

Tiga Model Ratapan dalam Syair Arab Analisis Semiotik Puisi “*BūRikta Yā Qabra Ar-RasūLi*” Karya Hassan Bin Tsabit

Riza Rahman¹, Muhammad Alim²

^{1,2}Fakultas Ilmu Budaya, Universitas Padjadjaran

¹Corresponding author: pustakawan687@mail.unpad.ac.id

Abstract

This study discusses the poetry of Hassan bin Thabit's best friend, a figure known by his nickname as a “Prophet’s Poet” when mourning the death of the Prophet through his poem entitled “Būrikta yā qabra ar-rasūli” using Riffaterre's semiotic theory approach. The purpose of this study is to describe the features and characteristics of the three models of lamenting poetry in the Arabic tradition, as well as to strengthen the opinion which states that lamentation poetry is a the most honest poetry from the poet's point of view or his feel. as this is what distinguishes it from all other types of Arabic poetry such as madh and hija’. The results show that the three models of lamentation in Hasan's ratsa poetry have the following features and characteristics: 1) An-nadbu: is an expression form of sadness through the atlal method, namely mentioning objects and places that are related to the dead. 2) At-tābin: is a flattery expression to the dead by mentioning some commendable traits and behavior during his factual life 3) Al-‘azā: which is a way and comforting expression for relatives and people who have a direct relationship with the dead.

Keywords: Hassan ibn Tsabit, ratsa, lamentation poetry, Riffaterre semiotics.

Abstrak

Penelitian ini membahas mengenai puisi karya sahabat Hassan bin Tsabit, sosok yang dikenal dengan julukannya sebagai “Syā’iru Rasūlillah” -penyairnya Rasulullah- ketika meratapi kematian Nabi melalui puisinya yang berjudul “Būrikta yā Qabra ar-Rasūli” dengan menggunakan pendekatan semiotika puisi Riffaterre. Tujuan dari penelitian ini adalah menguraikan keistimewaan dan ciri ketiga model puisi ratapan dalam tradisi Arab, sekaligus memperkuat pendapat yang menyatakan bahwa puisi ratapan merupakan “Aṣḍaḡu as-syi’ri min haisu al-‘āḡifah” yang membuat syair jenis ini berbeda dibandingkan dengan semua jenis puisi Arab lainnya semisal madh ataupun hija’. Hasil penelitian menunjukkan bahwa tiga model ratapan dalam syair ratsa karya Hasan ini memiliki keistimewaan dan ciri sebagai berikut: 1) An-nadbu: adalah bentuk ekspresi kesedihan melalui metode zikru al-aṡlāl yaitu menyebutkan benda dan tempat yang memiliki kaitan dengan mayit 2) At-tābin: adalah bentuk sanjungan kepada mayit dengan menyebutkan sifat dan perilaku terpuji semasa hidup. 3) Al-‘azā: yaitu ungkapan yang ditujukan kepada kerabat dan orang terdekat mayit untuk menghibur atau sebagai bahan perenungan bagi pembaca dan pendengar.

Kata Kunci: Hassan bin Tsabit, ratsa, puisi ratapan, semiotika Riffaterre

Article History: Received: April 2022 | Accepted: Juli 2022 | Available Online: Juli 2022

PENDAHULUAN

Karya sastra terutama puisi memiliki peran strategis dalam kehidupan bangsa Arab, yaitu sebagai dokumentasi kehidupan sosial mereka di masa silam karena sebuah seni -termasuk puisi- pada dasarnya adalah berupa peniruan terhadap lingkungan ('Azar, 1939:10). Angin perubahan yang dibawa oleh Nabi Muhammad dalam bentuk ajaran budi pekerti luhur serta peralihan radikal yang dilalui oleh bangsa Arab dari bangsa perang menjadi bangsa penghasil cendekiawan, perubahan mendasar semacam ini merupakan salah satu bentuk reformasi yang pernah dialami oleh bangsa Arab (Haris, 2006: 2). Keberadaan sosok reformis seperti Nabi Muhammad ini menarik perhatian banyak sekali penyair Arab era permulaan Islam, salah satunya adalah Hassan bin Tsabit yang mengabadikannya dalam syair ratapan yang berjudul.

Hasan bin Tsabit sebagai pengarang puisi merupakan salah satu penyair dari golongan *mukhadram* yang sudah hidup sebagai seorang penyair sebelum datangnya islam, beliau menyaksikan dan juga ikut ambil peran dalam perseteruan panas antara kabilah Aus dan Khazraj dalam pertempuran Samir, Ka'ab bin Amr, Hathib, dan Bi'ats yang dimenangkan secara bergantian oleh masing-masing dari kedua kabilah itu melalui syair *hija'* dan *fakhr*-nya. Para penyair mukhadram ini memiliki beberapa keistimewaan dibandingkan penyair Jahiliyah murni yang lekat dengan tema seperti ghazl dan khamr, sedangkan penyair mukhadram yang dipengaruhi napas keislaman memulai sebuah metode baru yaitu iqtibas terhadap lafadz atau ayat dalam al-quran dan hadist yang penuh hikmah dan bukan kesia-siaan sebagaimana sebelumnya, keistimewaan ini secara tidak langsung menghimpun pendapat dua golongan kritikus seni Yunani yang menyatakan bahwa sebuah seni apapun -termasuk puisi- haruslah bisa memberikan rasa kegembiraan dan memberikan pelajaran kehidupan yang positif bagi pembaca (Butcher, 1907: 238).

Hassan bin Tsabit merupakan penyair yang terkenal akan pujian dan pembelaannya terhadap Nabi Muhammad, julukannya sebagai *syā'iru rasūlillah* juga bermula dari aksi pembelaannya terhadap Nabi Muhammad yang dicaci dan dicela oleh penyair kafir Quraisy kala itu seperti Suhail dan Al-Harits bin 'Auf sehingga nabi bersabda: "Wahai Hassan bangkitlah dan Roh Kudus (Jibril) akan membersamaimu!". Ia

merupakan sosok yang dikenal fanatis pada kesukan, sering memuji dan membanggakan diri dengan hubungan kekerabatan yang ia miliki dengan kerajaan Ghassanid, namun semenjak kedatangan Islam ia meninggalkan itu semua dan menjadi penyair pembela Nabi. Ada beberapa isu negatif yang diarahkan pada sosok sahabat Hassan ini, diantaranya bahwa ia adalah sosok pengecut yang tidak pernah mau ikut peperangan, Ibnu Abdil Barr memberikan pembelaan dengan mengatakan seandainya benar demikian niscaya kita akan menemukan satu buah syair yang mencela Hassan dalam hal ini, namun tidak ada satupun ('Abdā, 1994:10), Hassan juga ditengarai sebagai salah satu tokoh yang ikut andil dalam tersebarnya kabar bohong (*hadīsu al-ifki*) mengenai sayyidah 'Aisyah dan Usman bin Maz'un.

Keterlibatan Hassan dalam peristiwa di atas merupakan salah satu sebab yang melatarbelakangi berbagai karangan puisi yang berisi pujian atau sanjungan kepada Nabi Muhammad dan beberapa anggota ahlul bait, serta istri-istri beliau, sehingga lewat karya puisinya tersebutlah secara tidak langsung menjadi bentuk pertaubatan sahabat Hassan dari keikutsertaan dan andil beliau dalam peristiwa *hadīstul ifki*.

Di sisi lain, puisi karya Hassan ini juga mengumpulkan ketiga model ratapan dalam syair Arab tradisional dalam satu buah qashidah yaitu berupa *an-nadbu*, *at-ta'bin*, dan *al-'aza* (Bisyri, 2016:13). Bertemunya ketiga model ratapan dalam satu buah qashidah inilah yang menambah daya tarik dari karya Hassan yang satu ini karena jarang ditemui pada karya selainnya, sementara itu perlu juga untuk ditelusuri pesan yang dihasilkan oleh masing-masing model ratapan tersebut dalam membentuk sebuah makna yang utuh. Maka perlu kiranya dilakukan penelitian lanjutan mengenai guna mengungkap makna semiotis yang dikandung oleh masing-masing model ratapan di atas.

Sumber primer yang dijadikan sebagai teks acuan dalam penelitian ini adalah kumpulan puisi yang ada di dalam "*Dīwānu Hassān ibn Šābit*" (Beirut: Daar el-Kutub el-'Ilmiyyah, 1994: 60-64). Dari keseluruhan bait puisi yang berjumlah 46 buah, kami mencantumkan setengahnya yaitu 12 bait, dengan mengambil bait-bait tertentu yang mewakili ketiga model puisi ratapan yang menjadi titik utama pembahasan.

Beberapa penelitian terdahulu yang juga membahas tentang syair ratsa' atau puisi ratapan adalah tulisan karya Ahmad Sahal Mubarak dari UIN Yogyakarta yang

berjudul “*Analisis Semiotika Makna Ratapan Puisi Al-Lughah al-‘Arabiyyah Tan’a Hazaha Baina Ahliha*” pada tahun 2019. Di dalamnya menggambarkan nasib bahasa Arab secara alegoris adalah bagaikan seorang wanita yang meratapi kematiannya sendiri setelah dituduh sebagai sosok yang mandul, kehilangan kasih sayang, serta terpinggirkan dari keluarganya sendiri, begitu pula bahasa Arab yang semakin kehilangan eksistensinya di tengah lingkungan bangsa Arab itu sendiri. Penggunaan teori Semiotika Ferdinand de Saussure yang masih bersinggungan dengan teori Riffaterre dalam karya tulis ini juga dapat dipertimbangkan dalam penelitian selanjutnya.

Selanjutnya adalah penelitian yang ditulis oleh Nur Hamim dari IAIN banten yang berjudul “*Syair Ratapan dan Cinta Dalam Tradisi Perang Bangsa Arab Jahiliyyah*” pada tahun 2012. Melalui pendekatan kebudayaan, penelitian ini menyebutkan bahwasanya tradisi perang bangsa Arab Jahiliyyah secara tidak langsung memberikan pengaruh terhadap lahirnya tradisi puisi bertemakan ratapan dan cinta, karena korban jiwa yang ditimbulkan oleh peperangan adalah manusia yang memiliki keluarga dan kerabat yang menyayangi mereka sementara beberapa tokoh menjadikan perang sebagai bukti kecintaan mereka terhadap orang yang mereka sayang, seperti contohnya adalah Antarah bin Syaddad.

Setelah menelaah dan membaca berbagai tulisan di atas serta berbagai sumber literatur tentang puisi ratapan yang ditulis dalam berbagai media dan jurnal, bisa disimpulkan bahwa penelitian tentang tiga jenis ratapan dalam syair Arab bersifat orisinal dan tidak pernah dibahas sebelumnya oleh peneliti lain sehingga layak untuk diangkat sebagai tema penelitian yang baru.

Tulisan ini bertujuan untuk mengungkapkan makna yang ada pada puisi *Burikta Ya Qabrarrasuli* karya sahabat Hassan bin Tsabit melalui kajian analisis semiotika Michael Riffaterre guna menjelaskan 1) Makna dan pesan yang terkandung dalam puisi *Burikta Ya Qabrarrasul*. 2) Karakteristik masing-masing bentuk ratapan dalam puisi Arab yang terdapat dalam syair *Burikta Ya Qabrarrasuli*. Sehingga diharapkan para pembaca bisa mendapatkan gambaran utuh mengenai sosok Rasulullah di mata sang penyair sehingga menjadikannya sebagai pusat dan objek sasaran pujian sang penyair dalam puisi karangannya ini

METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan asas teori Semiotika Riffaterre yang terdapat dalam buku karangannya yang berjudul *Semiotics of Poetry* secara deskriptif analitis untuk mengungkap makna puisi *‘Būrikta yā qabra ar-rasūli’* karya sastrawan periode permulaan islam sekaligus seorang penyair *mukhadram*, Hassan bin Tsabit r.a. Menurut Riffaterre (1978: 2) langkah-langkah yang diperlukan dalam memaknai puisi ada empat, yaitu 1) Mengungkap makna ketidaklangsungan ekspresi dalam puisi, 2) Pembacaan semiotik, 3) identifikasi matriks, model, dan varian puisi, serta 4) identifikasi hipogram melalui kajian intertekstual.

Pertama, ketidaklangsungan ekspresi yang meliputi penggantian arti (*displacement of meaning*), penyimpangan arti (*distortion of meaning*), dan penciptaan arti (*creation of meaning*). Ketidaklangsungan ekspresi dalam puisi merupakan sebuah keniscayaan karena puisi apapun bentuknya, dimanapun dan kapanpun ia muncul selalu memiliki satu kesamaan yaitu menyatakan sesuatu namun menghendaki yang lain.

Kedua, pembacaan semiotik yang meliputi pembacaan tingkat pertama yang dikenal sebagai pembacaan heuristik guna mengungkap makna linguistik yang terkandung dalam puisi berdasarkan konvensi kebahasaan, untuk kemudian dilanjutkan dengan pembacaan semiotik tingkat kedua yang dikenal sebagai pembacaan hermeneutik atau retroaktif guna menangkap makna tersembunyi melalui penafsiran atas teks yang sudah melalui pembacaan berulang kali, secara singkatnya pembacaan pertama mencari arti (*meaning*) sedangkan pembacaan tingkat kedua adalah mencari makna (*significance*).

Ketiga, yaitu proses identifikasi matriks, model, dan varian puisi. Matriks merupakan pusat pemaknaan puisi yang bisa berupa kata, kalimat, atau hasil dari abstraksi seluruh bait puisi namun tidak pernah muncul dalam teks itu sendiri. Sementara model adalah kata atau kalimat tertentu yang menjadi turunan pertama dari aktualisasi matriks dalam teks. Sedangkan varian adalah satuan terkecil yang merupakan turunan langsung dari model yang menampilkan pesan dari teks secara terperinci dan menyeluruh.

Keempat, yaitu identifikasi hipogram. Hipogram sendiri pada dasarnya merupakan teks pendahulu yang menjadi latar penciptaan dari karya baru dan menjadi landasan penyusunannya. Sebuah teks/karya baru bisa saja mematuhi atau justru menyelisihi teks pendahulunya dari segi makna atau pesan. Selain itu menurut Riffaterre hipogram ada yang bersifat potensial yaitu apabila eksistensi atau keberadaannya bisa ditemukan ketika meneliti teks itu sendiri dari segi kebahasaan, dan ada yang bersifat aktual yaitu apabila ia terdapat pada karya yang sudah wujud atau eksis sebelumnya.

HASIL PENELITIAN

Deskripsi Puisi “*Būrikta yā Qabra ar-Rasūli*”

Puisi *Būrikta yā Qabra ar-Rasūli* merupakan salah satu puisi yang menggunakan bahr *thawil* dalam penyusunannya, disebut demikian karena jumlah huruf yang terdapat dalam bahr ini bisa mencapai 48 huruf atau terbanyak apabila dibandingkan dengan jenis bahr syair lainnya seperti *rajaz*, *sari*, atau *khafif*. Qashidah ini terdiri dari 46 bait yang ber-*qafiyah dāliyah* karena diakhiri oleh huruf dal dalam setiap baitnya.

Berikut ini adalah hasil terjemah dari pembacaan heuristik bait-bait puisi “*Būrikta yā Qabra ar-Rasūli*” yang sudah mengalami pemilahan tersebut:

Pembacaan Heuristik

بَطِيْبَةٌ رَسْمٌ لِلرَّسُوْلِ وَمَعَهْدٌ مُنِيْرٌ وَقَدْ تَعْفُو الرُّسُوْمُ وَهَمْدٌ

*Di Thaybah-lah jejak peninggalan dan tempat tinggal sang Rasul, bercahaya namun
kini mungkin terhapus dan kian meredup.*

Kata *thaybata* yang termasuk ke dalam *isim ghairu munsharif* ditandai dengan harakat akhirnya yang bertanda fathah setelah didahului oleh huruf *jar* ب (al-bā) yang lazimnya menjadikan isim setelahnya *majrur bil kasrah*, ia merupakan nama lain dari kota Madinah. Kata ta'fū yang merupakan fi'il mudhari' namun didahului oleh *harf “qad”* yang merupakan *harf hawamil* yang apabila bersambung dengan lafadz mudhari' menunjukkan arti *at-tawaqqud* dan *at-taqlil* atau intensitas kejadian suatu pekerjaan yang jarang atau mungkin terjadi.

وَلَا تَنْمَحِي الْآيَاتِ مِنْ دَارِ حُرْمَةٍ بِهَا مِنْبَرُ الْهَادِي الَّذِي كَانَ يَصْعَدُ

Dan tanda-tanda itu tidak terhapuskan dari griya kehormatan, yang di sana terdapat minbar al-hadi yang ia pernah naiki

Lafadz al-āyātu merupakan bentuk jamak dari āyatun yang bisa berarti tanda (العلامة) atau pelajaran (العبرة), sedangkan di bait ini diartikan sebagai “tanda-tanda” yang merujuk kepada bukti kenabian Muhammad yang nampak jelas hingga pada benda mati sekalipun. Frasa *minbaru al-hādiya* yang terdiri dari kata *minbarun* yang merupakan isim alat dari kata نَبَرَ yang berarti mengangkat suara setelah memelankannya merujuk pada benda yang dipakai oleh Nabi sebagai tempat berkhotbah atau berceramah berupa kayu pahatan bersusun tiga atau empat menggantikan pelepah kurma yang beliau gunakan sebelumnya, sementara harakat fathah di akhir kata *al-hādiya* merupakan bentuk *dharūratu as-syi’r*.

وَوَاضِحٌ آيَاتٍ وَبَاقِي مَعَالِمٍ وَرَبْعٌ لَهُ فِيهِ مُصَلَّى وَ مَسْجِدٌ

Dan tanda-tanda yang jelas dan sisa peninggalan lainnya, sebuah rumah miliknya yang di dalamnya tempat shalat dan bersujud

Frasa *wādiḥu āyātin wa bāqī ma’ālimin* merupakan bentuk taqdim shifah ‘ala maushuf yang taqdir kalamnya berbunyi *āyātin wādiḥatin wa ma’ālimin bāqiyatin* sehingga bisa diartikan dan dipahami sebagaimana seharusnya. Kata *rab’un* diartikan sebagai rumah atau tempat tinggal, dinamakan demikian karena ia merupakan sebuah bangunan berbentuk segi empat yang memiliki empat sisi atau pojok.

مَعَالِمٌ لَمْ تُطْمَسْ عَلَى الْعَهْدِ آيُهَا أَتَاَهَا الْبِلَىٰ فَالْأَيُّ مِنْهَا تُجَدُّ

Jejak-jejak peninggalan yang belum terhapuskan tandanya oleh waktu, kerusakan yang menimpa hanya semakin memperbaharainya

Frasa *tuṭmas ‘alā* yang kata kerjanya merupakan bentuk mudhari dari *ṭamasa* (طَمَسَ) memiliki arti مَحَا (menghapus), أَهْلَكَ (menghancurkan), غَطَّى (menutupi), dan اسْتَأْصَلَ (me-lenyapkan), namun pengartian paling sesuai adalah menghapus karena kata مَحَا bisa berefek kepada objek fisik atau non-fisik, karena benda peninggalan Nabi memiliki fungsi fisik sebagai sebuah alat dan fungsi non-fisik sebagai pembawa pelajaran/hikmah. Kata *al-bifā* berasal dari akar kata *baliya-yabfā* yang bisa diartikan رَتَّ

(lusuh), اِخْتَبَرَ (menguji), أَصَابَ (menimpakan musibah), namun arti yang sesuai adalah lusuh (رَتَّ) karena sesuai dengan kata penjelasnya yaitu تُجَدِّدُ atau diperbaharui dan benda yang bisa disifati sebagai baru adalah baju, sebagaimana ia bisa disifati sebagai lusuh.

لَقَدْ غَيَّبُوا جِلْمًا وَعِلْمًا وَرَحْمَةً عَشِيَّةً عَلَّوهُ النَّرَى لَا يُوسِّدُ

Sungguh mereka kehilangan kesantunan, ilmu, dan kasih sayang, bagai bermalam di tanah basah tanpa bantal penyangga kepala

Frasa *hilman wa 'ilman wa rahmatan* pada shadr bait tidak merujuk kepada sifat tapi kepada al-maushuf bi as-shifat (sosok yang memiliki sifat), sehingga taqdir kalamnya menjadi *laqad ghayyabū halīman wa 'ālīman wa rahīman* (mereka kehilangan sosok penyantun, berilmu, dan penyayang), sosok tersebut adalah Rasulullah SAW. Kata النَّرَى pada potongan 'ajz bait memiliki arti الأَرْضُ (bumi), النَّدى (embun), atau الثَّرَابُ النَّدى (tanah yang basah oleh embun), maka arti yang paling sesuai adalah yang terakhir karena didahului oleh kata عَشِيَّةً (petang) yang lazimnya akan diikuti oleh turunnya embun pada pagi harinya dan membasahi tanah.

وَهَلْ عَدَلْتَ يَوْمًا رَزِيَّةً هَالِكٍ رَزِيَّةً يَوْمَ مَاتَ فِيهِ مُحَمَّدٌ

Adakah sebuah hari berkabung atas meninggalnya seseorang, setara dengan musibah hari yang meninggal di dalamnya sosok Muhammad (SAW)

Kata عَدَلْتَ memiliki arti serupa dengan kata سَاوَى (setara), وَازَنَ (sama berat), شَارَكَ (bersama), namun di sini lebih tepat dimaknai dengan arti setara, karena konteks pembahasan yang sedang memperbandingkan dua hal berbeda. Kata رَزِيَّةً berarti المَصِيْبَةُ العَظِيْمَةُ (bencana dahsyat) atau المَصِيْبَةُ بِفَقْدِ الأَعْزَةِ (musibah kehilangan orang tersayang), sementara kata هَالِكٍ merupakan isim fa'il dari kata *halaka* yang diartikan orang yang meninggal dengan sebab luar biasa. Nashabnya kata *yauman* yang berkedudukan sebagai *hāl* menandakan terjadinya taqdim mā ḥaqquhu at-tākhīr, sehingga taqdir kalam semestinya berbunyi *wa hal 'adalat raziyyatu hālikin yauman raziyyata yaumin māta fīhi muḥammadu*.

عَزِيْزٌ عَلَيْهِ أَنْ يَجِيْدُوا عَنِ الهُدَى حَرِيصٌ عَلَى أَنْ يَسْتَقِيْمُوا وَ يَهْتَدُوا

Terasa berat baginya pelencengan mereka dari petunjuk, tamak akan keistiqomahan dan hidayah bagi mereka

Kata ‘azīzun memiliki arti الشَّرِيف (orang mulia), الكَرِيم (orang dermawan), قَوِي (kuat), dan صَعْبٌ و شَدِيدٌ (keras dan sulit), sementara konteks kalimat dalam bait puisi lebih sesuai dengan pemaknaan terakhir. Kata يَجِيدُوا berasal dari akar kata حَادَ yang berarti مَال (melenceng atau condong).

عَطُوفٌ عَلَيْهِمْ لَا يُثَيِّبِي جَنَاحَهُ إِلَى كَنَفٍ يَحْنُو عَلَيْهِمْ وَ يَمِهْدُ

*Sangat penyayang kepada mereka tidak pernah melipat sayapnya, kepada satu sisi,
mengasahi mereka dan memberikan kemudahan*

Kata يُثَيِّبِي merupakan bentuk mudhari’ dari akar kata ثَيَّبَ yang berarti طَوَى (melipat), صَرَفَ (memindahkan), صَدَّ (menghalangi), sementara frasa *lā yūsannī janāhahu* dalam ungkapan (uslub) bahasa Arab diartikan sebagai bentuk kasih sayang tanpa memandang status dan derajat. Kata كَنَفٍ diartikan sebagai النَّاحِيَّة (sisi), الظِّل (bayangan), رَحْمَةٌ وَ سِتْرٌ وَ حِفْظٌ (rahmat, penutup, penjagaan).

وَ مَا فَقَدَ الْمَاضُونَ مِثْلَ مُحَمَّدٍ وَ لَا مِثْلَهُ حَتَّى الْقِيَامَةِ يُفْقَدُ

*Dan orang terdahulu tidak pernah kehilangan sosok seperti Muhammad, bukan
pula orang di masa mendatang hingga hari kiamat*

Kata الْمَاضُونَ merupakan bentuk jamak dari kata المَاضِي yang diartikan sebagai ذَهَبَ (pergi), خَلَا (lepas/kosong), دَاوَمَ (melanggengkan), مَاتَ (meninggal), sehingga dimaknai sebagai orang-orang yang sudah meninggal di masa lampau. Kata حَتَّى yang merupakan salah satu huruf dalam bahasa Arab yang kadang bekerja sebagai jar atau nashab, namun juga bisa tidak mendatangkan konsekuensi i’rab apapun, ketika ia berfungsi sebagaimana harf jar maka ia dimaknai sama dengan harf إِلَى yang berarti hingga atau sampai.

أَقُولُ وَ لَا يُلْفَى لِقَوْلِي عَائِبٌ مِّنَ النَّاسِ إِلَّا عَازِبُ الْعَقْلِ مُبْعَدٌ

*Aku katakan ini dan tiada ditemukan pencela atasnya, di antara manusia, kecuali orang
gila yang jauh (dari hidayah)*

Kata يُلْفَى merupakan bentuk mudhari’ dari kata أَلْفَى yang berarti وَجَدَ (menemukan), atau تَدَارَكَ (mendapati). Frasa عَازِبُ الْعَقْلِ terdiri dari dua kata, yang pertama yaitu عَازِبٌ yang berarti بَعِيدٌ (jauh), لَمْ يَتَزَوَّجْ (belum menikah), غَابَ (tidak nampak), dan خَفِيَ (samar), yang kedua adalah عَقْلٌ yang diartikan sebagai diyat, mendaki gunung, menyisir, pemahaman, pengetahuan, dua arti terakhir adalah yang dimaksudkan dalam bait syair

sesuai dengan konteks mengenai pemahaman atas pesan penyair yang ada dalam syairnya.

وَ لَيْسَ هَوَائِي نَازِعًا عَن تَنَائِهِ لَعَلِّي بِهِ فِي جَنَّةِ الْخُلْدِ أَخْلُدُ

Dan hawa nafsuku tidak mencerabutku dari memuji sosoknya, agar kelak aku bisa kekal bersamanya di surga yang abadi

Kata *الهواء* bisa diartikan sebagai udara, angin, cuaca, derajat panas, dan keinginan atau hawa nafsu, untuk pengertian yang terakhir kata ini termasuk jarang mendapat penambahan hamzah. Kata *نازع* merupakan isim fa'il dari kata *نزع* yang berarti قلع (melepas), بطل (membatalkan), عزل (memecat), رمى ب (melempari).

مَعَ الْمُصْطَفَى أَرْجُو بِذَلِكَ جَوَارَهُ وَ فِي نَيْلِ ذَلِكَ الْيَوْمِ أَسْعَى وَ أَجْهَدُ

Bersama dengan sang Musthofa-lah aku berharap untuk bersanding (di surga), dan demi mendapatkan (kehormatan) hari itu aku akan berusaha dan berupaya

Kata *المصطفى* berasal dari akar kata *صفي* yang berarti murni, jernih, pilah, sedangkan penambahan huruf pada bentuk *khumasi*-nya berfungsi sebagai tathawu' yang menunjukkan hasil dari kata kerja dasar, kata ini juga mengalami ibdal dari asal kata *اصطفى* dan diartikan sebagai memilih, memilah, seleksi, sedangkan yang dimaksud sebagai *al-musthafa* di bait ini adalah orang pilihan yaitu sosok Nabi Muhammad SAW. Kata *ذلك* merupakan isim isyarah yang mendapat sisipan berupa huruf kaf di akhir yang menunjukkan benda yang jauh.

Pembacaan Hermeneutik

Pembacaan hermeneutik atau retroaktif adalah pembacaan ulang disertai usaha untuk memberikan penafsiran atas hasil bacaan, pada pembacaan ini, arti literer yang sudah didapatkan ketika pembacaan heuristik dikembangkan untuk menghasilkan makna semiotik tingkat kedua, dengan memperhatikan tanda-tanda apapun meskipun sepele, karena hal itu akan mempengaruhi pemaknaan puisi secara menyeluruh. Pembacaan berulang ini juga berguna untuk mengungkap makna dan pesan tersembunyi puisi, karena pembaca akan merevisi, meninjau kembali, dengan membandingkannya ke belakang dari awal hingga akhir dan mungkin akan merubah pemahamannya terhadap teks (Riffaterre, 1978: 6).

Hubungan pembacaan hermeneutik dengan fase pembacaan tingkat pertama yang sebelumnya bersifat gradasi, harus dilalui secara bertahap atau gradual, dimana pembacaan dengan pemaknaan literer harus didahulukan sebelum pembacaan makna semiotik tingkat keduanya yang berisi kode dan tanda sastra (Nurgiyantoro, 2013: 46). Karena tidak dapat dipungkiri bahwa menyingkap arti puisi secara kebahasaan merupakan kunci serta lebih mudah untuk dilaksanakan dari pembacaan tingkat keduanya yang memerlukan pemahaman lanjutan terhadap faktor di luar ranah linguistik bacaan seperti kode kesastraan dan kebudayaan yang berlaku di masing-masing kawasan tempat dan waktu karya dilahirkan.

Hasil pembacaan hermeneutik atas puisi “*Būrīkta yā qabra ar-rasūli*” dapat diketahui bahwa penyair sedang merasakan kehilangan dan berkabung yang sangat mendalam ditandai dengan bagian permulaan puisi yang menyebutkan berbagai tempat yang memunculkan kenangan atas sosok yang meninggal yang biasa disebut dengan istilah *ẓikru al-aṭlāl*, mirip dengan permulaan puisi bertema ghazl yang keduanya sama-sama membicarakan tentang orang terkasih. Penyebutan ini diulang-ulang oleh penyair seperti pada kalimat *biṭaybata rasmun li ar-rasūli wa ma’hadu* (di Kota Thaybah-lah jejak dan rumah peninggalan Rasul itu berada), *dāru ḥurmatin* (griya kehormatan), *minbaru al-hādi* (mimbar pemberi petunjuk), *rab’un fīhi muṣallan wa masjidu* (kamar segi empat yang di dalamnya tempat untuk shalat dan bersujud), kamar yang dimaksud adalah milik sayyidah ‘Aisyah yang berada tepat di samping masjid Nabawi kala itu.

Konsistensi *ẓikru al-aṭlāl* dari penyair ditutup dengan ungkapan *atāhā al-bilā fa al-āyu minhā tujaddadu* (ditimpa berbagai cobaan yang justru semakin memperbaharui ingatan tentang bukti kenabian-nya). Kota Madinah sendiri menjadi saksi bukti kenabian sang Rasul dalam beberapa peristiwa, seperti kejadian penggalan parit dalam perang Ahzab yang terhalangi oleh batu besar, ditambah lagi kekurangan pangan dan air yang disebabkan oleh pengepungan namun memunculkan mukjizat lain berupa air jernih yang keluar dari jari-jemari Nabi dan makanan sedikit yang mencukupi banyak orang, serta masih banyak lagi. Bahkan penamaan kota ini sebagai *thaybah* (artinya: tanah yang baik) juga secara langsung menghentikan fenomena *ḥumā madīnah* yaitu penyakit demam yang menimpa penduduk dan pendatang yang menetap di Yatsrib, nama *thaybah* ini juga disebutkan oleh Nabi ketika membahas tentang perjalanan sahabat Tamim ad-Dari yang

bertemu dengan seseorang yang menyeret rambutnya dan menyatakan bahwa Ia akan menginjakkan kakinya di setiap jengkal tanah di bumi kecuali Makkah dan Thaybah, Nabi kemudian keluar masjid, memukulkan tongkat ke tanah sembari bersabda:

... هَذِهِ طَيِّبَةٌ وَ ذَاكَ الدَّجَالُ ...

... di sinilah Thaybah dan itu adalah Dajjal (Shahih Muslim, hadits no. 2942).

Berdasarkan hal-hal di atas, kita dapat menyimpulkan bahwa titik pusat *zikru al-ālal* yang ada dalam bait puisi karya Hassan ini adalah kota Madinah dengan segala peninggalan Nabi di dalamnya. Bait ratapan seperti ini termasuk ke dalam model *an-nadbu* karena mengandung ekspresi kesedihan dan mengundang pembaca untuk ikut merasakan kesedihan dan berkabung atas mayit.

Sementara pembaca di ajak untuk merenungi sisa-sisa peninggalan *al-marsiyyu ‘anhu* (objek syair ratsa), penyair kemudian menyebutkan berbagai sifat terpuji dari Nabi Muhammad seperti *hilman* (kesantunan), *ilman* (keilmuan), *rahmatan* (kasih sayang), dan *aṭūfun* (lemah lembut). Selain penyebutan sifat di atas, pujian juga diarahkan kepada perilaku al-mamduh selama hidup lewat ungkapan: *‘azīzun ‘alaihi an yaḥīdū ‘an al-hudā* (terasa berat baginya jika mereka melenceng dari petunjuk) dan *ḥarīṣun ‘alā an yastaqīmū wa yahtadū* (sangat menginginkan kalian supaya istiqamah dan mendapat petunjuk). Bait ini sesuai dengan apa yang dituliskan oleh al-Qur’an tentang pujian kepada Nabi Muhammad, sehingga bait ini memiliki kemungkinan sebagai hasil kuotasi (*iqtibas*) dari potongan ayat dalam surat at-Taubah yang berbunyi:

...عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ (التوبة: ١٢٨)

... berat terasa olehnya penderitaan yang kamu alami, (dia) sangat menginginkan (keimanan dan keselamatan) bagimu, penyantun dan penyayang terhadap orang-orang yang beriman.

Penyair juga menyebutkan perilaku terpuji lainnya yang berasal dari al-mamduh dalam bait syairnya yang berbunyi: *‘aṭūfun lā yusannī janāḥahū ilā kanfin* (sangat penyayang tiada melipat sayapnya hanya kepada satu sisi), lafazh *جَنَاح* (sayap) dalam berbagai karya puisi Arab merujuk kepada sifat mengayomi, mengasihi, dan merawat

dengan kasih sayang, hal ini juga sesuai dengan pemaknaan yang diungkapkan oleh Al-quran dalam surat al-Isra:

وَاحْفَظْهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ ...

Dan rendahkanlah dirimu terhadap keduanya dengan penuh kasih sayang (Q.S al-Isra: 24).

Pujian ini kemudian ditutup dengan kalimat: *wa mā faqada al-māḍūna miṣla muhammadin wa lā miṣlahū ḥattā al-qiyāmati yufqodū*, yang menyatakan bahwa tidak akan ada lagi sosok yang bisa diserupakan dengan sang Nabi, baik dari segi kesempurnaan fisik maupun akhlak atau kelebihan apapun juga, baik yang di masa lalu maupun masa yang akan datang, bait ini sekaligus mengakhiri model kedua dari syair ratapan, *at-tābin*.

Sang penyair sangat yakin dengan iman yang ia anut dalam hatinya, bahwa ia sedang membela Nabi pembawa kebenaran dan agama pembawa keselamatan di dunia dan akhirat kelak melalui ungkapannya: *wa lā yulfā li qouli ‘āibun min an-nāsi illā ‘āzibu al-‘aqli mub’adū* (dan tiada ditemukan seorangpun pencela atas perkataanku ini kecuali orang gila yang dijauhkan dari petunjuk). Para penyair terbiasa untuk saling bertukar bahkan beradu pendapat hingga terkadang mencapai derajat pertikaian verbal dengan lawannya, sebagaimana kita dapati puisi berbantah (*an-naqaidh*) yang berisikan bantahan atau pembelaan seorang penyair atas puisi yang diucapkan penyair lain, dan yang paling terkenal tentu saja adu puisi antara Jarir dan al-Farazdaq di masa kekhilafahan Umawi.

Sikap rendah hati juga ditunjukkan oleh penyair lewat pernyataan dalam puisinya yang menggambarkan bahwa dirinya masih belum terlepas dari cobaan hawa nafsu dengan ungkapan:

وَ لَيْسَ هَوَائِي نَارِعًا عَنِ تَنَائِهِ لَعَلِّي بِهِ فِي جَنَّةِ الْخُلْدِ أَخْلُدُ، مَعَ الْمُصْطَفَى أَرْجُو بِدَاكَ جِوَارَهُ وَ فِي نَيْلِ ذَاكَ الْيَوْمِ أَسْعَى وَ
أَجْهَدُ

“Hawa nafsuku bukanlah penghalang untukku tetap memujinya, supaya kelak aku bisa kekal di surga bersamanya. Aku (terus) berharap untuk dapat berdampingan dengan al-

Musthofa kelak (di surga) dan demi mendapatkan itu semua aku akan berusaha dan berupaya (dengan terus berbuat kebaikan)”

Lafazh *al-hawā(u)* yang diartikan sebagai hawa nafsu pada bait di atas berasal dari dua akar kata berdekatan, yang pertama yaitu *hawā - yahwī* yang berarti سقط من علو (terjatuh dari atas hingga ke bawah), ارتفع و صعد (naik), dan yang kedua yaitu *hawīya - yahwā* yang berarti أحب (mencintai), اشتهى (menginginkan), dan keduanya sama-sama menggambarkan definisi hawa nafsu yang bisa menjatuhkan derajat manusia yang sebelumnya mulia, membuatnya hancur dan celaka di dunia maupun akhirat, menaikkan egonya, ataupun membuat manusia mencintai dan menginginkan hal-hal tertentu selama hidupnya.

Pesan dan renungan yang disampaikan oleh penyair di akhir bait puisinya juga sangat jelas bahwa beliau akan berusaha dengan sungguh-sungguh melalui amal baiknya, baik berupa karya puisi konkret yang merupakan kelebihan personalnya ataupun bentuk kebaikan lain yang bisa mengangkat derajatnya sehingga dianugrahi tempat berdekatan dengan Rasulullah di surga kelak, di sisi lain, ungkapan puitis yang mengundang pendengar untuk merenungi dan mempertimbangkan sikap atas kematian seseorang semacam ini termasuk ke dalam model ketiga dari puisi ratapan Arab yaitu *al-‘azā*.

3.4 Ekspresi Tidak Langsung dalam Puisi “*Būrikta yā Qabra ar-Rasūli*”

Mengutip salah satu pendapat Riffaterre (1978:1) yang menyatakan bahwasanya puisi, apapun bentuk dan ragamnya, kapanpun dan dimanapun, tetaplah mempunyai satu kesamaan pasti, yaitu menyatakan sesuatu dan menghendaki yang lainnya atau disebut sebagai ketidaklangsungan ekspresi dalam puisi.

Ketidaklangsungan ekspresi puisi ini bermuara pada tiga hal: 1) Penggantian arti atau *displacing of meaning*, 2) Penyimpangan arti atau *distorting of meaning*, dan 3) Penciptaan arti atau *creating of meaning* (Riffaterre, 1978: 2). Berikut ini adalah penjabaran masing-masing:

1) *Displacement of meaning*

Displacement of meaning atau penggantian arti adalah pengalihannya dari satu arti ke arti lainnya, terjadi baik pada kata maupun kalimat melalui bahasa kiasan yang tidak mengikuti arti sesungguhnya atau asalnya, bisa berupa metafora, metonimi, atau model bahasa kiasan lain semacam personifikasi, simile, sinekdoke, perumpamaan

(perbandingan epos), penggunaan retorika (alegori), dsb. Adapun ungkapan yang menggunakan ekspresi semacam ini dalam bait puisi “*Būrikta yā Qabra ar-Rasūli*” adalah sebagai berikut:

a) Metafora

...عَشِيَّةَ عَلْوِهِ الثَّرَى لَا يُوسَدُ

Kalimat yang merupakan potongan bait ke-lima dari pembahasan ini mengumpamakan kondisi para sahabat di malam pertama mereka kehilangan sosok Rasulullah di Madinah bagaikan tidur malamnya seorang gelandangan/tuna wisma yang hanya beralaskan tanah basah tanpa atap dan tanpa sandaran kepala seperti bantal yang tentu saja hal itu menjadikan tidur mereka terganggu. Begitu pula pada kalimat:

لَا يُتَيِّ جَنَاحَهُ إِلَى كَنَفٍ...

Penggambaran kasih sayang sang Nabi yang tidak pandang bulu, merata kepada seluruh kaum muslimin baik dari kalangan Muhajirin ataupun Anshar, baik Arab campuran maupun pendatang semuanya sama di hadapan beliau, diumpamakan seperti sayap burung yang tidak terlipat setengah-setengah ketika melindungi anaknya dari hawa dingin.

b) Hiperbola

Ungkapan yang bernada hiperbolik teridentifikasi pada kalimat:

...وَمَعَهُدٌ مُنِيرٌ

Apabila merujuk pada pola arsitektur dan bahan bangunan yang digunakan oleh bangsa Arab kala itu, sulit rasanya untuk mewujudkan sebuah bangunan yang memproduksi cahayanya sendiri bagaikan lentera, karena berdasarkan riwayat sejarah pembangunannya, Masjid Nabawi kala itu masih tersusun dari batu bata dan tanah liat serta atap yang terbuat dari pelepah kurma, satu-satunya perabotan yang cukup bernilai kala itu adalah mimbar utama yang terbuat dari kayu cedar bertangga tiga, mirip dengan model podium gereja di Suriah.

c) Personifikasi

وَلَيْسَ هَوَائِي نَارَعًا عَن نَّنَائِهِ...

Penyair mengibaratkan hawa nafsu dan keinginannya bagaikan seorang musuh yang mampu menghalangi dan memalingkan dirinya dari memuji kekasihannya yaitu Rasulullah yang telah wafat.

d) *Pars prototo* (Sinekdoke)

Ungkapan yang menyatakan sebagian untuk mewakili kesemua bagian terjadi pada bait yang berbunyi:

عَزِيزٌ عَلَيْهِ أَنْ يَحْيِدُوا عَنْ الْهُدَىٰ حَرِيصٌ عَلَىٰ أَنْ يَسْتَقِيمُوا وَيَهْتَدُوا

Hasil pembacaan berulang terhadap teks di atas menyimpulkan bahwa yang dimaksud dengan melenceng dari petunjuk adalah kekafiran dan sikap istiqomah adalah salah satu ciri keimanan, sehingga penyebutan sebagian ciri sesungguhnya telah merepresentasikan keseluruhan makna bahwa Nabi Muhammad adalah sosok paling merasa terbebani dengan kekafiran dan paling mengharapkan hidayah serta ketetapan iman bagi umatnya.

e) Metonimi

Ungkapan yang mengandung penyebutan sesuatu yang lain yang keduanya terikat erat terdapat pada kalimat:

لَقَدْ عَظَبُوا جَلْمًا وَعِلْمًا وَرَحْمَةً

Pada kalimat di atas, penyair menyebutkan sifat lazim yang melekat pada mamduhnya untuk mewakili objek pujian itu sendiri, sifat penyantun, berilmu, dan penyayang sudah sangat lekat di mata sahabat bersatu dalam satu sosok mulia, Nabi Muhammad. Sahabat seperti Anas bin Malik dan Umar bin Khatthab tentu paling banyak mengerti dan memahami tentang hal ini, karena salah satu dari mereka hidup bersama sang Nabi sejak usia muda dan tidak pernah merasakan bentakan atau bahkan teguran, sementara yang lain adalah sosok yang paling sering mengutarakan pendapatnya kepada Nabi untuk kemudian diberi penjelasan. Dalam bahasa Arab ungkapan ini dikenal dengan istilah *kinayah*, dengan *al-makniyyu* ‘*anhu şifah*.

2) *Distortion of meaning*

Distortion of meaning adalah bentuk penyimpangan/pemutarbalikan makna yang terjadi dan disebabkan oleh ambiguitas, kontradiksi, maupun *nonsense* (Pradopo, 2010: 213). Ekspresi yang mengandung penyimpangan makna dalam puisi “Būrikta yā Qabra ar-Rasūli” antara lain:

a) Ambiguitas

Ambiguitas merupakan bentuk keragu-raguan atau ketidakpastian dalam menafsirkan makna kata atau ungkapan dalam karya sastra karena adanya beberapa kemungkinan (Panuti, 1990: 50). Adapun ekspresi yang mengandung ambiguitas dalam puisi yang dibahas terdapat pada:

بَطْيِيَّةَ رَسْمٍ لِلرَّسُولِ ...

Kata *rasmun* pada potongan bait di atas bisa dimaknai sebagai gambar sebagaimana pemaknaannya dalam bidang ilmu kesenian, atau uraian dan deskripsi atas suatu benda sebagaimana dalam istilah ilmu filsafat, sementara ilmu kebahasaan yang di dalamnya membahas puisi Arab tradisional memaknainya sebagai bekas dan jejak peninggalan dari rumah yang sudah lapuk, pemaknaan terakhir inilah yang paling sesuai berdasarkan konteks dan adanya larangan penggambaran sosok Rasulullah dalam bentuk gambar dan lukisan dalam ajaran agama Islam.

b) Kontradiksi

Kontradiksi adalah penyampaian suatu maksud dengan menggunakan ungkapan yang berlawanan atau bertentangan. Penyimpangan arti berupa kontradiksi dalam puisi “*Būrikta yā Qabra ar-Rasūli*” terdapat pada potongan bait:

... أَتَا هَا الْبَلَىٰ فَالْآيُ مِنْهَا تُجَدِّدُ

Bait di atas berarti: *Cobaan/musibah kerusakan mendatangi jejak peninggalannya, maka jejak peninggalannya semakin (terasa) baru*. Pada umumnya sebuah benda yang memiliki wujud fisik pasti akan mengalami erosi dan pelapukan seiring berjalannya waktu, namun penyair mengungkapkan hal yang sebaliknya, bahwa peninggalan sang Rasul akan semakin terasa baru dan terngiang dalam memori para sahabatnya terutama di kala kesulitan dan kepahitan melanda mereka di masa mendatang.

3) *Creation of meaning*

Creation of meaning disebut juga sebagai penciptaan makna, adalah penggunaan tanda-tanda non-linguistik yang muncul akibat prinsip pengorganisasian teks dan membuat tanda-tanda kebahasaan keluar dari pemaknaan asalnya secara leksikal. Dalam kaitannya dengan puisi bahasa Arab, penciptaan makna ini bisa berupa rima, metrum, pola *wazan* (satuan irama yang ditentukan oleh jumlah dan tekanan suku kata dalam

setiap baris puisi). Pola-pola di atas pada mulanya tidaklah memunculkan makna secara langsung, namun berbeda halnya jika pola tersebut dimaknai secara keseluruhan.

Ketidaklangsungan ekspresi berupa penciptaan arti yang teridentifikasi pada puisi “*Būrikta yā Qabra ar-Rasūli*” terdapat pada bait:

a) Tipografi

Sebagaimana puisi Arab tradisional pada umumnya yang masih sangat lekat dengan kebiasaan menyusun puisi secara berimbang pada bagian sisi kanan (*shadr bait*) dan sisi kirinya (*‘ajz bait*), begitupula yang terjadi pada susunan baris puisi “*Būrikta yā Qabra ar-Rasūli*” yang termasuk sebagai karya sastra periode permulaan Islam, sehingga lazim mengikuti susunan baku tersebut.

Baris puisi bersusun seimbang seperti ini menggambarkan kejelian, ketelitian, perbendaharaan kosakata yang luas, dan kesungguhan penyair dalam memilih dan memilah kata-perkata yang ia jejakkan ke dalam karya puisinya, sehingga terbentuklah karya puisi yang indah baik secara makna maupun catatan dalam bentuk tulisan yang terdokumentasikan.

b) Rima (*qafiyah*)

Rima yang teridentifikasi pada qashidah berupa akhiran *dal marfū’ah bi ad-dammah* yang konsisten dari awal baris puisi hingga akhir bait qashidah, sehingga bisa digolongkan sebagai puisi dengan *qafiyah dāliyah*. Harakat dhammah pada akhir puisi atau syair Arab dianggap sebagai kelebihan dibandingkan dengan harakat lainnya dengan urutan paling utama adalah dhammah (*rafā’*) - fathah (*nashab*) - kasrah (*jar*) - dan sukun (*jazm*). Hal ini menjadi penting apabila kita hendak membandingkan dua puisi tema sindiran (*hijā*) atau bantahan (*naqqaidh*) misalnya, rima atau *qafiyah* akan mempengaruhi resepsi pendengar terhadap masing-masing dari kedua puisi yang diperbandingkan tersebut.

c) Metrum

Metrum dalam puisi Arab memiliki istilah dan pola tersendiri yang biasa disebut sebagai *bahr*, adapun model *bahr* yang dipakai dalam puisi “*Būrikta yā Qabra ar-Rasūli*” adalah *bahr at-thawil*. Jenis *bahr* ini dinamakan dengan *thawil* yang berarti panjang dikarenakan bentuk dan susunan kalimatnya memanjang dengan sempurna pada masing-masing bagiannya (*shadr* dan *‘ajz-nya*), tidak didapati bait yang *majzy*, *masythur*, ataupun *manhuk*. *Bahr thawil* pada puisi ini bagian *‘arudh* dan *dharab-nya*

sama-sama *maqbudh* dengan wazan masing-masing *shadr* dan ‘*ajz* bait-nya sebagai berikut:

فَعُوْلُنْ مَفَاعِيْلُنْ فَعُوْلُنْ مَفَاعِيْلُنْ فَعُوْلُنْ مَفَاعِيْلُنْ فَعُوْلُنْ مَفَاعِيْلُنْ
0//0//0/0//0/0/0//0/0// 0//0//0/0//0/0/0//0/0//

Bahr thawil yang dipakai dan menjadi metrum dari puisi ini adalah model *bahr* yang paling umum digunakan dalam puisi Arab tradisional, bahkan dikatakan bahwa hampir sepertiga dari jumlah keseluruhan puisi saat itu menggunakan wazan dari *bahr thawil* ini.

Matriks, Model, dan Varian

Setiap karya sastra mempunyai pesan dan tujuan yang tersebar dalam setiap barisnya, sehingga demi menemukan pesan utama, perlu penggalian matriks, model, dan varian puisi. Ketiga hal di atas adalah kata kunci dari proses pemaknaan sebuah karya. Matriks puisi teraktualisasi lewat varian-varian teks yang muaranya adalah model (Riffaterre, 1978: 19).

Sifat matriks puisi yang hipotetikal mengarahkan pembaca dan peneliti untuk menjabarkan terlebih dahulu varian dan model sebelum akhirnya menyimpulkannya. Adapun hasil identifikasi atas varian pada puisi “*Būrikta yā Qabra ar-Rasūli*” adalah sebagai berikut:

Varian 1: وَ قَدْ تَعَفُو الرُّسُوْمُ وَ هَمُّدُ

(Jejak-jejak peninggalan itu mulai terhapus dan meredup)

Varian 2: لَقَدْ غَيَّبُوا حِلْمًا وَ عِلْمًا وَ رَحْمَةً

(Mereka sungguh kehilangan sosok santun, sumber ilmu, dan kasih sayang)

Varian 3: لَا مِثْلَهُ حَتَّى الْقِيَامَةِ يُفْقَدُ

(Tidak akan ada rasa kehilangan yang setara dengannya sampai kiamat)

Varian 4: أَرْجُو بِذَاكَ جَوَارَهُ

(Aku berharap dengan kecintaan itulah diriku bisa kembali bersamanya)

Model puitik yang menjiwai makna dan totalitas dari puisi “*Būrikta yā Qabra ar-Rasūli*” terdapat pada varian ke-3 yang berupa ungkapan لَا مِثْلَهُ حَتَّى الْقِيَامَةِ يُفْقَدُ kematian sosok yang sedang dipuji yaitu Rasulullah menyebabkan para sahabat merasakan

kehilangan sosok penyantun, pengajar, dan penyayang (varian 2). Rasa kehilangan ini melahirkan bayang-bayang samar kenangan pada jejak-jejak peninggalan sang Nabi (varian 1). Demi mengobati kerinduan dan rasa kehilangan itulah sang penyair berusaha memperbaiki kesalahannya sehingga akan mengantarkannya untuk bertemu dan hidup berdampingan dengan Nabi kelak di surga (varian 4). Setelah proses identifikasi model dapat dicapai, maka matriks dari puisi ini bisa diungkap dan disimpulkan yaitu “Kerinduan”.

Hipogram

Riffaterre (1978: 5) mengemukakan bahwa pemaknaan yang utuh terhadap sebuah puisi akan didapat apabila hubungan dan pertentangannya dengan teks lain dapat dipahami juga secara utuh, karena pada dasarnya sebuah karya manusia apapun itu bentuknya, lahir dimotori oleh adanya hubungan pengarang dengan karya yang sudah ada sebelumnya sebagai acuan, dan teks acuan inilah yang dinamai dengan hipogram. Riffaterre juga menyebutkan bahwa hipogram ada yang bersifat potensial yaitu segala bentuk implikasi yang muncul dari makna kebahasaan di luar kamus. Hipogram potensial ini bisa kita samakan wujudnya dengan matriks, sehingga hipogram potensial dari puisi “*Būrikta yā Qabra ar-Rasuli*” karya Hassan bin Tsabit ini adalah kerinduan pengarangnya kepada sosok yang diceritakan telah meninggal dalam puisinya yaitu Rasulullah SAW.

Jenis kedua dari hipogram adalah yang bersifat aktual, oleh karenanya ia bisa diamati dan diidentifikasi pada teks kebahasaan yang sudah ada sebelumnya (Riffaterre, 1978: 23). Keberadaan hipogram aktual pada teks sebelumnya ini bisa dicirikan secara beragam, misalnya identifikasi temuan yang berkaitan dengan konsep, ide, motivasi, kata, atau bahkan kalimat yang memiliki hubungan dengan teks sebelumnya tersebut.

Hubungan antara teks acuan dengan teks yang sedang diteliti hipogramnya bisa berupa: 1) Ekspansi atau perluasan, 2) konversi atau pemutarbalikan, 3) modifikasi atau perubahan pada tataran linguistik kebahasaan, 4) *ekserp* atau intisari pemaknaan dari hipogram, serta 5) kutasi yang berupa kutipan langsung dari hipogram (Ikhwan, Bayu, 2019: 220). Dari sekian kemungkinan hubungan antar-teks di atas, sebuah karya bisa saja merupakan tanggapan yang bersifat mendukung (pro) atau menolak (kontra) terhadap hipogramnya.

Syair ratsā yang berjudul “*Būrīkta yā qabra ar-rasūli*” ini lahir dan muncul sebagai tanggapan penyair atas meninggalnya sosok yang sangat ia kagumi dan bela sepenuh hati semasa hidup, setidaknya itulah yang nampak dan dapat teridentifikasi lewat matriks-nya. Namun dibalik itu semua, penulis tidak bisa mengesampingkan fakta sejarah yang menaungi hubungan antara penyair dengan sosok yang ia puji.

Kota Yatsrib sebelum kedatangan Rasulullah dan kaum Muhajirin dihuni oleh Kabilah Khazraj, Aus serta diisi juga oleh kaum Yahudi Bani Qainuqa’, Nadhir dan Quraidhah. Antar mereka selalu terjadi perselisihan yang tidak jarang menyulut api peperangan, diawali dengan kejadian perang Sumair yang disebabkan oleh kuda jualan yang ditawarkan di pasar Bani Qainuqa’, perang Ka’ab bin ‘Amr yang dipicu oleh wanita, kemudian perang Sararah yang dipicu oleh terbunuhnya anggota kabilah Bani ‘Amr oleh seorang lelaki dari Bani Al-Harits serta yang terakhir sekaligus yang paling berdarah adalah pertempuran Bu’ats yang terjadi sekitar lima tahun sebelum peristiwa hijrah, di luar kejadian-kejadian tadi hubungan suku Aus dan Khazraj selalu memanas dengan adanya hasutan dari kaum Yahudi.

Nabi Muhammad bersama dengan Abu Bakar as-Shiddiq yang tiba di kota Madinah pada tahun ke-13 kenabian menandai akhir dari perseteruan suku Aus dan Khazraj yang sudah berlangsung selama hampir 140 tahun itu. Persatuan dan persaudaraan yang diinisiasi oleh Rasulullah atas nama agama ini diabadikan dalam Al-Quran surat Ali-Imran: “... dan ingatlah nikmat Allah kepadamu ketika kamu dahulu (masa jahiliyah) bermusuhan, lalu Allah mempersatukan hatimu, sehingga dengan karunia-Nya kalian bersaudara...” Hassan yang merupakan salah satu anggota suku Khazraj tentu melihat secara langsung peran dari sang Rasul dalam proses persaudaraan kedua suku ini, inilah yang mungkin mengawali kedekatannya dengan Rasulullah selain kejadian perang Ahzab dimana ia diutus sebagai penyair hija’ utama dari pihak kaum muslimin menghadapi pasukan koalisi suku Arab yang masih kafir.

Hubungan sahabat Hassan dengan Nabi pernah mengalami sedikit gangguan karena peristiwa *hadīṣ al-ifki* yang menimpa Ummul Mukminin Aisyah r.a pada bulan Sya’ban tahun ke-5 Hijriyah, mungkin saja yang menyebabkan dan memunculkan motivasi tertentu dari diri penyair untuk memperbaiki kesalahannya melalui syair-syair pujiannya kepada Nabi Muhammad dan sayyidah ‘Aisyah seperti dalam karyanya yang

berjudul “*Tahharahā Allahu Min Kulli Sūin*” yang menjadi pertanda pertaubatan dari kesalahannya tersebut, salah satu bait di dalamnya berbunyi:

فَإِنْ كُنْتُ قَدْ قُلْتُ الَّذِي قَدْ زَعَمْتُمْ فَلَا زَفَعْتَ سَوَاطِي إِلَيَّ أَنَا مِلِّي

“Maka jika aku telah berkata sebagaimana yang kalian sangkakan, sungguh aku tidak akan menolak seujung jaripun untuk dicambuk”

Pada akhirnya ada tiga orang yang dihukum *had* berupa cambukan akibat andil perkataan mereka dalam peristiwa ini, mereka adalah sahabat Hassan bin Tsabit, Hamnah binti Jahsy, dan Misthah, pembantu Abu Bakar. Pasca peristiwa itu, Hassan dikenal semakin taat dalam menjalankan agama dan baik islamnya hingga akhir hayatnya, Rasulullah dan Sayyidah ‘Aisyah juga sudah memaafkannya.

Salah satu wujud pertobatan yang paling lazim selain ucapan istighfar adalah memperbaiki bekas kerusakan dari perbuatan dan kesalahan sebelumnya, jika menyangkut kehormatan seseorang maka seyogianya dengan mengembalikan kehormatan tersebut kepada yang bersangkutan, dan itulah yang dilakukan oleh Hassan sekaligus menunjukkan motivasinya dalam mengubah karya puisinya.

Berdasarkan analisis di atas, dapat disimpulkan bahwa hipogram puisi karya sahabat Hassan bin Tsabit ini adalah **kerinduan kepada sosok Nabi yang berjasa bagi dirinya dan kaumnya serta harapan seorang hamba untuk diterima di sisi Tuhan-nya.**

PENUTUP

Berdasarkan hasil penelitian dan penemuan dapat dinyatakan bahwa puisi “*Būrikta yā Qabra ar-Rasūli*” merupakan bentuk ekspresi pengarangnya yang sedang bersedih dan duka karena meninggalnya sang juru selamat dunia-akhirat yang disertai ungkapan kerinduan dan pengharapan kepada Tuhan untuk menerima usaha kebaikan dan perbaikan yang dilakukannya. Ekspresi ini diwakili dalam tiga bentuk/model *ratsa* dalam syairnya yaitu *an-nadbu* berupa ekspresi tentang melekatnya kenangan pada benda-benda peninggalan sang Nabi, *at-tabin* berupa penyebutan sifat-sifat terpuji yang utama dari Nabi, dan *al-aza*’ berupa ungkapan pengharapan yang mengarahkan pembaca untuk merenungi kehidupan yang akan ada setelah kematian.

Melalui puisi ini, sang penyair berusaha untuk tetap konsisten dan tegas dalam membela dan mengagumi sosok Nabi Muhammad sekalipun jasad sudah terkubur di bawah tanah, mempertahankan gelar *sya'iru Rasulillah* hingga di titik akhir pertemuan mereka di dunia sehingga kelak dapat dipertemukan kembali di kehidupan yang selanjutnya di tempat yang mulia, yaitu surga.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Quran al-Karim dan terjemahannya, Kementerian Agama RI
- Azar, Nasib (1939). *Naqd as-Syi'ri fi al-Adab al-Arabi*, Beirut: Daar el-Makasyouf.
- Butcher, Samuel Henry (1907). *Aristotle's Theory of Poetry and Fine Art*, London Macmillan, Cornell University Library.
- Haris, Ahmad (2012). *Nabi Muhammad dan Reformasi Bangsa Arab*, Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan Kontekstualita vol.21 no.2, IAIN Jambi
- Mohanna, 'Abda (1994). *diwan "Hassan ibn Tsabit al-Anshari"*, Beirut: Dar el-Kutoub el-'Ilmiyyah.
- Majlouf, Louise (1956). *Al-Munjid fi al-Lughoh wa al-Adab wa al-'Uloum*, Beirut: el-Maktaba el-Kastoulikiye.
- Bisyri, Joughan, Ahmad (2016). *Ar-Ratsa fi al-Adab al-'Arabi*, al-Majalla al-Ilmiyya: Jami'ah al-Imam el-Mahdi 8th edition.
- Ikhwan, Bayu (2019). *Representasi Palestina dalam Kisah Nabi Yusuf puisi Ana Yusufu(n) ya Abi*, Metahumaniora vol.9 no.2.
- Riffaterre, Michael (1978). *Semiotics of Poetry*. London: Indiana of University Press.
- Nurgiyantoro, Burhan (2013). *Teori Pengkajian Fiksi*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press.
- Muslim, Abu al-Husain (t.t) *Shahih Muslim*. Beirut: Dar el-Kutoub el-Ilmiyya.
- Sujiman, Panuti (1990). *Kamus Istilah Sastra*. Depok: Penerbit Universitas Indonesia.
- <https://www.youtube.com/watch?v=LcqweFqRVNU&t=20s>
- <https://www.youtube.com/watch?v=XOZ-ytNZ74Q>