



BAB I

PENDAHULUAN

1.1 Latar Belakang

Pada beberapa dekade terakhir tampak muncul sebuah peristiwa sastra yang cukup penting dalam perkembangan khasanah sastra di Indonesia, yaitu tumbuhnya fenomena sastra sufi atau lebih tepatnya puisi sufi dimana merupakan elemen karya sastra yang muncul dalam peristiwa politik, social, dan budaya. Pertumbuhan tersebut seiring dengan perkembangan kebudayaan yang semakin luas menjangkau semua aspek hidup manusia dalam menemukan nilai-nilai murni dalam kehidupan modern. Yang dimaksud dengan puisi sufi dalam penelitian ini adalah sebuah karya sastra puisi yang mempersoalkan prinsip *tauhid* (ke-esaan Tuhan) dan prinsip ke-adaan Tuhan (Schimmel dalam Salam, 2004:2). Tumbuhnya khasanah puisi sufi diikuti dengan pemunculan penulis-penulis puisi sufi seperti Kuntowijoyo, Emha Ainun Najib, Mustofa Bisri, Zawawi Imron, Subagyo Sastrowardoyo, Ahmadun Y Herfanda, Mustafa W Hasyim, Matori A Elwa, Abdul Wachid, Otto Sukatno CR, Kuswaidi Safe'i dan beberapa nama besar lainnya. Berdasarkan kemunculannya, menurut Arberry (1985:8), sufisme hadir karena adanya kesadaran yang tercerahkan dalam kelompok yang menggali secara maksimal kualitas-kualitas ketuhanan. Dikemudian hari praktik-praktik sufistik dilakukan sesuai dengan pengalaman spiritualnya (rohani) yang dituangkan pada sebuah puisi sufi.

Bentuk puisi sufi tidak beda dengan bentuk puisi pada umumnya. Puisi adalah struktur yang tersusun dari bermacam-macam unsur dan sarana. Sarana keputisan seiring perjalanan waktu, puisi mengalami beberapa perubahan apabila





dilihat dari faktor kesejarahan. Puisi selalu berubah-ubah sesuai dengan evolusi selera dan perubahan konsep estetikanya (Rifaterre, 1978:27). Beberapa karya puisi sufi dalam penyampaiannya diterjemahkan dalam bentuk lirik lagu dengan diiringi alunan musik tertentu. Teks lagu dapat dikategorikan sebagai puisi dikarenakan memiliki ciri-ciri yang sama dengan sajak atau puisi. Rene Wellek dan Austin Warren (1982:16) menjelaskan dengan menggunakan pendekatan tradisional, bahwa puisi merupakan sebuah “artefak”., Sebuah objek sama dengan lukisan atau patung. Sebuah puisi disejajarkan dengan garis-garis hitam pada kertas putih atau naskah kuno (1997:176). Hal tersebut memiliki pengertian bahwa puisi tidak terikat cetakan atau artefak, tetapi juga di luar cetakan dan banyak unsur dari artefak barang yang termasuk puisi.

Dalam penulisan skripsi ini penulis memilih syair-syair lagu dalam album *Laskar Cinta* karya Dewa sebagai objek penelitian. *Laskar Cinta* adalah album Dewa yang ke tujuh dan dirilis pada tahun 2004 silam. Sejak pertama diluncurkan album ini telah mengundang banyak kritikan dan pujian. Di dalam album ini terdapat 12 judul lagu yang kesemuanya memiliki kekuatan tersendiri dalam menyampaikan makna filosofis yang terkandung di dalamnya, yaitu “Pangeran Cinta”, “Atas Nama Cinta”, “Satu”, “Indonesia Saja”, “Hidup ini indah”. Non Sens”, Hadapi dengan Senyuman”, “Matahari Bintang Bulan”, “Aku Tetaplah Aku”, “Shine On”, dan satu syair yang menggunakan bahasa Inggris yaitu “And The Sweet Place”.

Dalam album lagu *Laskar Cinta* banyak lirik-lirik yang cukup berani jika dibandingkan dengan album-album Dewa yang sebelumnya. Jika sebelumnya Dewa sering mengambil kata-kata dari karya-karya Filusuf terkenal seperti



Jallaludin Rumi dan Kahlil Gibran, yang mengajak para pembaca untuk lebih menyadari tentang peristiwa-peristiwa di sekitar kita yang dituangkan dalam lirik-lirik cinta, maka di dalam album lagu *Laskar Cinta* ini banyak dikemukakan perihal ketuhanan, khususnya konsep penyatuan jiwa dengan Tuhan yang sering disebut dengan konsep wahdatul wujud yang dituangkan dengan rangkaian kalimat pendek yang tegas khas musik rock.

Penyampaian wahdatul wujud dalam lirik album lagu *Laskar Cinta* ini cukup banyak menimbulkan kritik dan kontroversi baik itu tentang syairnya yang dianggap sesat oleh sebagian kalangan maupun simbol-simbol yang digunakan sebagai logo dalam sampul album lagu *Laskar Cinta* itu sendiri. Kontroversi tersebut tidak lepas dari realitas bahwa banyak masyarakat yang masih belum bisa menerima konsep Wahdatul Wujud yang berarti “penyatuan” wujud antara sang pencipta dengan yang diciptakan.

Berangkat dari banyaknya kontroversi seputar album lagu *Laskar Cinta* seperti yang disebut di atas, peneliti tergerak untuk membongkar dan meneliti beberapa hal yang menarik dalam syair lagu album lagu *Laskar Cinta*. Peneliti menetapkan album lagu *Laskar Cinta* sebagai objek penelitian dengan pertimbangan sebagai berikut.

Pertama, dari struktur penulisan lirik album lagu *Laskar Cinta* yang tampak memiliki bentuk penulisan yang menarik dari segi penggunaan kata atau diksi dalam liriknya khususnya dalam penggunaan kata ganti orang pertama tunggal untuk mewakili unsur ke-esaan Tuhan. Bentuk rima dan bunyi pada tiap barisnya serta penggunaan majas-majasnya yang banyak menggunakan personifikasi membuat penulis tertarik untuk meneliti dan memaparkannya. Selain



itu penulis juga melihat banyaknya simbol-simbol seperti logonya yang merupakan bentuk kaligrafi *lafadz* Allah yang terpampang pada sampul album lagu *Laskar Cinta* sehingga selain memperindah estetika dalam gambar sampul juga menyiratkan makna tertentu.

Kedua, adanya wacana konsep penyatuan jiwa dengan Tuhan yang lazim disebut *wahdatul wujud* dalam album lagu *Laskar Cinta*. Konsep ini merupakan suatu konsep ajaran yang telah menjadi polemik selama ratusan tahun. Meskipun beberapa orang yang dapat memahami ajaran tersebut mengatakan setuju namun tak sedikit pula yang menolak dengan tegas. Pertanyaan tentang mana yang benar dan mana yang salah merupakan hal yang sangat menarik untuk dikaji, meskipun hal tersebut sering menimbulkan konflik di antara dua pendapat tersebut. Dalam album lagu *Laskar cinta* ini banyak kalimat-kalimat yang menyiratkan aspek-aspek *wahdatul wujud* ini.

Berpijak pada latar belakang di atas maka penulis memilih album lagu *Laskar Cinta* menjadi sebuah objek penelitian yang menarik dengan memanfaatkan teori *Structuralist Poetic* Jonathan Culler dan *semiotic of poetry* Michael Riffaterre yang sesuai dengan tujuan penelitian ini dalam memahami kontroversi yang ditimbulkan oleh lirik-lirik dalam album lagu *Laskar Cinta* yang berisi filosofis kehidupan dan makna-makna yang tersembunyi dalam sajian lirik-lirik puitis.

1.2 Rumusan Masalah

Atas dasar latar belakang di atas, maka dapat dirumuskan beberapa permasalahan yang akan di bahas dalam penulisan skripsi ini adalah:



1. Bagaimana struktur penulisan puisi dalam syair-syair album lagu *Laskar Cinta* karya DEWA dalam kaitannya dengan konsep Wahdatul Wujud ?.
2. Bagaimanakah aspek Wahdatul Wujud yang terkandung dalam syair-syair lagu album *Laskar Cinta* karya DEWA ?.

1.3 Tujuan Penelitian

1.3.1 Tujuan Teoretis

Tujuan yang ingin dicapai penulis adalah untuk mengetahui dan membongkar semua makna yang ada dengan menggunakan teori-teori yang sesuai dengan kajian tersebut.

1.3.2 Tujuan Praktis

1. Mengetahui tentang struktur syair lagu album *Laskar Cinta* karya DEWA.
2. Mengetahui aspek Wadatul Wujud dalam syair lagu album *Laskar Cinta* karya DEWA.

1.4 Manfaat Penelitian

Manfaat hasil penelitian yang berjudul “Aspek Wahdatul Wujud dalam Syair-Syair Album Lagu *Laskar Cinta* Karya DEWA” adalah sebagai berikut.

1. Membantu pembaca memahami syair lagu Dewa yang terdapat pada album lagu *Laskar Cinta*.
2. Membantu memberikan wacana yang bermanfaat bagi perkembangan ilmu sastra terutama dalam hal yang menyangkut filosofi kehidupan di masyarakat.



1.5 Tinjauan Pustaka.

Sejak dirilis pada tahun 2004 album Grup band DEWA yang bertajuk *Laskar Cinta* telah menuai kritik baik yang berupa tulisan resensi, artikel, atau opini di media massa. Sejauh pengetahuan penulis belum ada penelitian ilmiah tentang aspek wahdatul wujud dalam album lagu *Laskar Cinta* karya DEWA. Tulisan-tulisan yang membahas tentang album lagu *Laskar Cinta* adalah sebagai berikut.

Menurut Ridwan Saidi dalam blog website *swaramuslim.com* (Februari,2005) mempersoal pemasangan lambang-lambang terlarang di tanah air. Salah satunya adalah gambar matahari dalam salah satu album grup Dewa. Lambang tersebut kemudian menjadi *Free Mansory* atau lambang kebangkitan *zionisme* Israel yang dilarang Presiden Soekarno sejak 1961, selain itu syair-syair lagu dalam album lagu *Laskar Cinta* dinilai bisa menyesatkan. Bagi Ridwan, kreatifitas Dhani yang filosofis itu di latar belakang konspirasi. Menurut Ridwan, ada pihak-pihak tertentu yang mengarahkan Dhani pada penciptaan simbol dan syair yang berbahaya, ia juga menuduh bahwa karya-karya tersebut bukanlah karya cipta Dhani yang orisinal, tetapi lebih banyak meniru bentuk karya yang sudah ada.

Menurut Remin Noir pada artikel dalam *SCTV.com* (27 april, 2005), seorang pengamat musik Indonesia. Dia mengatakan bahwa “Banyak pembaharuan yang dibenahi Dhani sang produser dan pemain kibor dalam memperkenalkan idealisme musiknya. Album lagu *Laskar Cinta* ini lebih tampil dengan tidak mengikuti selera pasar dan sarat dengan idealisme yang mengkritik sosio-politik dan agama dengan simbol penulisan yang tersirat”. Dia menganggap



bahwa Dewa tidak menggunakan lirik lagu cinta yang picisan melainkan jauh ke arah filosofis yang plural dan dia juga menganggap Dewa mulai bermain dengan ilmu eksistensi filsafatis.

Menurut Syukron Jazakallah Habib Qusyaini dalam *swaramuslim.com* (Februari, 2006) yang menyatakan bahwa "Segala bentuk tulisan yang mengintimidasi pihak-pihak tertentu dengan mengatasnamakan satu atau lebih agama, dalam hal ini adalah Dewa, akan dengan mudah menyulut peperangan yang nyata". Maksudnya adalah sikap yang dengan sengaja menggunakan satu atau lebih aspek sebuah agama maka akan mudah menjadi provokasi bagi pihak-pihak tertentu dalam melakukan perilaku yang meresahkan.

Ahmad Dhani memberikan tanggapan atas tulisan yang semakin lama semakin kontroversi, dia menulis "Oase bernama *Laskar Cinta*" (April, 2005) di harian *Republika* yang berisi tentang kontroversi tersebut, mengenai tema lirik lagu dalam album *Laskar Cinta* dia mengaku memang menyelipkan beberapa lirik-lirik kontroversi yang sengaja diselipkan dalam beberapa lagu. Namun dia berharap bahwa masyarakat yang menjadi penikmat musik DEWA mampu lebih dewasa dalam mencerna makna yang terkandung dalam syair-ayairnya tersebut.

Menurut Ain Muhammadin Nurbowo yang dimuat pada redaksi *Insani* bulan April 2005 menyebutkan bahwa "Dalam *Laskar Cinta* terdapat nafas spiritual yang kental sehingga bukan hanya sekedar berbeda namun juga sarat dengan makna. Beliau beranggapan bahwa album lagu *Laskar Cinta* hanya berusaha mengumpulkan hikmah-hikmah yang "tercecer" sehingga dapat terkumpul menjadi wacana yang lebih baik lagi bagi kehidupan masyarakat



Indonesia. Beberapa kata-kata dalam syair tersebut menunjukkan kualitas religi personel DEWA dalam merenungkan tentang tugas manusia yang sesungguhnya.

Menurut Wafiudin (April, 2005), penggunaan logo *Lafadhul Jalalah* (Allah) yang merujuk pada buku *The Cultural Atlas of Islamic* karya Prof. Dr. Ismail Raji Al-Faruqi, pendiri *The Internasional Institute of Islamic Thought*, sebuah organisasi intelektual muslim di Amerika, di halaman 84 terdapat foto kaligrafi “Allah” yang dijadikan logo album Dewa. Wafiuddin mengakui, Dhani telah sedikit memodifikasinya dengan mengisi bagian tengah dari huruf terakhir (‘ha). Tapi bagi orang yang mengenal huruf Arab, ia merasa yakin modifikasi itu tidak mengubah bentuk dan maknanya secara signifikan.

1.6 Landasan Teori

Teori adalah seperangkat konstruksi (konsep yang saling berhubungan), rumusan-rumusan, dan preposisi yang menyajikan suatu pandangan secara sistematis suatu fenomena yang menspesifikan hubungan-hubungan antarvariabel dengan tujuan untuk menjelaskan dan memprediksi gejala (Jabrohim, 2001:2). Teori berfungsi sebagai alat untuk meramalkan, menjelaskan suatu fenomena dan memecahkan masalah. Teori harus dipilih sesuai dengan kepentingan penelitian, dan dijelaskan secara konseptual. Peneliti juga sudah memiliki gambaran cara mengoperasionalkan teori tersebut (Jabrohim, 2001:29).

Pada penelitian ini penulis akan menggunakan *Semiotic of Poetry* Riffaterre dan *Structuralis poetic* Culler sebagai acuan dalam membongkar makna yang terkandung dalam *Laskar Cinta* karena penggunaan teori tersebut sesuai dengan kebutuhan penulis dalam menemukan tanda dan penanda yang tepat.



1.6.1 Puitika Struktural (*Strukturalist Poetics*)

Menurut Culler (1975:164-178) puisi modern memiliki tiga konvensi dasar, yaitu: (1) *Distance and Deixis* (jarak dan deiksis), yaitu harus diperhatikan adanya jarak yang impersonal, adanya penggunaan kata ganti orang serta tafsiran keruangan dan kewaktuan (kata ganti penunjuk tempat dan waktu) yang dipakai dalam puisi tersebut mengacu pada siapa, dimana, kapan. (2) *Organic Wholes* (keseluruhan organik) harus diperhatikan adanya hubungan (jalinan) antar unsur yang mampu mendukung dan menjelaskan secara timbal balik dengan unsur yang lain sehingga menciptakan suatu struktur puisi (3) *Theme and Epiphany* (tema dan perwujudan) harus diperhatikan adanya signifikansi (penandaan guna meraih makna) dalam membaca puisi sebenarnya dilakukan proses pencarian cara untuk menemukan signifikansi dan bobot penting dari puisi, dan dalam proses tersebut pembaca akan bisa melakukan berbagai operasi yang siap menjadi bagian dari kelembagaan perpuisian.

Konvensi pertama, deiksis, dimaksudkan sebagai sosok bahasa yang orientasional, yang dengan situasi ajaran artinya deiksis merupakan kata yang referensinya berganti-ganti, tergantung pada siapa yang menjadi pembacanya dan bergantung pula pada waktu pembacaannya. Dengan demikian, deiksis tidak lah bertolak dari situasi aktual ujaran, melainkan beroperasi pada jarak tertentu dari situasi aktual. Deiksis tidak menunjukkan konteks eksternal melainkan justru menunjukkan adanya kontradiksi sesuatu yang fiktional. Seluruh tradisi puisi memakai deiksis keruangan, kewaktuan, dan persona untuk memaksa pembaca



mengkonstruksi persona mediatif. Dalam situasi ini puisi dihadirkan sebagai alur seorang pembicara yang berdiri dimuka suatu latar tertentu (Culler,1975:165)

Kovensinya kedua, *Organyc Wholes*(keseluruhan organik) dalam hal ini koherensi atau kebulatan merupakan kata kunci untuk sebuah struktur puisi. Culler (1975:170) sependapat dengan Coledrige bahwa puisi yang sejati adalah mata bagian yang mendukung dan menjelaskan timbal balik dengan mata bagian yang lain. Menurut Pradopo(1985:5) unsur-unsur pembentuk struktur bahasa puisi adalah kosakata, faktor kebahasaan, bahasa kiasan, citraan,dan sarana retorika. Sedang bentuk visual didukung oleh tipografi, enjambement, dan homologue (Pradopo,1985:123)

Konvensi yang ketiga, *Theme and Epiphany* (tema dan perwujudan) merupakan konvensi signifikan, yaitu makna yang relevan yang sangat berkaitan dengan totalitas makna puisi. Puisi lirik yang pada awalnya dapat dibaca sebagai peristiwa insidental atau pengalaman individual diberi makna universal. Bentuk tema yang sesuai dengan maksud syair diaplikasikan dalam tatanan kata yang tepat dan jelas (Culler,1975:172)

1.6.2 Semiotik

Karya sastra merupakan struktur yang bermakna, hal ini mengingatkan bahwa karya sastra merupakan sistem tanda yang mempunyai makna dengan menggunakan medium bahasa (Pradopo, 1987:121), bahasa sendiri sudah merupakan sistem tanda yang mempunyai arti.

Pemahaman karya sastra tidak hanya berhenti pada kaidah-kaidah strukturalisme karya sastra, seperti halnya dalam album lagu *Laskar Cinta* perlu



adanya pengungkapan makna lebih lanjut, salah satunya menggunakan teori semantik, dalam penelitian ini penulis menggunakan teori semiotik yang mengungkapkan bahwa ilmu sastra yang sejati harus bersifat semiotik, yaitu harus menganggap karya sastra sebagai sistem tanda. Tugas semiotik bukan deskripsi tanda-tanda tertentu melainkan memberikan konvensi-konvensi yang melandasi ragam perilaku dan pembayangan yang paling wajar (Culler dalam Teeuw, 1988:143).

Riffaterre (1978:1-4) berpendapat bahwa makna semiotik adalah merupakan makna karya sastra sebagai tanda (*sign*) sebagai sistem tanda, karya sastra mengambil pada sesuatu yang berada diluar karya tersebut. Puisi merupakan pengungkapan sesuatu memaknai yang lain, hal itu dikarenakan sebagai sistem tanda, karya sastra didukung oleh dua aspek yaitu penanda dan petanda. Penanda (*signfer*) yang menandai merupakan bentuk tanda, sedangkan petanda atau yang ditandai merupakan arti tanda.

Dalam karya sastra, arti kata (bahasa) ditentukan oleh konvensi sastra, dengan demikian timbullah arti baru yaitu arti sastra itu, jadi arti sastra itu merupakan arti dari arti (meaning of meaning) untuk membedakan dari arti bahasa jadi sastra itu disebut makna (*significance*) (Riffaterre dalam Pradopo, 1987:122).

Berkaitan hal tersebut, Riffaterre (1978:2) mengungkapkan bahwa fenomena sastra adalah dialetika antara teks dan pembaca, maka dalam menganalisis *album Laskar Cinta* menekankan pada dua tataran, yaitu tataran arti dan tataran makna. Dalam tataran arti, teks dipandang sebagai rangkaian satuan informasi yang berurutan, sedangkan dalam tataran makna, teks adalah satu-satuan semantik. Dengan kata kata lain yang diberikan pada kata sesuai dengan



referensinya harus ditingkatkan menjadi makna berdasarkan penafsiran terhadap penyimpangan arti mimetik yang ditentukan ketika membaca puisi.

Tataran arti dan tataran makna tersebut perlu diungkapkan karena karya sastra merupakan ekspresi tak langsung, yaitu menyatakan pikiran atau gagasan dengan cara lain.

Riffaterre (1987:2) berpendapat bahwa ketidaklangsungan ini disebabkan oleh tiga hal, yaitu:

- *Displacing of meaning* , ketika tanda berpindah atau berganti dari satu makna ke makna yang lain.
- Penyimpangan arti (*Distorsing of meaning*), ketika terdapat ambiguitas kontradiksi ataupun nonsen.
- Penciptaan arti (*Creating of meaning*) berlaku sebagai prinsip pengorganisasian untuk membuat tanda-tanda keluar dari hal-hal ketatabahasaan yang sesungguhnya secara linguistik tidak mempunyai arti.

Karya sastra dapat diketahui artinya melalui pembacaan menurut tataran gramatikalnya yang disebut pembacaan secara heuristik. Sedangkan untuk mengungkapkan karya sastra sebagai tanda diperlukan pembacaan berulang-ulang atau retroaktif yang disebut pembacaan hermeneutik (Riffaterre, 1978:5).

Berkaitan dengan hal tersebut, tugas pembaca adalah memberi makna terhadap karya sastra harus mulai menemukan arti menurut kemampuan bahasanya berdasarkan fungsi bahasa sebagai alat komunikasi tentang gejala di luar. Selanjutnya pembaca harus meningkatkan kemampuannya ketataran semiotik, dimana kode sastra dibongkar (*decoding*) secara struktural atas dasar maknanya (Teeuw, 1991:63).



Riffaterre (1978:19) menjelaskan bahwa makna puisi merupakan unit penting sebagai wakil dari makna tidak langsung diperoleh dengan jalan memutar teks. Seolah-olah makna puisi bertentangan dengan kenyataan, pindah dari satu gambaran ke gambaran yang lain dengan tujuan menyelesaikan paradigma seluruh varian yang mungkin dari matriks. Matriks adalah motor penggerak dari teks yang ditentukan dari model teks asal itu. Semua konsep kepuhitan tidak dapat dipisahkan dari teks sastra itu sendiri, dan persepsi pembaca merupakan dasar dari referensi teks.

Varian matriks teks merupakan tanda penghubung sebuah hipogram atau latar dari teks puisi. Hipogram adalah sistem tanda yang terdiri dari prediksi atau mungkin sebuah teks. Hipogram menunjuk pada bahasa atau sesuatu yang baru. Hal ini dapat dilihat dari teks yang telah muncul sebelumnya.

Jadi, matriks dan hipogram berhubungan sangat erat dan tidak mungkin dapat dipisahkan. Hipogram muncul dari persinggungan, baik persejajaran maupun pertentangan, dengan teks yang telah ada sebelumnya, inilah yang disebut prinsip intertekstualitas.

Perlu digarisbawahi bahwa interteks berbeda dengan intertekstualitas. Zaimar (1992:25) yang mengutip pendapat Riffaterre menyimpulkan, interteks adalah asosiasi pikiran seserang sedang membaca, namun asosiasi pikiran tersebut belum mampu membantu pemahaman, sedangkan intertekstualitas adalah pencarian makna karya sastra yang diperoleh dari penemuan ciri-ciri adanya teks lain dalam teks yang pernah dibaca. Ciri-ciri tersebut mengarahkan pembacaan untuk menemukan makna teks.



Dalam hal ini metode intertekstualitas akan membantu pembaca untuk mendapatkan makna hakiki sebuah teks, baik yang mensejajarkan atau mempertentangkan teks transformasi dengan hipogramnya, kemudian mengalihkodekan simbol yang ada menjadi makna hakiki yang dapat dimengerti. Hipogram adalah teks tertentu yang menjadi latar belakang penciptaan sebuah karya, sedangkan teks transformasi adalah teks yang menyerap dan mentransformasikan hipogram (Riffaterre dalam Zaimar, 1991:25).

Berkaitan dengan masalah teks, Aminuddin (1995:310) berpendapat bahwa teks itu tidak hanya berupa lisan maupun tulisan, atau diartikan sebagai rajutan gagasan yang berantai lewat lambang kebahasaan. Pemahaman rajutan gagasan tersebut pada dasarnya identik dengan pemahaman pengetahuan sebagaimana bekal pengetahuan dan pengalaman yang dimiliki penanggapnya.

Bertolakbelakang dengan pendapat di atas, Teeuw (1991:65) menyatakan bahwa teks tulis dan teks lisan, adat istiadat, kebudayaan, film, dan drama, secara pengertian umum disebut teks, dan semua ini tidak dapat dilepaskan dari karya sastra karena telah menjadi latar penciptaan.

Intertekstualitas yaitu suatu fenomena yang mengarahkan pembacaan teks, yang mungkin menentukan interpretasi, dan yang kebalikan dari pembacaan baris ini adalah cara untuk memandang teks yang menentukan pembentukan makna wacana, sedangkan pembacaan per baris hanya akan menentukan makna unsurnya. Berkat cara memandang teks seperti itu pembaca sadar bahwa dalam suatu karya sastra, kata-kata tidaklah mengacu pada benda-benda atau konsep atau secara umum tidak mengacu pada dunia bukan kata-kata (non verbal). Di sini kata-kata mengacu pada suatu jalinan pemunculan yang secara keseluruhan sudah



menyatu dngan dunia bahasa. Jalinan itu dapat berupa teks-teks yang telah dikenal, ataupun bagian-bagian dari teks yang muncul setelah terlepas dari konteknya dan dapat dikenali dalam konteksnya yang baru, sehingga orang tahu bahwa teks tersebut telah ada sebelum muncul dalam konteksnya yang baru ini (Worton and Still, 1997:57-58).

Intepretasi secara menyeluruh terhadap karya sastra hanya mungkin dilakukan pembaca melalui interteks. Karya sastra mengandung arti hanya dengan mengacu kepada teks-teks lain (Riffaterre, 1978:149), baik secara harafiah maupun dalam pengertian universal. Pemaknaan karya sastra bersandar sepenuhnya pada kemampuan pembaca (Riffaterre, 1978:124). Fenomena intertekstual tidak dapat dikenali tanpa membandingkan teks dengan generatormya, yaitu hipogram (Riffaterre, 1978:42). Secara khusus ada teks tertentu yang menjadi latar penciptaan sebuah karya sastra yaitu, hipogram, sedangkan teks yang menyerap dan mentransformasikan hipogram disebut teks transformasi. Hipogram merupakan sebuah sistem tanda yang berisi setidaknya sebuah pernyataan yang bisa sebesar sebuah teks, bisa hanya sebuah potensi sehingga terlihat dalam tataran kebahasaan atau bisa juga aktual sehingga terlihat dalam teks sebelumnya (Riffaterre, 1978:23). Kalimat inti hipogram bisa saja aktual atau tidak sama sekali (Riffaterre, 1978:25). Apabila hipogram merupakan teks yang aktual, dalam hal ini adalah karya sastra yang lain kompetensi kebahasaan pembaca mungkin tidak cukup ketika pembaca mengenali hipogram dan menguraikan teks berdasarkan hipogramnya, intepretasinya tidak hanya berisi penguraian, tetapi juga kesadaran terhadap tradisi. Kesadaran ini mengarahkan pembaca kepada evaluasi estetikanya (Riffaterre, 1978:144). Hipogram dapat



dihasilkan dari ungkapan-ungkapan klise, kutipan dari teks-teks lain atau sebuah sistem deskriptif (Riffaterre, 1978:63). Hipogram merupakan *dead landscape* yang mengacu pada realitas lain (Riffaterre, 1978:12), dan keberadaannya harus disimpulkan sendiri oleh pembaca (Riffaterre, 1978:94).

Makna hakiki sebuah karya sastra dapat diperoleh dengan memanfaatkan prinsip intertekstualitas, yaitu mensejajarkan, membandingkan, dan mengkontraskan sebuah teks transformasi dengan hipogramnya (Riffaterre, 1978:3).

Berdasarkan uraian di atas, intertekstualitasnya secara umum merupakan fenomena resepsi pengarang yang telah membaca karya-karya sebelumnya, demikian juga dalam proses membaca, pembaca juga merujuk karya-karya yang sebelumnya bersandar pada tanda yang ditunjuk dalam teks. Dibutuhkan horison pembacaan yang luas, berupa pembacaan-pembacaan sebelumnya. Bila pembaca mempunyai horison harapan yang luas dimungkinkan pula ia dapat memaknai karya sastra yang dibacanya secara mendalam.

Pada akhirnya, dapat dinyatakan bahwa pembacalah satu-satunya penghubung teks, interteks dan intepretasi (Riffaterre, 1978:164). Tanda-tanda didalam karya sastra memiliki dua wajah, yaitu *textually ungramatical* (tidak gramatikal secara tekstual) dan *textually gramatical* (gramatikal secara tekstual) (Riffaterre, 1978:165). Segala sesuatu yang pada awalnya dan secara tekstual terlihat sebagai ketidakgramatikal, sebagai sesuatu yang "aneh", akan menjadi gramatikal dan masuk akal secara intertekstual. Pebacaan terhadap karya sastra bukanlah sesuatu yang stabil dan tidak ada intepretasi final (Riffaterre, 1978:165).



Intertekstualitas yang ditawarkan Riffaterre lebih menekankan pada pembaca sebagai *super reader*, dan menganggap bahwa karya sastra selalu merupakan jawaban terhadap tantangan dalam perkembangan sastra sebelumnya. Makna karya sastra sering baru dapat diungkap dalam rangkaian kesejarahannya.

1.6.3 Konsep Pemikiran Wahdatul Wujud

Salah satu pemikiran tasawuf yang banyak mengundang kontroversi sangat luas adalah pemikiran tentang *wahdatul wujud*. Paham *wahdatul wujud* dapat dikelompokkan dalam dalam corak *tasawuf filosofis* karena banyak menggunakan unsur filsafat, seperti materi awal penciptaannya, *Nur muhammad* yang dikenal dalam filsafat sebagai materi awal atau akal pertama dan dua aspek pada setiap benda dalam filsafat yang dikenal sebagai ide dan bentuk. Adapun unsur tasawufnya terdapat pada pemahaman penyatuan wujud segala sesuatu kepada wujud *Allah SWT* (Solihin, 2003:85).

Pemahaman secara bahasa, kata *Wahdatul wujud* berasal dari kata “wahdat al-wujud” yang apabila kita uraikan lagi maka akan menjadi dua kata yaitu kata “wahdat” dan kata “al-wujud”. Kata *Wahdat* memiliki arti sendiri, tunggal atau satu, sedangkan kata *Al-wujud* berarti berbentuk atau ada. Dengan demikian kata *Wahdatul Wujud* memiliki arti kesatuan bentuk (*unity of existence*) (Solihin, 2003:86).

Adapun pemahaman tentang kata “wujud” sendiri menurut A.E Afifi (1999:45) memiliki dua pengertian yang mendasar. pengertian pertama yaitu ide tentang “wujud” yang merupakan esensi dari keber-ada-an dimana sesuatu yang “ada” namun secara bentuk tidak memiliki fisik tetap memiliki sifat wujud.



Pengertian kedua yaitu “wujud” yang berarti memiliki bentuk fisik yang nyata dan dapat dirasakan secara indrawi.

Bentuk pemahaman tasawuf tentang konsep pemikiran *wahdatul wujud* dari para tokoh sufi yang ada memiliki ciri khusus pada tiap-tiap karakternya namun pada kesimpulannya semua mengarah pada satu tujuan yaitu kemampuan untuk mendekatkan diri kepada sang pencipta secara batin melalui proses penempaan fisik melalui ibadah maupun mental dengan cara bermeditasi atau merenung.

Pemikiran *wahdatul wujud* pertama kali dikemukakan oleh Abu Mansyur Al-Hallaj yaitu seorang sufi yang mencetuskan paham *Al-hullul*. Dalam pengertiannya paham ini mengatakan bahwa Tuhan mengambil tempat dalam tubuh manusia yang telah lenyap sifat kemanusiaannya melalui *fana'*. Bagi Al-hallaj, antara manusia dengan Tuhan terdapat jarak sehingga masing-masing memiliki hakikatnya masing-masing. Akan tetapi antara kedua hakikat itu memiliki persamaan yang disebut *Nur muhammad* dan apabila telah mendekat diantara kesamaan tersebut maka jarak dan batas diantara keduanya akan semakin tipis. Saat itulah penyatuan antara *Al-haqq* (Allah SWT) dengan manusia terjadi (Solihin, 2003:88).

Pemikiran Al-hallaj tentang penyatuan manusia dengan Tuhan yang kemudian mengkristal dalam tema *Al-hullul* merupakan salah satu bentuk *ittihad*. Yang dimaksud dengan *ittihad* yaitu tingkatan dalam *tasawuf* yang mengatakan ketika seorang sufi merasa dirinya bersatu dengan Tuhan, yaitu saat yang mencintai dan yang dicintai menjadi satu. Dalam *ittihad*, seorang sufi terus



berusaha melupakan dirinya dan memusatkan konsentrasi untuk berkomunikasi pada Tuhan (Solihin, 2003:88).

Awal perkembangan pemikiran *wahdatul wujud* dimulai ketika muncul pertanyaan tentang ketidak-puasan dalam melakukan ibadah dalam rangka berkomunikasi kepada *Allah SWT*. Ungkapan yang sangat dikenal masyarakat dalam kaitannya dengan pemikiran *wahdatul wujud* adalah “Ana Al-haqq” yang berarti “saya adalah kebenaran (Allah)”, ungkapan ini dikatakan Abu Mansur Al-Hallaj saat dia sedang dalam keadaan *fana'* sehingga pengertian yang dapat dilihat yaitu yang sebenarnya mengatakan hal seperti itu adalah tuhan (melalui kekuasaan tuhan) yang sedang bersatu dengan *Nur muhammad* Al-hallaj (Solihin, 2003:89). Sepintas kita akan beranggapan seaneh apa manusia yang berani mengatakan hal seperti itu, memang tidak mungkin meski seorang manusia itu melakukan sejuta kesucian demi menjadi Tuhan namun apabila kita memandang kebalikannya dari sudut Tuhan beserta kekuasaannya apakah tidak mungkin tuhan menjadi seorang manusia tentunya tidak secara bentuk nyata.

Banyak kesalahan pemahaman ketika pemikiran ini muncul dalam sebuah konsep ajaran atau paham karena sangat tidak mungkin seorang, meski dia beribadah *se-kusyur* apapun, untuk menjadi tuhan. Ketakutan atas paham ini didasari perilaku *fir'aun* yang men-tuhankan dirinya dan melakukan perbuatan yang menyesatkan umat manusia. Dalam hal ini memang bukan untuk dilakukan sebagai ilmu yang dengan mudah diajarkan akan tetapi proses penyatuan jiwa dengan Tuhan digunakan untuk semakin mengakui kekuasaan Tuhan dan semakin menguatkan keyakinan dan keimanan seseorang dalam melakukan ibadah (Chojim, 2004:5).



Ungkapan “ana al-haqq” juga diakui oleh satrawan sufi terkenal Jalalu d-Din Rumi sebagai unsur merendahkan diri dihadapan Allah SWT seperti yang di katakan nya, “aku adalah tuhan “ bukanlah timbul dari sifat meninggikan diri sendiri melainkan suatu kerendahan hati yang total, dimana seorang yang mengatakan “aku adalah hamba tuhan” menyatakan dua hal, yaitu dirinya dan Tuhan. Sedangkan kata ” aku adalah tuhan “berarti menyatakan keberadaan tuhan saja dan meniadakan dirinya yang menganggap dia menyerahkan dirinya sebagai kekosongan sajak (dalam Chodjim, 2001:34).

Rumi mengungkapkan perihal tujuan manusia dalam beribadah yang dilakukan haruslah benar-benar dilakukan karena kecintaan yang luar biasa kepada tuhan dan dilakukan tanpa ada pamrih kepada tuhan yang maha kuasa. Karena itu manusia dalam beribadah hendaknya bukan karena takut akan neraka dan mengharapkan surga namun lebih kepada mendapatkan perhatian lebih dari sang *khaliq*, Allah SWT entah apakah tuhan akan membalas atas semua yang telah kita lakukan atau malah tidak memberikan apapun untuk kita karena itulah kemutlakan tuhan sendiri (dalam Chojim, 2001:32).

Perkembangan pemikiran ini juga telah masuk di Indonesia yang dikembangkan oleh Syekh Siti Jenar, seorang wali yang selama beberapa waktu mengembangkan ajaran *wahdatul wujud* di tanah jawa. Dia mengikuti pemikiran Abu Mansyur Al-hallaj dalam mencapai tingkat paling tinggi dalam jajaran keimanan terhadap Tuhan. Syekh Siti Jenar pernah mengungkapkan bahwa secara hakikat manusia adalah jiwa yang bebas, dalam arti bebas mengembara menapaki segala rahasia Tuhan. Dia tidak puas hanya dengan berpedoman atas tata *syariat* agama yang ada. Satu hal yang sama antara ketiga sufi tersebut yaitu



mereka tidak mencari imbalan apapun atas ibadah yang mereka lakukan baik itu imbalan surga ataupun panasnya api neraka mereka tidak peduli namun kebersamaan dengan Allah SWT selamanya yang menjadi tujuan mereka dalam beribadah.

1.6.3.1 Mahabbah

Dalam pandangan tasawuf, *mahabbah* merupakan pijakan bagi segenap kemuliaan Allah SWT. Berkenaan dengan *mahabbah*, Suhrawardi (1998:186) pernah mengatakan, “sesungguhnya *mahabbah* (cinta) adalah suatu mata rantai keselarasan yang mengikat sang pencinta kepada kekasihnya yang menarik sang pencinta kepadanya dan melenyapkan sesuatu dari wujudnya, sehingga ia menguasai seluruh sifat dalam dirinya kemudian menangkap dzatnya dalam genggamannya *Qusdah* Allah”. Maksudnya adalah *mahabbah* merupakan sebuah proses pendekatan kepada Allah yang kemudian merasuk dalam keadaan dimana tidak ada batasan materi diantara sang pencipta dengan yang diciptakan.

Dalam dunia *tasawuf*, orang yang paling populer membawakan tentang mahabbah adalah *Rabi'ah Al-adawiyah*. Sebagai mana yang tertuang dalam doa dan syairnya Rabi'ah berusaha mencintai Allah di atas segalanya Tidak ada tempat bagi hal lain di hatinya kecuali hanya Allah SWT (Al-badawi, 1978:22).

Menurut Masiggnon (1978:116), didalam bahasa arab *al-mahabbah* ini dibicarakan dalam lima macam pengertian yaitu, pertama *mahabbah* yang bermakna bersih dan putih. Kedua *mahabbah* yang bermakna tinggi dan mulia. Kemudian yang ketiga *mahabbah* yang bermakna suatu kebiasaan, kelaziman dan keteguhan. Keempat *mahabbah* yang berarti inti sari atau pokok dari suatu materi dan yang kelima adalah *mahabbah* yang berarti kekokohan.



Dari beberapa pengertian di atas dapat dipahami bahwa makna dari *mahabbah* sesungguhnya adalah rasa kasih yang bersih pembangkit perasaan pada sesuatu yang dicintainya, ketinggian dan kemuliaannya bergantung pada suatu yang dicintainya dimana merupakan sebuah kebutuhan yang tidak dapat dipisahkan.

Abu Thalib Al-Makki menjelaskan (dalam Al-Badawi, 1978:67) bahwa makna *hubb al-hawa* adalah rasa cinta yang timbul dari nikmat-nikmat materi dan kebaikan yang diberikan oleh Allah. *Hubb* disini bersifat indrawi yang sebenarnya mudah berkurang dan mudah bertambah. Sedangkan makna *hubb anta ahl lahu* adalah rasa cinta yang tidak didorong oleh kesenangan indrawi namun lebih kearah dzat yang dicintainya itu sendiri. Kewajiban-kewajiban yang muncul terjadi karena dorongan rasa cinta itu sendiri.

Sehubungan dengan makna *mahabbah*, Al-Qusyairi mengatakan (dalam At-Tafzani,185:317) "*mahabbah* adalah kondisi kejiwaan yang mulia". Sedangkan Ath-Tuhsi membagi menjadi tiga tingkatan. Pertama, *mahabbah alammah*, yaitu rasa cinta yang timbul dari belas kasih dan kebaikan Allah SWT kepada hambanya. Kedua, *Hubb Ash-shadiqin wa al-mutaqi*, yaitu rasa cinta yang timbul dari pandangan hati sanubari terhadap kebesaran, keagungan, kemahakuasaan, ilmu dan kekayaan Allah SWT. Ketiga adalah *mahabbah as-siddiqin wa al-arifin* yaitu rasa cinta yang timbul dari penglihatan dan *makrifat* mereka terhadap kecintaan Allah SWT yang tanpa kecuali.

Jalalu d-Din Rumi juga memiliki satu fokus utama yang sering ditekankan dalam puisi-puisinya yaitu gagasan tentang pentingnya cinta. Alasannya karena dengan rasa cinta manusia dapat bersatu dengan Pencinta Agung yaitu Allah



SWT. Sebagaimana kaum sufi lainnya Rumi juga mengingatkan kepada manusia agar terus mendekatkan diri kepada Allah yaitu dengan cara mencintainya dengan sepenuh hati (dalam Suryanto, 2004:35).

Berikut adalah tingkatan-tingkatan cinta versi Jalalu d-Din Rumi (dalam Suryanto, 2004:36)

Pertama, rasa cinta yang ditujukan pada hal-hal yang diciptakan oleh Tuhan yaitu: manusia (pria, wanita dan anak), materi (harta benda), pangkat / jabatan / kedudukan.

Kedua, cinta yang ditujukan pada pencipta seisi dunia yaitu Allah melalui pemujaan secara formal yang bersifat ritual dan ibadah yang dalam agama disebut dengan syariat

Ketiga, rasa cinta mistis atau dalam tahapan *ma'rifat*, dimana wujudnya bersatu dengan sang pencipta. Allah dirasakan dan dihayati sentuhannya secara personal dan spiritual. Tingkatan ini sudah mencapai derajat yang sempurna yaitu derajat *ma'rifat*.

16.3.2 Ma'rifat

Dalam wacana *tasawuf*, *ma'rifat* dianggap sebagai tingkatan tertinggi dalam perjalanan *tasawuf*. Biasanya *ma'rifat* dipandang sebagai perolehan kemuliaan para sufi dan merupakan tema sentral dalam *tasawuf* yang sangat menarik perhatian kaum sufi. Perolehan *ma'rifat* merupakan kebanggaan tersendiri dan sekaligus merupakan kebahagiaan tertinggi yang banyak di dambakan para sufi (Solihin, 2003:41).



Upaya penghayatan *ma'rifat* kepada allah (*ma'rifatullah*) merupakan tujuan utama dan sekaligus inti ajaran tasawuf. Oleh karena itu, *ma'rifatullah* tidak dapat dicapai tanpa melalui suatu proses atau upaya tertentu. Untuk lebih memahami tentang *ma'rifat*, pada bagian ini penulis akan membahasnya lebih jauh.

A. Pengertian dan Hakikat Ma'rifat

Ma'rifat dari segi bahasa berasal dari kata "*arafa*", *ya'rifu*, *irfan*, *ma'rifat* yang artinya pengetahuan atau pengalaman. *Ma'rifat* dapat pula berarti pengetahuan rahasia hakikat agama, yaitu ilmu yang lebih tinggi daripada ilmu yang didapat oleh orang-orang pada umumnya. Menurut Musthafa Zahri (1995:227), *ma'rifat* adalah mengetahui Allah dari dekat sehingga hati sanubari melihat Allah.

Ajaran *ma'rifat* dikemukakan terutama oleh Dzun Al-Mishri. *Ma'rifat* berarti mengetahui Tuhan dari dekat sehingga hati sanubari dapat melihat-Nya. (Nasution, 1973 : 75). Beberapa sufi menjelaskan *ma'rifat* sebagai berikut.

1. Kalau mata yang terdapat dalam hati sanubari manusia terbuka, kepalanya akan tertutup, dan ketika itu yang dilihatnya hanyalah Allah.
2. *Ma'rifat* adalah cermin. Kalau seorang '*arif*' melihat cermin itu, yang dilihatnya hanyalah Allah.
3. Yang dilihat orang '*arif*' baik sewaktu tidur maupun terjaga hanyalah Allah.
4. Sekiranya *ma'rifah* mengambil bentuk materi, semua orang yang melihat padanya akan mati karena tak tahan melihat kecantikan dan keindahannya



dan semua cahaya keindahan yang gilang gemilang. (Nasution, 1973 : 75-76).

Ibnu 'Atha'illahi (1978:20) membagi *ma'rifat* menjadi dua macam. *Pertama, ma'rifat umum*, yaitu mengenal Tuhan yang diwajibkan kepada seluruh makhluk-Nya, lalu memuji dengan pujian yang sesuai dengan keadaan masing-masing. *Kedua, ma'rifat khusus*, yaitu pengenalan yang lahir dari *musyahadah* yang karenanya orang *'arif* mengenal sifat, nama, dan perbuatan Allah.

Untuk melihat lebih jauh tentang *ma'rifat*, kita perlu menyimak pendapat Dzun nun Al-Mishri. Beliau adalah sufi pertama yang banyak menonjolkan konsep *ma'rifat* dalam ajaran tasawufnya. Dzun nun Al-Mishri berhasil memperkenalkan corak baru tentang *ma'rifah*.

Pertama, ia membedakan antara *ma'rifat* sufistik (*ma'rifat shufiyyah*) dengan *ma'rifat* rasional (*ma'rifat aqliyyah*). Yang pertama menggunakan pendekatan *qalb* yang biasa digunakan para sufi, sedangkan yang kedua menggunakan pendekatan rasio yang biasa digunakan para teolog.

Kedua, ma'rifat sebenarnya adalah *musyahadah qalbiyyah* (penyaksian melalui hati), sebab *ma'rifat* merupakan *fitteh* dalam hati manusia sejak azali.

Ketiga, sesungguhnya *ma'rifat* yang hakiki adalah bukan ilmu tentang keesaan Tuhan sebagaimana yang diyakini selama ini, bukan pula *ilmu-ilmu burhan* dan *nazhr* milik para hakim, *mutakallim*, dan ahli *balaghah*, tetapi *ma'rifah* terhadap keesaan Tuhan khusus yang dimiliki para wali Allah sehingga tersingkaplah baginya apa-apa yang tidak dapat dilihat oleh selain mereka.



Keempat, ma'rifah yang sebenarnya adalah bahwa Allah menyinari hati anda dengan cahaya *ma'rifat* yang murni, sebagaimana halnya matahari tak dapat dilihat, kecuali dengan cahaya matahari itu sendiri (dalam nicholson,1975:115).

Dalam wacana sufistik secara umum, *ma'rifat* diartikan sebagai pengetahuan mengenai Tuhan melalui hati sanubari. Di sini dibutuhkan ketajaman mata hati. *Ma'rifat* tidak dapat dipahami dengan mata telanjang karena objek pengetahuan *ma'rifat* bukan hal-hal yang bersifat *zhahir* atau fisik, namun lebih bersifat rahasia *batiniah*. Pemahaman ini berwujud penghayatan atau pengalaman kejiwaan. *Ma'rifat* sering digunakan untuk menunjukkan salah satu tingkatan atau *hal* (kondisi psikologis) dalam tasawuf (Solihin, 2003:45)

Mengingat *ma'rifat* merupakan suatu tingkatan kulminasi yang ditempuh para sufi dalam perjalanannya mendekati Allah SWT, perjalanan ini merupakan metode pengenalan secara rohaniah terhadap tuhan. Dalam pandangan kaum sufi, *ma'rifat* menjadi begitu penting mengingat manusia sulit mengetahui secara mendalam tentang penciptanya sebelum dia melakukan perjalanan menuju Allah SWT. Sebab ada perbedaan mendasar antara iman secara *aqiliyah* atau logika teoretis dengan iman secara *dzauq* atau rasa. *Ma'rifat* secara *aqiliyah* dapat diperoleh dengan menggunakan logika sedangkan *ma'rifat Adz-dzauqi* hanya dapat diperoleh melalui pengalaman dan perasaan hati (Suryanto, 2003:46).

Ma'rifat dalam pandangan sufi tidak dapat di capai secara spontanitas, tetapi melalui proses panjang. Proses tersebut adalah dengan melalui *maqamat* (tingkatan) dan *ahwal* (kondisi) tertentu. Terdapat banyak versi yang dikemukakan oleh para sufistik tentang *maqamat* yang harus dijalani tetapi kali ini peneliti akan menggunakan pendapat Dzun nun Al-Mishri karena dia adalah



orang mesir pertama yang membicarakan tentang *maqamat*. Ia mempunyai pengaruh besar terhadap pembentukan pemikiran tasawuf. Berikut adalah jenis-jenis *maqamat* yang dijalani kaum sufi pada umumnya menurut Dzun nun Mishri.

1). *Taubah* (Tobat)

Kebanyakan sufi menggunakan tobat sebagai awal dalam memulai perjalanan menuju jalan Allah. Dalam tobat terdapat bagian-bagian yaitu yang terendah adalah tobat yang menyangkut dosa yang dilakukan jasad atau anggota badan. Pada bagian menengah disamping tobat yang menyangkut dosa fisik, menyangkut pula dosa-dosa seperti dengki, sombong, dan riya. Kemudian pada tingkat yang paling tinggi adalah tobat akibat kelengahan mengingat Allah, ini adalah tobat terhadap segala sesuatu yang dapat memalingkan dari jalan Allah SWT (dalam Al-Ghazalli:10).

Pertaubatan akan membuat jiwa dan raga manusia bersih dari dosa sehingga dalam upaya melakukan pendekatan kepada Allah manusia tersebut akan mendekat dengan jiwa yang suci.

2). *Zuhud* (mengosongkan diri)

Zuhud pada umumnya dipahami sebagai rasa ketidak-tertarikan pada hal-hal yang bersifat duniawi dan harta benda. Bagian-bagian yang terdapat pada *zuhud* mulai dari yang terendah adalah menjauhkan dunia agar tidak terkena hukuman akhirat, kemudian *zuhud* tingkat menengah yaitu menimbang hal duniawi dengan imbalan di akhirat. Pada tingkatan tertinggi adalah *zuhud* yang memandang segala sesuatu kecuali Allah adalah kosong atau tidak berarti.



3). *Faqr* (fakir)

Faqr atau fakir dapat berarti sebagai kekurangan materi. Namun sikap fakir perlu dimiliki dalam proses pendekatan kepada Tuhan karena dalam kekayaan atau harta yang banyak, terdapat kecenderungan manusia untuk “dekat” dengan perilaku buruk yang dapat memberi jarak antara manusia dengan Tuhan. Sehingga akan menghambat proses pendekatan diri kepada Allah.

4). *Ash-Shobr* (sabar)

Sabar, jika dipandang sebagai pengekangan hasrat, nafsu dan amarah, menurut Al-Ghazali (1887:58-59) disebut sebagai kesabaran jiwa. Sedangkan kesabaran menahan terhadap penyakit / cobaan fisik disebut dengan kesabaran badaniah. Kesabaran dipandang penting dalam upaya pendekatan kepada Allah SWT karena perjalanan menuju ke tingkatan *ma'rifat* tidaklah mudah dan selalu melalui bermacam-macam rintangan dan cobaan. Maka dari itulah sikap sabar sangat diperlukan.

5). *Asy-Syukr* (syukur)

Sikap *syukr* diperlukan karena segala sesuatu yang kita lakukan dan kita miliki di dunia ini adalah berkat karunia Allah maka sesungguhnya dalam segala sesuatu yang telah diberikan Tuhan terdapat hikmah didalamnya dan hanya dengan bersyukur atas apa yang terjadi maka kita dapat mengetahui hikmahnya yang akan mendekatkan diri kepada Allah SWT (dalam Achmad,1985:110).



6). *Rida* (rela)

Sikap *rida* berarti menerima dengan rasa puas terhadap apapun yang diberikan dan dianugerahkan Allah SWT. Sikap ini berkaitan dengan sikap syukur yang juga melihat hikmah dan kebaikan dibalik cobaan yang diberikan Allah sehingga tidak akan mengeluh dan tidak merasa sakit atas cobaan tersebut. Perilaku ini hanya dapat dilakukan oleh orang-orang yang memiliki niat kuat dalam melakukan *ma'rifat* sehingga mereka bahkan merasakan ujian dan musibah sebagai suatu nikmat (Faridh, 1989:166)

7). *At-Tawakul* (tawakal)

Tawakal merupakan gambaran keteguhan hati manusia dalam menggantungkan diri hanya kepada Allah SWT. Dalam hal ini Al-Ghazalli (1887:322) mengkaitkan *tawakal* dengan *tauhid*, dengan penekanan bahwa *tauhid* sangat berfungsi sebagai landasan *tawakal*.

Menurut Dzun nun Mishri (dalam Al-Ghazali, 1887:326) pengertian *tawakal* adalah berhenti memikirkan diri sendiri dan perasaan memiliki daya serta kekuatan. Intinya adalah penyerahan diri sepenuhnya kepada Allah SWT dengan disertai perasaan lemah. Hilangnya kekuatan dan daya disebut dengan arti pasif atau “mati”. Ungkapan “mati” disini dapat diartikan sebagai kematian jiwa ketika menyangkut urusan duniawi sehingga melupakan dunia dan seisinya kemudian menyerahkan diri sepenuhnya kepada Allah SWT.



B. Ajaran Martabat Tujuh

Menelusuri jejak langkah para pemikir spiritual perlu disadari bahwa jalan sufi adalah sebuah jalan yang tidak mudah, penuh tanjakan dan kelokan yang sulit selain itu *pendakian spiritual* memerlukan waktu yang panjang. Inilah jalan *asketis* (pertapa) yang tekun, penuh kearifan, kesabaran dan keikhlasan yang tinggi. Maka ada baiknya bila kita pahami kembali makna manusia dari awal yang terangkum dalam konsep ajaran “martabat tujuh” yaitu ajaran yang berhubungan dengan *Tajalli* (penyikapan diri) Allah SWT pada proses penciptaan alam semesta beserta manusia (Muhyi dalam Yahya,2007:69)

Syeh Abdul Muhyi mengungkapkan (dalam yahya, 2007:69) konsep martabat tujuhnya secara khusus dalam naskah Pemijahan, yakni “*Kitab Dadalan Syathariyyah*” dan dalam “*Kitab Istiqal Qadiriyyah Nasyabandiyah*”. Hakekat alam yang tujuh menurut konsepsi Syekh Abdul Muhyi secara terperinci dapat dicermati pada uraian di bawah ini.

1). *Alam al-Ahadiyyah*

Alam Ahadiyyah disebut juga dengan *dzat la ta'ayyun*, atau dzat yang belum ada runtutannya secara nyata, yaitu dzat *qadim*, *azali*, dan abadi, yang masih berdiri sendiri tanpa perihal yang lain (Muhyi dalam Yahya, 2007:70). Lebih jelasnya alam *Ahadiyyah* ini adalah pertama Allah yang mutlak sendiri. hanya *dzat* semata, belum disertai sifat, dan belum mencipta atau memberi apa pun. Keadaan yang mutlak ini sebenarnya tidak terjangkau oleh makhluk, sehingga disebut *Ia ta'yun*. Ketika itu. wujud Allah hanya bisa diistilahkan wujud



al-haqq, wujud *al-mahdlah*, *ghaib al-ghuyub* dan *ghaib al-huwiyyah*. Menurut MirValiuddin (1981:89), *ahadiyyah* merupakan keadaan *dzat* Tuhan tanpa warna.

Uraian Syekh Abdul Muhyi tentang martabat *ahadiyyah* ini sebenarnya kembali menggarisbawahi perbedaan antara Tuhan dan hamba, dengan menegaskan ke-ada-an Allah yang mutlak tersembunyi dari pengetahuan siapa pun.

Dalam khazanah kepustakaan sufi, pemikiran tentang “keadaan” Allah sebagai *dzat* tersembunyi ini merupakan salah satu pokok perbincangan paling menarik dan tidak habis-habisnya dikupas. Penjelasan paling singkat tentang *hal* adalah penandasan bahwa wujud Allah itu *qadim* sementara keadaan hamba-Nya adalah *muhdats*.

Pendapat Syekh Abdul Muhyi di atas menjelaskan martabat *Ahadiyat* adalah martabat yang menggambarkan kemurnian Allah SWT yang belum memiliki sifat maupun sandaran-sandaran, bersifat *qadim* dan *azali*. Atau disebut juga martabat *Ia ta'ayyun*, artinya wujud mutlak dan semata-mata hanya *Dzat*.

2). *Alam al-Wahdah*

Pada martabat ini Allah telah memiliki sifat atau *ta'ayyun al-awwal*, mulai ada yang nyata pada martabat sifat *qadim*, *azali*, abadi Allah SWT. Dalam kata lain, Allah mulai berkuasa atas segala-galanya yang bermula dari pengetahuan dan cinta-Nya, hingga ke-ada-an Allah disebut *'isyq* (cinta) atau *'asyiq* (pecinta). Kondisi yang demikian diumpamakan juga dengan alam cahaya, dan cahaya inilah yang ditetapkan sebagai *Haqiqah Muhammadiyah*.



Dalam keadaan ini dikatakan bahwa Allah juga mulai ‘bersiap-siap’, tapi tetap dalam wujud-Nya, hingga keadaan yang tetap ini dinyatakan pula sebagai *al-ayan al-tsabitah*, sebab yang memberi dan menerima keadaan itu sebenarnya adalah Allah. Bahkan yang diistilahkan cahaya asal, tidak lain adalah wujud Allah SWT.

Sejalan dengan pendapat tersebut di atas Muhammad bin Fadlullah Burhanpuri (1973:5) juga mengungkapkan bahwa martabat ini adalah *ta’ayyun al-awwal*, artinya Allah memiliki ilmu tentang *dzat*-nya, sifat-Nya dan seluruh *maujudat* dalam bentuk global, tanpa ada rincian, martabat ini juga disebut *wahda* dan *haqiqah Muhammadiyah*.

3). *Alam al-Wahidiyyah*

Pada martabat ini Allah mulai mengadakan perihal (*wujud*) yang lain tanpa memerlukan sarana. Allah hanya memfirmankan “*Kun*”, maka terjadilah semua ke-ada-an yang serba mungkin itu, yakin keadaan di mana segala sesuatu “mewujud” tanpa simpang siur dan campur baur, serta tanpa kesalahan. Pada tingkat ini Allah juga telah mengurai cahaya awal menjadi beberapa rupa, ada yang merah, kuning, putih dan hitam, sebagai design utama untuk menciptakan segala-galanya.

Keadaan Allah yang berkuasa untuk mewujudkan segala sesuatu yang bersifat “mungkin” (*mumkinat*) dengan pengetahuan-Nya ini dinamakan pula dengan *al-ayan al-nabitah* atau *ta’ayyun al-tsani*. Ringkas kata, pada titik ini kenyataan kedua telah muncul.

Hal senada juga diungkapkan oleh, Muhammad bin Fadlullah Burhanpuri (1973:5) yang menerangkan bahwa martabat yang ketiga sebagai *ta’ayyun al-tsani*



ini, berkaitan erat dengan ilmu Allah tentang *dzat-Nya*, sifat-Nya dan seluruh maujudat secara rinci dan terbedakan dalam unsur-unsur. Martabat *wahidiyah* sebagai martabat *maujudat* ini disebut oleh Syekh Abdul Muhyi pula sebagai “hakikat kemanusiaan” (*al-hiqiqah al-insaniyah*). Ketiga martabat ini (*ahadiyah, wahdah dan wahidiyah*), semuanya bersifat *qadim dan baqa’*.

4). *Alam al-Arwah*

Alam *arwah* adalah martabat dimana nyawa (*ruh*) sudah ada namun belum menerima nasib dan nyawa itu masih merupakan cahaya suci yang akan dijadikan awal kehidupan, sehingga disebut “nyawa *rahmani*”. Nyawa atau ruh ini terbuat dari cahaya yang merupakan esensi api, angin, air, dan tanah (Muhyi dalam Yahya,2007:73).

Keadaan “nyawa *rahmani*” ini pada dasarnya belum dilekati embel-embel apapun, sebab nyawa itu baru dijadikan Allah sebagai *jauhar* (substansi, inti), bahkan belum terpecah ke dalam bentuk nyawa-nyawa yang dibebani ketentuan hidup. Syekh Abdul Muhyi (1973:11) dalam tulisannya ini mengemukakan bahwa pengertian martabat alam *arwah* tidak lain adalah asal usul terjadinya nyawa sebagai substansi dari semua keadaan yang serba mungkin, dan juga sebagai awal kehidupan. “Nyawa *rahmani*” ini dibuat dari cahaya dengan esensi api, angin, air, dan sari tanah.

Muhammad bin Fadlullah Burhanpuri (1973:5) dalam hal ini juga mengungkapkan konsepsi yang sama bahwa martabat keempat adalah alam *arwah*. Alam ini menggambarkan tentang penciptaan segala sesuatu yang masih bersifat murni dan sedrhana yang tampak dalam substansi dan perumpamaannya.



5). *Alam al-Mitsal*

Tatkala “nyawa *rahmani*” telah menerima nasib atau ketika ia terpecah dalam bentuk nyawa-nyawa yang telah dibebani ketentuan hidup, maka keadaan nyawa-nyawa tersebut oleh Allah telah dijadikan sebagai nyawa yang mempunyai *jism* (bertubuh). Keadaan seperti ini dinyatakan sebagai *alam al mitsal*, yaitu martabat nyawa-nyawa yang mempunyai peran sendiri-sendiri . pada titik ini mulailah terdapat apa yang diistilahkan dengan ‘nyawa *nabati*’, ‘nyawa *hewani*, ‘nyawa *jasmani*’ dan ‘nyawa *ruhani*’. Nyawa-nyawa itu semua memang tersusun dan berasal dari cahaya suci yang tunggal. Dengan kata lain, *alam mitsal* ini adalah keadaan di mana nyawa-nyawa pertikular mulai terwujud sebagai nyawa yang menyertai “nyawa *rahmani*” dengan unsur kekuatan masing-masing; tetapi unsur-unsur kekuatan yang diperankan nyawa-nyawa itu pada hakikatnya saling berkaitan (Muhyi dalam Yahya,2007:74).

Syekh Abdul Muhyi dalam hal ini mengatakan bahwa unsur kekuatan yang diperankan ‘nyawa *nabati*’ adalah menerka, ‘nyawa *hewani*’ adalah berakal, ‘nyawa *jasmani*’ adalah berbudi, ‘nyawa *ruhani*’ adalah ikhtiar, dan “nyawa *rahmani*” adalah hidup. “Nyawa *rahmani*” inilah yang menghidupi unsur-unsur kekuatan nyawa-nyawa itu. Semua bentuk nyawa ini tidak lain adalah nyawa suci (*nur*) yang wujudnya bersifat *qadim* (terdahulu), tidak akan rusak, dan dianugerahi *hidayah* oleh Allah SWT.

Setelah semua nyawa ini dicampurkan sampai jadi satu, lahirlah jasad halus yang diistilahkan dengan *ruhiyyah*. Akan tetapi *ruhiyyah* ini secara fungsional hanya akan berperan setelah selang waktu yang cukup lama, yaitu ketika ia sudah berada dalam keadaan yang dinyatakan sebagai martabat *alam al*



ajsam, atau keadaan di mana Allah mulai menegaskan kesaksian atas dzat-Nya sendiri.

Di lain sisi, Muhammad bin Fadlullah Burhanpuri (1973:5) menyatakan bahwa martabat alam *al-mitsal* ini menggambarkan segala sesuatu yang tercipta dalam sebuah susunan yang halus, akan tetapi tidak menerima pembagian dan pembelaan.

6). *Alam al-Ajsam*

Martabat alam *ajsam* adalah keadaan di mana jasad halus yang diistilahkan *ruhiyyah* mulai mewujudkan yang kemudian juga siap menerima keberadaan panca indera lahir dan batin, serta perihal yang lain. Jasad halus tersebut masih begitu polos untuk menerima hal-hal yang baik dan buruk. Setelah *ruhiyyah* tersebut jadi, Allah kemudian menegaskan kesaksian, *ruhiyyah* pun lalu tegak sambil mengucapkan *hamdalah* dan mengiyakan. Peristiwa ini merupakan peristiwa persaksian primordial ketuhanan Allah oleh nyawa (*ruh*) sebelum ia turun ke dunia (Muhyi dalam Yahya,2007:75).

Adapun proses penciptaan manusia sendiri terjadi secara utuh adalah ketika Allah memerintahkan kepada para Malaikat untuk mencampurkan empat unsur, yakni bumi, api, angin, dan air dari surga. Setelah keempatnya bercampur, unsur bumi kemudian menjadi kulit, unsur api menjadi daging, unsur angin menjadi darah, dan unsur air menjadi tulang. Pada titik ini mulailah terwujud manusia secara jasmani, yakni tahap di mana Adam telah tercipta.

Jadi, asal penciptaan Adam dan Hawa dalam pandangan Syekh Abdul Muhyi (1973:52) adalah "*Ajsam ngadamel Adam jeung Hawa, Adam didamelna*



tina aci seuneu, angin, cai, bumi; Hawa tina jasmani Adam” yang artinya “Ajsam membuat Adam dan Hawa, Adam dibuatnya dari saripati api, angin, air, dan bumi. Adapun hawa dibuat dari unsur Adam”.

namun, kondisi ini merupakan martabat yang sudah disempurnakan Allah SWT dalam alam *al-insan al-kamil* (manusia paripurna). Menurut Muhammad bin Fadlullah Burhanpuri (1973:5) sendiri, martabat *ajsam* sebagaimana tersebut di atas adalah martabat yang menggambarkan ciptaan Allah yang telah tersusun dengan rapi dan dapat dibagi-bagi atau telah menerima setiap susunannya, khususnya manusia.

7). Alam al-Insan al-Kamil

Pada martabat ini, Allah meniupkan nyawa yang diistilahkan dengan ruh *idlafiy* ke dalam jasmani Adam. Adapun ruh *idlafiy* sendiri konon merupakan istilah untuk *ruhiyyah* yang telah mengalami penyaksian (*syahadah*). Sebagian dari ruh tersebut ketika ditiupkan memasuki tulang *sulbi* Adam nantinya akan menjadi “*jauhar manikem*” (substansi nyawa). Sedangkan sebagian lagi ketika memasuki muka Adam, akan menjadi *nur al-nubuwwah* (Muhyi dalam Yahya,2007:76).

Istilah “*jauhar manikem*” menurut Syekh Abdul Muhyi (1973:132) ketika ia meng-angkasa disebut *al-a'yan al-kharjiyyah* (esensi luar), sedangkan ketika ia mem-bumi disebut *al-a'yan al-dzurriyah* (esensi dalam). Tahap selanjutnya setelah “*jauhar manikem*” ini telah mewujud, ia kemudian dikumpulkan oleh para malaikat dan digiring untuk memasuki tubuh (*jasmani*) Adam lagi, agar dapat melihat *nur nubuwwah* (Rasulullah) yang ada di muka Adam. Karena *nur*



nubuwwah (Rasulullah) itu tidak lain adalah pemuka semua nyawa, yang kelak dijadikan oleh Allah sebagai nyawa Nabi Muhammad SAW.

Dalam pandangan Muhyidin Ibn 'Arabi, hakikat Muhammad (*haqiqah muhammadiyah*) adalah wujud pertama yang berasal dari *nur* (cahaya) ketuhanan, jiwanya mencerminkan 'arsy, hatinya mencerminkan *bait al-makmur*, dan kemampuan-kemampuan mental spiritualnya mencerminkan Malaikat dan bintang-bintang.

Semua itu membentuk *al-kamil* ini dalam pandangan Muhammad bin Fadlullah Burhanpuri (1973:131) adalah puncak dari seluruh proses *tajalli* Allah pada alam. Sejalan dengan pendapat tersebut, al-Jilli juga memendang bahwa insan kamil adalah wadah *tajalli* Allah yang paripurna. Ini berdasarkan pada asumsi bahwa seluruh wujud hanya memunyai satu realitas. Realitas tunggal itu adalah Wujud Mutlak. Ia adalah esensi murni, tidak bernama, tidak bersifat, dan tidak mempunyai relasi dengan sesuatu.

Dari ketujuh martabat tersebut di atas, tiga diantaranya berada dalam *Dzat* Allah SWT, yaitu *martabat Ahadiyyah*, *martabat Wahdah* dan *martabat Wahidiyah*. Sedangkan empat lainnya benar-benar berkaitan dengan *dzat* yang luar atau *martabat kharijiyah* (martabat yang keluar nyata), yaitu *alam Arwah*, *alam Mitsal*, *alam Ajsam* dan *alam insan kamil*. Keempat martabat tersebut termasuk martabat yang bersifat *muhdats* (baru) artinya bisa rusak dan hancur. Sehingga inti dari *ma'rifat* sendiri adalah melepaskan diri sesuatu yang bersifat *muhdats* atau mudah hancur. Hal ini pula yang disebut dengan menyatukan rasa *Dzat* Allah SWT dengan *ruh idlafly*.



1.7 Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan data primer berupa teks album lagu *Laskar Cinta* karya band DEWA yang akan diambil beberapa korpus data. Korpus data yang akan digunakan dalam penelitian ini adalah syair album lagu *Laskar Cinta* yang berjudul (1)“SATU”, (2)“Hidup Ini Indah”, (3)“Nonsens”, (4)“Matahari Bintang Bulan”, (5)“Pangeran Cinta”, (6)“Atas nama Cinta”, (7)“Cinta Gila” dan (8)“Hadapi dengan senyuman” karena pada syair-syair dengan judul di atas memiliki data-data yang berhubungan dengan objek kajian dalam penelitian ini yaitu aspek wahdatul wujud. adapun data sekunder yang digunakan adalah pustaka-pustaka yang memiliki relevansi dan bersifat menunjang penelitian ini yaitu pustaka-pustaka yang membicarakan tentang album lagu *Laskar Cinta* dan wahdatul wujud dimana data sekunder digunakan untuk menunjang data primer.

Penelitian ini bersifat *deskriptif kualitatif* yaitu peneliti memasuki dunia data yang ditelitinya dan memahami kemudian terus-menerus menyistematikkan mengenai objek yang ditelitinya yaitu aspek Wahdatul Wujud dalam syair-syair lagu album lagu *Laskar Cinta*.

1.8 Sistematika penyajian

Penulisan skripsi ini terdiri dari empat bab dengan rincian sebagai berikut:

Bab I adalah Pendahuluan yang berisi tentang uraian latar belakang, rumusan masalah, tujuan penelitian, tinjauan pustaka, landasan teori, metode penelitian dan sistematika penyajian.



Bab II adalah analisis struktur syair-syair lagu album lagu *Laskar Cinta*. Analisis struktur ini membahas tentang cover, logo/lambang, analisis bunyi, dan deiksis.

Bab III adalah aspek Wahdatul Wujud syair-syair lagu dalam album lagu *Laskar Cinta* yang membahas analisis semiotik mengenai aspek Wahdatul Wujud dalam syair-syair album lagu *Laskar Cinta*.

Bab IV adalah bagian penutup yang berisi simpulan Bab I sampai Bab III.

BAB II
STRUKTUR TEKS ALBUM
LAGU *LASKAR CINTA*