puisi Indonesia", *Epilog,* dalam Raedu Basha, *Hadrah Kiai.* Yogyakarta: Ganding Pustaka. 2017.

Dahlan, M. Alwi. *Sepatah Pengantar: Komunikasi Sebagai Oasis,* dalam Alo Liliweri, Konfigurasi Dasar Teori-teori Komunikasi Antarbudaya. Bandung: Nusa Media. 2016.

Dahlan, Muh. Syawir. "Etika Komunikasi dalam Al-Qur'an dan Hadits", *Dakwah Tabligh,* Vol. 15, No. 1, Juni 2014.

Darmaji, Agus. "Dasar-dasar Ontologis Pemahaman Hermeneutik Hans-Georg Gadamer". *Refleksi.* Vol. 13, No. 4. April 2013.

IAIN PURWOKERTO

Derkesen, L.D. *On Universal Hermeneutics: A Study in the Philosoph of Hans-Georg Gadamer.* Amsterdam: Passim. 1983.

Doloh, Mahroso. "Nilai Profetik dalam Puisi karya Abdul Wachid B.S.". *Tesis.* Yogyakarta: Universitas Negeri Yogyakarta. 2018.

Damono, Sapardi Djoko. *Sihir Rendra: Permainan Makna.* Jakarta: Pustaka Firdaus. 1995.

El-Qum, Mukti Ali. *Spirit Islam Sufistik: Tasawuf sebagai Instrumen Pembacaan terhadap* Islam. Bekasi: Pustaka Isfahan. 2011.

Faruk. Pengantar *Sosiologi Sastra Dari Strukturalisme Genetik sampai Post-modernisme.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2014.

_____. *Nasionalisme Puitis; Satra, Politik dan Kajian Budaya.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2018.

_____. "Mimpi Seorang Salik", *Kata Pengantar,* dalam Kuswaidi Syafi'ie, *Tarian Mabuk Allah: Kumpulan Puisi.* Yogyakarta: Diva Press. 2016.

Femina.co.id.

Gadamer, Hans-Georg. *Philosophical Hermenutics,* terj. David E. Linge. California: University of California Press. 2004.

_____. *Truth and Method,* cet. 3. London – New York York: Continum. 2006.

_____. *Kebenaran dan Metode.* Yogyakarta: *Pustaka* Pelajar. 2010.

Gallagher, Kenneth. T. *The Philosophy of Knowledge.* Terj. P. Hardono Hadi. Yogyakarta: Kanisius. 1994.

Garaudy, Roger. *Janji-Janji Islam.* Jakarta: Bulan Bintang. 1984.

Grondin, Jean. "Gadamer's Basic Understanding of Understanding" dalam Robert Dostal (ed.). *The Cambridge Companion to Gadamer.* Cambridge: Cambridge University Press. 2002.

Hadi W.M., Abdul. *Tasawuf yang Tertindas.* Jakarta: Paramadina. 2001.

IAIN PURWOKERTO

_____. *Hermeneutika, Estetika, dan Religiusitas.* Yogyakarta: Matahari. 2004.

_____. *Hermeneutika Sastra Barat dan Timur.* Jakarta: Sadra Institute. 2014.

_____. *Semesta Maulana Rumi.* Yogyakarta: Diva Press. 2016.

_____. *Cakrawala Budaya Islam: Sastra Hikmah Sejarah dan Estetika.* Yogyakarta: IRCiSoD. 2016.

_____. *Kembali Ke Akar Kembali Ke Sumber Jejak-Jejak Pergumulan Kesusastraan* Islam *di Nusantara*. Yogyakarta: Diva Press. 2016.

Habermas, Jurgen. *Teori Tindakan Komunikatif: Rasio dan Rasionalisasi Masyarakat,* cet. 2, terj. Nurhadi. Yogyakarta: Kreasi Wacana. 2007.

Hall, Edward T. "Kebudayaan adalah Komunikasi, Komunikasi adalah Kebudayaan" dalam Alo Liliweri. *Konfigurasi Dasar Teori-Teori Komunikasi Antar Budaya.* Bandung: Nusa Media. 2016.

Hanif, Muh. "Hermeneutika Hans-Georg Gadamer dan Signifikansinya terhadap Penafsiran Al-Qur'an". *Maghza.* Vol. 2, No. 1, Januari-Juni 2017.

Hadi, Murtadho. *Tiga Guru Sufi Tanah Jawa*. Yogyakarta: Pustaka Pesantren. 2010.

Happold, F.C. *Mysticism: a Study and an Anthology.* Middlesex, New York: Penguin. 1981.

Hardiman, F. Budi. "Gadamer dan Hermeneutika Filosofis", *Makalah,* untuk kuliah terakhir Kelas Filsafat *Seni Memahami: Hermeneutika* dari *Schleiermacher sampai Gadamer,* Serambi Salihara, 25 Februari 2014, 19:00 WIB.

_____. *Seni Memahami Hermeneutik dari Schmeiermacher sampai Derrida.* Yogyakarta: Kanisius. 2015.

Hasanah, Hasyim. "Hermeneutika Ontologis-Dialektis Hans-Georg Gadamer (Produksi Makna Wayang sebagai Metode Dakwah Sunan Kalijogo)". *At-Taqaddum,* Vol. 9, No. 1, Juli 2017.

IAIN PURWOKERTO

Hanafi, Hasan. *et.al. Islam dan Humanisme.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2007.

Heraty, Toeti. (ed.). *Hidup Matinya Sang Pengarang.* Jakarta: YOI. 2000.

Hidayat, Arif. "Wacana dalam Perpuisian Abdul Wachid B.S.", *Tesis.* Surakarta: Universitas Sebelas Maret. 2012.

_____. *Aplikasi Teori Hermeneutika dan Wacana Kritis,* cet. 1. Purwokerto: Stain Press. 2012.

_____. *Sastra Tanpa Batas.* Purbalingga: Kaldera Institue. 2016.

Hooker, Virginia. "Re-kindling the Flame". *Kata Pengantar.* dalam Abdul Wachid B.S. *Yang.* Yogyakarta: Cinta Buku. 2011.

H.R. Abud Daud. Hasan Shahih: Al-Misykah (4139)

Indarjo, Mispan. "Gambaran Pengalaman Hermeneutik Hans-Georg Gadamer", *Jurnal Driyarkara,* No. 3, Th. XX. 1993-1994.

Iqbal, Muhammad. *Rekonstruksi Pemikiran Agama dalam Islam.* Yogyakarta: Jalasutra. 2008.

Irawan M.N., Aguk. *Akar Sejarah Etika Pesantren di Nusantara (Dari era Sriwijaya* sampai *Pesantren Tebu Ireng dan Ploso.* Tangerang Selatan: Pustaka Iiman. 2018.

Ismail, Taufik. *Katastrofi Mendunia: Marxisme, Leninisma,* Stalinisma, *Maoisma, Narkoba.* Jakarta: Yayasan Titik Infinitum. 2004.

Indianto, Dimas. "Visi Profetik Puisi *Yang* Karya Abdul Wachid B.S.", *Ibda',* Vol. 11, Nomor 2, Juli-Desember 2013.

Iyubenu, Edi AH. *Berhala-Berhala Wacana.* Yogyakarta: IRCiSoD. 2015.

Izutsu, Toshihiko. *Sufisme: Samudera Makrifat Ibn 'Arabi,* cet. 2, terj. Musa Kazim. Jakarta: Mizan. 2016.

Junus, Umar. *Mitos dan Komunikasi.* Jakarta: PT Djaya Pirussa. 1981.

Kartanegara, Mulyadhie. *Menyelami Lubuk Tasawuf.* Jakarta: Penerbit Erlangga. 2006.

IAIN PURWOKERTO

Kawasaki, Naomi. “Hyang karya Abdul Wachid B.S. merupakan Koto No Ha”. *Catatan Penutup.* dalam Abdul Wachid B.S. *Hyang*, Yogyakarta: Cinta Buku. 2014.

Kedaulatan Rakyat, Minggu 25 Juni 1995.

Kincaid, D. Lawrence dan Wilbur Schramm, *Asas-asas Komunikasi Antar Manusia.* Jakarta: LP3ES. 1987.

KM, Saini. *Puisi dan Beberapa Masalahnya.* Bandung: Penerbit ITB. 1993.

Komala, Elly. “Komunikasi Transendental Ulama Pada Maqom Makrifat”. *Disertasi.* Bandung: Program Pascasarjana Universitas Padjadjaran (UNPAD). 2010.

Kuntowijoyo. “Saya Kira Kita Memerlukan Juga Sebuah Sastra Transendental”, dalam Dewan Kesenian Jakarta, *Dua Puluh Sastrawan Bicara.* Jakarta: Sinar Harapan. 1984.

_____. *Muslim Tanpa Masjid,* cet. 2. Bandung: Mizan. 2001.

_____. *Islam sebagai Ilmu.* Yogyakarta: Tiara Wacana. 2006.

_____. *Maklumat Sastra Profetik.* Yogyakarta: Multi Presindo. 2013.

Kurniawan, Heru. “Meretas Bangunan Estetika Perpuisian Abdul Wachid B.S. dalam Tafsir Hermeneutika”, *Jurnal Ibda’,* Vol. 3, Nomor 2, Juli-Desember 2005.

_____. “Mistisisme Cahaya dalam Sajak “Ajari Aku Kembali” karya Abdul Wachid B.S., *Jurnal Ibda’,* Vol. 8, Nomor. 1, Januari-Juni 2010.

Kuswarno, Engkus. “Komunikologi Hado: Sebuah Rekontruksi Epistemologis Metafisika Komunikasi”, dalam Atwar Bajari dan Sahat Sagala Tua Saragih. *Komunikasi Kontekstual: Teori dan Praktik Komunikasi Kontemporer.* Bandung: PT Remaja Rosdakarya. 2013.

Laksono, Sugeng Puji. *Metode Penelitian Komunikasi Kualitatif.* Malang: Intens Publishing. 2016.

IAIN PURWOKERTO

Leaman, Oliver. *Islamic Aesthetic*, terj. Irfan Abu Bakar. Bandung: Mizan. 2005.

Liliweri, Alo. Konfigurasi Dasar Teori-teori Komunikasi Antarbudaya. Bandung: Nusa Media. 2016.

Littlejohn, Stephen W. dan Karen A. Foss, *Toeri Komunikasi.* Terj. Mohammad Yusuf Hamdan. Jakarta: Salemba Humanika. 2008.

Lubis, Yusuf Akhyar. *Filsafat Ilmu: Klasik Hingga Kontemporer.* Jakarta: Rajawali Press. 2016.

Mahayana, Maman S. *Pengarang Tidak Mati: Peranan dan Kiprah Pengarang di Indonesia.* Bandung: Nuansa. 2012.

_____. "Cinta Kepayang Abdul Wachid B.S., dalam Abdul Wachid B.S. *Kepayang.* Yogyakarta: Cinta Buku. 2013.

_____. *Kitab Kritik Sastra.* Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia. 2015.

_____. *Jalan Puisi Dari Nusantara ke Negeri Poci.* Jakarta: Penerbit Kompas. 2016.

Maritain, Jaques. *The Degrees of Knowledge.* New York: Scribner. 1959.

Mawardi, Kholid. *Lokalitas Seni Islam dalam Akomodasi Pesantren.* Purwokerto: STAIN Press. 2017.

Mujib, M. Misbahul. "Tradisi Ziarah dalam Masyarakat Jawa: Kontestasi Kesalehan, Identitas Keagamaan dan Komersial", *Ibda',* Volume 14, Nomor 2, Juli-Desember 2016. Purwokerto: LPPM IAIN Purwokerto. 2016.

Moleong, Lexy J. *Metodologi Penelitian Kualitatif.* Bandung: Rosdakarya. 2010.

Mohamad, Goenawan. *Di Sekitar Sajak.* Jakarta: Tempo dan Grafiti. 2011.

Muhadjir, Noeng. *Filsafat Ilmu.* Yogyakarta: Rake Sarasin. 2001.

Muhakamurrohman, Ahmad. "Pesantren: Santri, Kiai dan Tradisi", *Ibda',* Vol. 12, Nomor 2, Juli-Desember 2014. Purwokerto: LPPM IAIN Purwokerto. 2014.

IAIN PURWOKERTO

Mulyana, Deddy. *Ilmu Komunikasi Suatu Pengantar*, Cet. 21, (Bandung: PT Remaja Rosdakarya. 2016.

Muyono, Edi. et.al. *Belajar Hermeneutika Dari Konfigurasi Filosofis menuju Praksis Islamic Studies.* Yogyakarta: IRCiSoD. 2013.

Murtaufiq, Sudarto. "Hermeneutika Dalam Tradisi Keilmuan Islam: Sebuah Tinjaun Kritis", *Akademika*, Volume 7, Nomor 1, Juni 2013.

Musta'in. "Konstruksi Pesan Komunikasi Sufistik (Analisis *Hermeneutika* Teks Dakwah K.H. Musta'in Ramly (1931-1985))". *Disertasi*. Bandung: Program Pascasarjana Universitas Padjadjaran Bandung. 2013.

_____. *Komunikasi Sufistik: Analisis Hermeneutika Teks Dakwah K.H. Musta'in Ramly.* Yogyakarta: Maghza Pustaka. 2014.

Muzir, Inyiak Ridwan. *Hermeneutika Filosofis Hans-Georg Gadamer*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media. 2016.

Nadjib, Emha Ainun. *Terus Mencoba Budaya Tanding.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 1995.

Nugroho, Heru. *Menumbuhkan Ide-Ide Kritis.* Cet. III. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2014.

NS, Suwito. "Tradisi Sewelasan sebagai Sistem Ta'lim di Pesantren", *Ibda',* Volume 9, Nomor 2, Juli-Desember 2011. Purwokerto: LPPM IAIN Purwokerto. 2011.

Osho, *Maturity, the Responsibility of Being Oneself,* via Nina Winangsih Syam. *Komunikasi Transendental Perspektif Sains Terpadu*, Bandung: PT Remaja Rosdakarya.

Palmer, Richard E. *Hermeneutika Teori Baru Mengenai Interpretasi*, terj. Musnur Hery dan Damanhuri Muhammad. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2005.

Pitana, Titis Srimuda. "Membaca Kumpulan Sajak *Hyang*, Menikmati Secangkir Kopi Panas". *Catatan Pembuka.* dalam Abdul Wachid B.S. *Hyang.* Yogyakarta: Cinta Buku. 2014.

Poespoprodjo. *Hermeneutika.* Bandung: Pustaka Setia. 2004.

Ratna, Nyoman Kutha. *Sastra dan Cultural Studies: Representasi Fiksi dan Fakta.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2005.

IAIN PURWOKERTO

Rasjid, Abdul Aziz. "Rentangan-rentangan Cahaya yang Menyinari Masa Silam, Masa Kini, dari Satu Matahari ke Tiap Baris Puisi, *Kata Penutup,* dalam Abdul Wachid B.S. *Yang.* Yogyakarta: Cinta Buku. 2011.

Rakhmat, Jalaluddin. *Psikologi Komunikasi*. Bandung: Remaja Rosdakarya. 1998.

_____. *Meraih Cinta Ilahi: Pencerahan Sufistik,* cet. 4. Bandung: Remaja Rosdakarya. 2000.

Rendra. *Mempertimbangkan Tradisi.* Jakarta: Gramedia. 1984.

Redaksi, "Burung dalam Peradaban Islam", *Republika.co.id.,* 20 Januari 2019

Ricoeur, Paul. *The Rule of Methapor: Multi Disciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language,* terj. Robert Czermy. London: Routlede & Kegan Paul Ltd.

Roqib, Moh. *Harmoni dalam Budaya Jawa (Dimensi Edukasi dan Keadilan Gender).* Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2007.

_____. dkk., *Revitalisasi Sastra Pesantren,* (Purwokerto: Pesma An Najah Press, 2016.

Rosidi, Ajip. *Membicarakan Puisi Indonesia,* cet. 2. Jakarta: Binacipta. 1985.

Rumi, Jalaluddin. *Masnawi Senandung Cinta Abadi.* Terj. Abdul Hadi W.M. Yogyakarta: IRCiSoD. 2017.

Runes, Dagobert (ed.). *Dictionary Philosophy.* New York: Barnes and Noble. 1971.

Sastrowardoyo, Subagio. "Kata", dalam *Daerah Perbatasan.* Jakarta: Balai Pustaka. 1982.

Sarjono, Agus R. *Sastra dalam Empat Orba.* Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya. 2001.

Salam, Aprinus. *Oposisi Sastra Sufi.* Yogyakarta: LKiS. 2004.

Schimmel, Annemarie. *Dimensi Mistik dalam Islam,* terj. Sapardi Djoko Damono, dkk., cet. 2. Jakarta: Pustaka Firdaus. 2003.

IAIN PURWOKERTO

_____. *Jiwa Suci dan Sakralitas Ruang dalam* Islam. Yogyakarta: Kreasi Wacana. 2016.

Schmidt, Lawrence K. *Understanding Hermeneutics.* Durham: Acumen. 2006.

Sihabudin, Ahmad. *Komunikasi Antarbudaya: Satu Perspektif Multidimensi.* Jakarta: Bumi Aksara. 2011.

Sugiyono. *Metode Penelitian Kuantitatif Kualitatif dan R&D.* Bandung: Alfabeta. 2007.

Shihab, M. Quraish. *Menabur Pesan Ilahi.* Jakarta: Lentera Hati. 2006.

Sumaryono, E. *Hermeneutika Sebuah Metode Filsafat.* Yogyakarta: Kanisius. 1999.

Sunarto dan Kamanto. *Pengantar Sosiologi.* Jakarta: Lembaga Penerbit Fakultas Ekonomi, Universitas Indonesia. 1993.

Suparjo. *Komunikasi Interpersonal Kiai-Santri: Keberlangsungan Tradisi Pesantren di Era Modern.* Purwokerto: STAIN Press. 2014.

Syafi'ie, Kuswaidi. *Tarian Mabuk Allah: Kumpulan Puisi.* Yogyakarta: Diva Press. 2016.

Syafii, Inu Kencana. *Pengantar Filsafat.* Bandung: Refika Aditama. 2004.

Syafi'ie, Kuswaidi. *Allah Maha Pencemburu.* Yogyakarta: Diva Press. 2016.

Syahputra, Iswandi. *Komunikasi Profetik.* Bandung: Simbiosa. 2007.

Syam, Nina Winangsih. *Model-Model Komunikasi Perspektif Pohon Komunikasi.* Bandung: Simbiosa Rekatama Media. 2013.

_____. *Komunikasi Transendental Perspektif Sains* Terpadu. Bandung: PT Remaja Rosdakarya. 2015.

_____. *Komunikasi Peradaban.* Bandung: PT Remaja Rosdakarya. 2016.

Syukur, Suparman. *Epistemologi Islam Skolastik.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2007.

IAIN PURWOKERTO

Tafsir, Ahmad. *Filsafat Umum, Akal Sehat dan Hati Sejak Thales Sampai Capra.* Bandung: PT Remaja Rosdakarya. 2003.

Van der Weij, P.A. *Filsuf-Filsuf Besar tentang Manusia,* terj. K. Bertens. Jakarta: PT Gramedia. 1988.

Wachid B.S., Abdul. *Rumah Cahaya.* Yogyakarta: Gama Media. 2003.

_____. *Tunjammu Kekasih.* Yogyakarta: Bentang Budaya. 2003.

_____. *Beribu Rindu Kekasihku.* Yogyakarta: Amorbook. 2004.

_____. *Membaca Makna dari Chairil Anwar ke A. Mustofa Bisri.* Yogyakarta: Grafindo Litera Media. 2005.

_____. *Sastra Pencerahan.* Yogyakarta: Saka. 2005.

_____. *Gandrung Cinta: Tafsir terhadap Puisi Sufi A. Mustofa Bisri*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2008.

_____. *Yang.* Yogyakarta: Cinta Buku. 2011.

_____. *Kepayang.* Yogyakarta: Cinta Buku. 2013.

_____. *Hyang.* Yogyakarta: Cinta Buku. 2014.

_____. *Creative Writing: Menulis Kreatif Puisi, Prosa Fiksi,* dan *Prosa Non-Fiksi.* Purbalingga: Kaldera Institute. 2016.

_____. *Kumpulan Sajak Nun.* Yogyakarta: Cinta Buku. 2017.

_____. "Dimensi Profetik Puisi A. Mustofa Bisri: Kajian Hermeneutika dan Pragmatik Sastra", *Disertasi.* Surakarta: UNS Surakarta. 2018.

Wahyu Muqoyyidin, Andik. "Kitab Kuning dan Tradisi Riset Pesantren di Nusantara", *Ibda',* Volume 12, Nomor 2, Juli-Desember 2014. Purwokerto: LPPM IAIN Purwokerto. 2014.

Wahid, Abdurrahman. *Menggerakkan Tradisi.* Yogyakarta: LKiS. 2001.

Warnke, Georgia. *Gadamer: Hermeneutics, Tradition and Reason.* Cambridge: Polity Press. 1987.

IAIN PURWOKERTO

Waluyo, Herman J. *Teori dan Apresiasi Puisi.* Jakarta: Erlangga. 1987.

Yule, George. *Pragmatik.* Cet. II. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2014.

Zamroni, Mohammad. *Filsafat Komunikasi Pengantar Ontologis,* Epistemologis, *Aksiologis.* Yogyakarta: Graha Ilmu. 2009.

Zayd, Nasr Hamid Abu. *Tekstualitas Al-Qur'an: Kritik Terhadap* Ulumul *Qur'an,* Cet. IV. Yogyakarta: LkiS. 2005.

IAIN PURWOKERTO