

# NILAI-NILAI KEARIFAN LOKAL DALAM SAJAK *ZIARAH* KARYA ABDUL WACHID B.S.

**Wahyu Budiantoro**

Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Purwokerto  
Jl. A. Yani 40-A (+62-281) 635624 Purwokerto 53126  
E-mail: budiantoro.wahyu@yahoo.co.id

**Abstract:** The purpose of this research is to identify the values of local wisdom in the poetry of pilgrimage (visiting graves) written by Abdul Wachid B.S. The relevance of the local wisdom with the literature has been already started since the era of Sheikh Hamzah Fansuri. He investigated the territory of his homeland to be developed as the aesthetical value of his poetry. Beside of Sheikh Hamzah Fansuri, there are some other names like Sunan Bonang, Sunan Kalijaga, and R. Ng. Ranggawarsita. In this study, the subject was the poet called Abdul Wachid B.S., while the object is the poem entitled the pilgrimage. Through the rhymes, the local wisdom values in the poetry of Abdul Wachid B.S. can be identified. The results of this study indicate some values of local wisdom in the poetry of pilgrimage authored by Abdul Wachid B.S., among others are: the first, Abdul Wachid B.S. interpreted the value of local wisdom as an effort to build the shape or sound of the poetry in terms of the aesthetical basis (language). The second, in addition to the aesthetical basis (language), Abdul Wachid B.S. interpreted the local wisdom philosophically. Abdul Wachid B.S. philosophy in the poetry of pilgrimage is attempted to examine the wisdom of those historical circumstances related to Islam. The third, the value achieved from the poetry of Abdul Wachid B.S. pilgrimage is as an effort to search for the *sanad*, in order to find the genealogy of the science or the transformation of the vision of Islam in daily life.

**Keywords:** Values Of Local Wisdom, Poetry, Pilgrimage, Abdul Wachid B.S.

**Abstrak:** Tujuan penelitian ini adalah mengidentifikasi nilai-nilai kearifan lokal dalam puisi *ziarah* karya Abdul Wachid B.S. Relevansi kearifan lokal dengan sastra sesungguhnya sudah dimulai sejak era Syaikh Hamzah Fansuri. Ia menggali teritori tanah kelahirannya untuk kemudian

dirancangbangun sebagai estetika perpuisannya. Selain Syaikh Hamzah Fansuri, terdapat juga nama-nama seperti Sunan Bonang, Sunan Kalijaga, R. Ng. Ranggawarsita. Dalam penelitian ini, subjeknya adalah penyair Abdul Wachid B.S., sedangkan objeknya adalah puisi berjudul *ziarah*. Melalui sajak-sajak yang berjudul *ziarah*, nilai-nilai kearifan lokal di dalam puisi Abdul Wachid B.S. dapat diidentifikasi. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa nilai-nilai kearifan lokal dalam puisi *ziarah* Abdul Wachid B.S. antara lain: *pertama*, Abdul Wachid B.S. memaknai khazanah kearifan lokal secara estetik (bahasa), sebagai upaya membangun bentuk atau bunyi di dalam puisi. *Kedua*, di samping secara estetik (bahasa), Abdul Wachid B.S. memaknai kearifan lokal secara filosofis. Filosofi Abdul Wachid B.S. di dalam puisi ziarah tersebut diupayakan guna menggali hikmah atas peristiwa sejarah yang memiliki hubungan dengan Islam, *ketiga*, nilai yang bisa digali dari puisi ziarah Abdul Wachid B.S. adalah upaya mencari *sanad*, untuk menemukan genealogi keilmuan atau transformasi visi Islam dalam kehidupan sehari-hari.

**Kata Kunci:** Nilai-nilai Kearifan Lokal, Puisi, Ziarah, Abdul Wachid B.S.

## A. PENDAHULUAN

Abdul Hadi W.M. (2001: 3) dalam *Tasawuf yang Tertindas*, menguraikan persoalan dialektika puisi dengan kearifan lokal. Ia menjadikan Syaikh Hamzah Fansuri sebagai subjek kajiannya. Dalam temuannya, ia menyatakan bahwa Syaikh Hamzah Fansuri merupakan seorang intelektual dan ahli tasawuf terkemuka di Asia Tenggara dan perintis dalam berbagai bidang keilmuan dan kreativitas. Sajak-sajak Syaikh Hamzah Fansuri, mewakili fase paling penting dalam perkembangan tasawuf dan sastra Nusantara. Kemunculan Syaikh Hamzah Fansuri telah membawa bahasa dan kesusastraan Melayu naik ke tahap perkembangan baru yang sangat maju. Ia berhasil merintis tradisi baru di negeri ini, khususnya di bidang penulisan sastra bercorak Islam.

Argumentasi Abdul Hadi W.M. tersebut menguatkan dugaan penulis bahwa terdapat representasi kearifan lokal dalam khazanah kesusastraan dan penyebaran agama Islam di Nusantara. Dalam bukunya yang lain, *Kembali Ke Akar Kembali Ke Sumber*, Abdul Hadi W.M. menengarai bahwa ada upaya atau ikhtiar memadukan unsur-unsur tradisi dan modernitas. Sutardji Calzoum Bachri (via Hadi W.M., 2016: 18) menyatakan bahwa munculnya kecenderungan kuat menggali akar tradisi ini merupakan tonggak pemisah

antara perkembangan seni dan sastra sebelum 1970-an dengan sesudah 1970-an.

Danarto juga menanggapi bahwa kecenderungan tersebut memberi tahu kita tentang adanya gerakan sastra yang ingin kembali ke ‘sumber’ penciptaan dalam arti yang sebenarnya. Namun demikian, beberapa pengamat dan sastrawan seperti A. Teeuw (1982, 1994), Ulrich Kratz (1982), Subagio Sastrowardoyo (1991), dan lainnya, lebih condong melihat fenomena di atas sebagai gejala bangkitnya kedaerahan, walaupun di antara yang dijadikan sumber ilham itu ialah tradisi-tradisi universal seperti bentuk-bentuk spiritualitas bercorak Hindu dan Islam, yaitu mistisisme dan tasawuf (Hadi W.M., 2016: 19).

Sastra (baca: puisi) dan kearifan lokal (tradisi) menjadi entitas yang vital dalam membangun identitas dan karakter kesusastraan Nusantara. Sunan Bonang misalnya, dapat disebut sebagai inisator dalam hal ini. Ia melebihi wali Jawa yang lain dalam penulisan karya sastra. Terdapat banyak tembang/suluk di Jawa yang berasal dari abad ke-16 dipercaya sebagai karya yang memuat ajaran Sunan Bonang. Sebagai karya penyair sufi, pada umumnya ungkapan-ungkapan dalam *Suluk Wujil* banyak yang berupa paradoks. Ajaran Sunan Bonang dalam suluknya mirip dengan ajaran Abu Sa’id al-Khayr (w.899 M) dalam kitab *al-Shidiq*. Suluknya yang lain adalah *Suluk Bentur*, *Suluk Regol*, *Gita Suluk Linglung*, *Gita Suluk Latri*, *Suluk Jebeng*, *Kidung Bonang*, dan lain-lain (Hadi W.M., 2016: 113).

Representasi kearifan lokal (tradisi) dalam suluk Sunan Bonang menandakan adanya akomodasi budaya daerah tertentu, ideologi, dan kondisi sosial-politik dengan karya sastra (puisi). Kearifan lokal menjadi wacana, sedangkan puisi merupakan estetika bahasa penyair dalam mengungkapkan wacana atau pemikiran. Oleh sebab itu, penulis selalu berpendapat bahwa puisi menjadi objek kesenian yang bisa digunakan sebagai medan tafsir tematik dalam pergumulan sejarah kebudayaan dan peradaban suatu tempat. Bahkan, tidak jarang puisi menjadi spirit liberasi bagi hidup yang dikerumuni oleh nalar politik praktis.

Nalar kearifan lokal dalam puisi juga terdapat pada karya Abdul Wachid B.S. (selanjutnya ditulis Achid). Pada antologi *Rumah Cahaya*, M. Thoha Umar (via Wachid B.S., 2003: 125) menjelaskan bahwa terdapat dimensi sufistik pada puisi Achid. Aksentuasi sufistik juga dikemukakan oleh Abdul

Hadi W.M. dalam melakukan analisis terhadap karya Syaikh Hamzah Fansuri. Artinya, nalar kearifan lokal Achid memiliki kesamaan dengan Syaikh Hamzah Fansuri, yaitu konstruksi tasawuf. Oleh sebab itu, penulis tertarik untuk meneliti nilai-nilai kearifan lokal yang terkandung dalam puisi Achid. Dimulai dari pembahasan mengenai kearifan lokal, sastra dan kaitannya dengan kearifan lokal, dan nilai-nilai kearifan lokal dalam sajak ziarah karya Abdul Wachid B.S.

## **B. HAKIKAT KEARIFAN LOKAL**

Eugene P. Odum (dalam Alqomayi, 2012: 17) mengatakan bahwa manusia dikenal sebagai makhluk multidimensi, salah satunya adalah *homo ecologus* (makhluk lingkungan). Sebagai *homo ecologus*, manusia merupakan bagian dari ekosistem yang memiliki kecenderungan untuk selalu mencoba mengerti akan lingkungannya. Kecenderungan seperti ini menjadi salah satu ciri utama manusia sebagai makhluk yang berakal sehat (Abdillah, 2001: 1-2).

Dalam pengertian kamus, kearifan lokal (*local wisdom*) terdiri dari dua kata: kearifan (*wisdom*) dan lokal (*local*). *Local* berarti setempat, sedangkan *wisdom* (kearifan) sama dengan kebijaksanaan. Secara umum, *local wisdom* (kearifan setempat) dapat dipahami sebagai gagasan-gagasan setempat (*local*) yang bersifat bijaksana, penuh kearifan, bernilai baik, yang tertanam dan diikuti oleh anggota masyarakat (Alqomayi, 2012: 17). Irianto, sebagaimana dikemukakan oleh Alqomayi mengatakan:

“kearifan lokal sering dikonsepsikan sebagai kebijakan setempat (*local wisdom*), pengetahuan setempat (*local knowledge*) atau kecerdasan setempat (*local genius*). Kearifan lokal adalah sikap, pandangan, dan kemampuan suatu komunitas di dalam mengelola lingkungan ruhani dan jasmaninya, yang memberikan kepada komunitas itu daya tahan dan daya tumbuh di dalam wilayah di mana komunitas itu berada. Kearifan lokal adalah pandangan hidup dan ilmu pengetahuan serta berbagai strategi kehidupan yang berwujud aktivitas yang dilakukan oleh masyarakat lokal dalam menjawab berbagai masalah dalam pemenuhan kebutuhan mereka.” (via Alqomayi, 2012: 17).

Berangkat dari beberapa pendapat di atas, hakikat dari kearifan lokal dapat diartikan sebagai sikap dan perilaku dari individu maupun entitas sosial tertentu dalam melakukan akomodasi atau interaksi secara berkesinambungan untuk menggali nilai dan akar kebudayaan. Kearifan lokal juga bisa dimaknai

sebagai *heritage* (warisan) kultural, dalam tradisi sejarah, untuk dapat diakulturasikan dengan situasi sosial-politik, ideologi, atau sistem budaya modern. Hal itulah yang pada akhirnya akan membangun sebuah identitas sosial, sebagaimana istilah John Storey, dalam *Cultural Studies*, meskipun ia mendefinisikan budaya (tradisi) dalam konteks *Cultural Studies* sebagai ruang yang bersifat politis daripada estetis (Storey, 2007: 2).

### C. SASTRA DAN KEARIFAN LOKAL

Abdurrahman Wahid (Gus Dur) dalam artikelnya yang berjudul *Pesantren dalam Kesusastraan Indonesia* mengatakan bahwa pesantren, meskipun belum memperoleh perhatian yang besar dari sastrawan, menjadi subjek yang mulai diketengahkan dalam khazanah kesusastraan Nusantara. Djamil Suherman, menurut Gus Dur, merupakan sastrawan yang paling awal menggarap bidang ini, dalam serangkaian cerita pendeknya tahun 1950 dan 1960-an. Juga Mohammad Radjab, sedikit banyak telah menggambarkan tradisi hidup bersurau di kampung, dalam otobiografinya yang berjudul *Semasa Kecil di Kampung* (Wahid, 2016: 45).

Di samping itu, A. A. Navis, melalui *Robohnya Surau Kami*, mampu mengangkat sisi kejiwaan pesantren. Menurut Gus Dur (2016: 46), persoalan cerpen tersebut yaitu fatalisme yang melanda kehidupan beragama. Walaupun latar belakang sosial yang disoroti adalah kehidupan kampung sosial yang ‘biasa’, tetapi, jelas sekali cerpen tersebut dipengaruhi corak kehidupan surau/pesantren di Sumatera Barat.

Pesantren, setidaknya melalui artikel Gus Dur, menunjukkan adanya akomodasi yang dilakukan Djamil Suherman, Mohammad Radjab dan A. A. Navis dalam membangun estetika dan ruang intuisinya guna menguatkan posisi pesantren sebagai sub-kultur, baik yang bersifat ideologis maupun struktur. Islam dikonstruksi oleh mereka secara estetis, bukan hanya pada tingkat dogmatik.

Pada kurun waktu yang lain, Acep Zamzam Noor via *Islam Santai: Kedamaian dan Kemanusiaan dalam Pesona Keintiman Agama dan Budaya* (2018), mencontohkan keterkaitan antara kesenian Sunda dengan Islam. Ia menyatakan bahwa persinggungan tersebut sudah mempunyai sejarah panjang, termasuk juga dengan wayang (golek dan kulit) yang pada beberapa bagian lakon dan tokohnya mengalami penyesuaian dengan kepercayaan Islam, bahkan menjadi media dakwah Islam.

“demikian juga dengan halnya dengan bidang sastra. Para peneliti telah mencatat begitu banyak karya klasik seperti *wawacan* (baik asli maupu saduran) yang berisi uraian-uraian tentang agama seperti fikih, akhlak, tasawuf, tarikh, serta riwayat nabi yang ditulis oleh para pujangga Sunda abad ke-19 dari mulai R. Bratadiwidjaja yang menyadur *Wawatjan Bidajatussolik* karya Abdussamad al-Palimbani sampai R. Soeriadiredja yang menulis *Wawatjan Poernama Alam*. Haji Hasan Mustopa juga menulis banyak *geguritan*.” (Noor, 2018: 48).

Ki Umbara (1914-2005) misalnya, menurut Acep Zamzam Noor, merupakan pengarang yang sangat piawai dalam menggambarkan suasana batin orang-orang Sunda, baik dari kalangan pesantren maupun mereka yang percaya adanya makhluk halus, hantu, dan siluman. Ki Umbara juga dikenal sebagai pengarang spesialis cerita-cerita hantu, terutama lewat buku-bukunya yang laris, seperti *Diwadalkeun ka Siluman*, *Teu Tulus Paeh Nundutan*, *Si Bedog Panjang*, *Maju Jurang Mundur Jungkrang*, *Si Lamsijan Kaedanan* serta sebuah kisah misteri yang dikumpulkan oleh Ajip Rosidi yaitu *Jurig Gedong Setan* (Noor, 2018: 51-52).

Dalam khazanah perpuisian Indonesia, Acep Zamzam Noor dalam *Menjadi Sisifus*, mengetengahkan tema tentang “Lokalitas, Lokalisasi, Interlokal”. W.S. Rendra dalam *Balada Orang-orang Tercinta*, menurutnya banyak mengambil dolanan anak-anak sebagai inspirasi. Demikian juga Subagio Sastrowardoyo dengan puisi-puisi liris-simbolisnya yang banyak mengambil kisah pewayangan dalam *Daerah Perbatasan* maupun *Keroncong Motinggo*, atau Ramadhan KH dalam *Priangan Si Jelita* yang mengadopsi gaya pengucapan tembang Sunda (Noor, 2018: 50-51).

Apakah lokalitas dalam perpuisian itu hadir sebagai bentuk pengucapan yang disadari atau muncul dari alam bawahnya sendiri? Pertanyaan Acep Zamzam Noor tersebut membuka ruang dialog antara sastra dan kearifan lokal. Bisa saja imaji lokalitas telah menjadi intensi pengarang yang paripurna, atau sekedar menjadi fakta politis. Chairil Anwar dan Sitor Situmorang, meskipun sajaknya membangunkan kesadaran tentang eksistensialisme, tetapi, secara puitika, mereka masih menggunakan gaya tradisional, yaitu pantun.

Dalam perpuisian Indonesia, beberapa penyair memposisikan dan mempersepsikan kearifan lokal dalam domain geografis dan kesenian rakyat. Goenawan Mohamad (2011: 3) mencatat bahwa Mansur Samin dalam sajaknya

yang berjudul *Sajak Kerinduan Mawar Gunung*, berupaya untuk mengangkat *landscape* lokalitas. Terdapat beberapa diksi, misalnya “Bukit Barisan”, “Batik Bengawan.” Jika Goenawan Mohamad mengatakan dialektika penyair dengan kearifan lokal menandakan bahwa adanya kebebasan dari sikap kolektif masyarakat yang mengikat diri, penulis beranggapan sebaliknya. Hal tersebut justru menjadi indikasi kuat bahwa hidupnya fungsi kultural penyair dalam kolektivitas masyarakat. Adanya daya observasi penyair untuk mengetahui lebih jauh tentang kebudayaan daerah pasti melibatkan organisasi kemasyarakatan, dan lembaga-lembaga yang lain sebagai representasi masyarakat.

Pertanyaan yang muncul kemudian apakah intensi penyair dengan kearifan lokal masih berada pada tingkat filosofis atau praktis? Pada dasarnya, kearifan lokal bisa berada di luar diri penyair atau di dalamnya. Bisa saja penyair menjadi bagian dari kearifan lokal itu sendiri. Dia akan dibaca oleh kebudayaan yang lain, karena penyair adalah manusia yang berbudaya, sama dengan predikat yang lain. Achid menyatakan bahwa:

“sastra merepresentasikan kehidupan, yang direpresentasikan oleh sastrawan atas pembacaan yang dilakukannya terhadap kehidupan. Pembacaan itu sendiri bukanlah sebuah “pembacaan yang bersih” dari pengaruh ibu, bapak, tetangga, sekolahan, dan masyarakat-bangsa. Sastrawan membaca sekaligus dibaca lingkungan.” (Wachid B.S., 2005: 141)

Achid, bersandar kepada pendapat Plato mengungkapkan bahwa hasil seni merupakan tiruan alam, sebagai hasil tiruan tentu jatuh sebagai produk kedua. Pendapat tersebut masih bisa diperdebatkan. Dalam kontes relasi puisi dengan kearifan lokal bisa menjadi pengecualian. Muhammad Yamin contohnya. Ia membayangkan sebuah revolusi kemerdekaan atau imaji kebangsaan melalui khazanah kebudayaan lokal setempat. Melalui puisi, Muhammad Yamin menggelorakan nalar kebangsaan dengan menjaga spirit bahasa Melayu. Hal itu menjadi ‘ladang perjuangan’ baginya untuk meneguhkan identitas kebangsaan. Ia bersama M. Hatta dan Sanusi Pane yang aktif menulis dengan bahasa Melayu di majalah *Jong Sumatera*, di samping masih ada penggunaan bahasa Belanda oleh penulis yang lain di majalah itu. Spirit kedaerahan (‘Andalas’) menjadi visi puitik Muhammad Yamin. Ia tidak meniru alam. Ia justru melakukan ‘hibrida’ atas alam dan estetika bahasa, sehingga lahir realitas baru yang lebih indah dan visioner.

#### **D. NILAI-NILAI KEARIFAN LOKAL DALAM SAJAK ZIARAH KARYA ABDUL WACHID B.S.**

Kesusastraan (sastra) merupakan salah satu unsur dari kebudayaan itu. Sastra diciptakan oleh sastrawan yang tak lepas dari ideologi yang diyakini sastrawan, entah itu mendapatkan inspirasi dari agama-langit, agama-bumi (agama-budaya), maupun 'isme' semacam kapitalisme, komunisme, atau sekadar spiritualisme personal sastrawan (yang dalam budaya Jawa disebut sebagai "lelaku") (Wachid B.S., 2005: 140).

Achid dibesarkan dalam iklim kehidupan yang memegang kuat nilai-nilai religiusitas. Sejak kecil, Achid menerima narasi-narasi keilmuan, khususnya dalam bidang agama dari kakeknya. Selain itu, ia mendengar cerita-cerita seperti fabel, epos Mahabarata, kisah percintaan Rama dan Sinta, Damarwulan dan Anjasmara, Jaka Tarub dan Bidadari, Panji dan Cakrawala, juga kehidupan para wali dan sufi, sejarah kehidupan Nabi dan para pengikutnya (Budiantoro dan Mardianto, 2016: 67).

Suasana religiusitas tersebut tumbuh sangat subur dalam kehidupan Achid. Ibunya, Siti Herowati binti Muhammad Usmuni, meskipun pengetahuan agamanya tidak begitu menonjol, tetapi, amaliah yang sering dilakukannya menunjukkan betapa agama bukanlah sebatas pengetahuan teoritik, melainkan, agama akan hidup dalam hati manusia apabila setiap manusia memiliki *riyadloh*. Amalan ibu dari Achid tersebut adalah membaca kalimat "basmallah" sebanyak 15.000 dalam sehari. Sedangkan dari ayahnya, Muhammad Abdul Basyir bin Masyhuri Wiryosumarto, Achid belajar istiqomah untuk berpuasa. Hampir setiap bulan, ayahnya tidak pernah meninggalkan puasa sunah, seperti puasa awal-akhir bulan, senin-kamis, dan juga sunah tiga (3) hari pertengahan bulan. Hampir setiap selesai solat subuh, ia berjalan mengelilingi kompleks rumah, sambil menyapa setiap tetangga atau orang yang ia temui. Dari situlah, Achid belajar kesalehan sosial (Budiantoro dan Mardianto, 2016: 67-68).

Suasana religiusitas semacam itu mampu membentuk pandangan dunia Achid dalam membangun puitiknya. Hal itu memunculkan kemungkinan bahwa nuansa agama dan kearifan lokal dalam puisi Achid merupakan hasil dari pengalaman dan pemikirannya secara historikal, di samping momentum religi yang ia bangun sendiri.



**ZIARAH MAULANA MAGHRIBI**

berapa tangga lagi agar sampai padamu, kanjeng maulana?  
 di tiap tangga ini masih basah jejak air wudlumu  
 aku pun meniru caramu membasuh wajah  
 barangkali saja dengan air yang sama

di tangga-tangga ini antara ada dan tiada, terdengar  
 al-qur'an dilagukan dalam langgam jawa  
 padahal engkau dari arah matahari *farisi*  
 engkau mulyakan orang di sini  
 dengan sapaan santri dan kiai

...

kanjeng maulana  
 berapa tangga lagi agar sampai padamu?  
 di puncak itu, tak kujumpai anakcucumu  
 selain aura doamu, sunyi itulah yang bertahta

26 Juli 2009

Dalam sajak “Ziarah Maulana Maghribi”, Achid mencoba untuk membangun refleksi transendental melalui “tangga-tangga” yang terdapat dalam kompleks makam Syaikh Maulana Maghribi. .../ *di tangga-tangga ini antara ada dan tiada, terdengar/ al-qur'an dilagukan dalam langgam jawa/.../ kanjeng maulana/ berapa tangga lagi agar sampai padamu?/* Bagi kalangan *jam'iyah* dan *jamaah* Nahdlatul Ulama (NU), ziarah merupakan tradisi yang agung. Umumnya berfungsi sebagai *wasilah* guna mendapatkan keberkahan para wali atau kiai yang telah wafat, di samping melanggengkan tradisi.

Achid membangun nilai kearifan lokal dalam puisinya secara filosofis. Frasa “al-qur'an dilagukan dalam langgam jawa” merupakan tamsil atas persinggungan syari'at dengan kebudayaan. Kuntowijoyo (2006: 68-69) menyebutkan bahwa di masa lampau tradisi besar Islam yang rasional dan historis ternyata tidak mampu membendung pembentukan mitologi Islam, termasuk di Jawa. Cerita-cerita para wali misalnya, adalah lebih merupakan mitos daripada sejarah. Demikian juga cerita pertemuan Nabi Khidir dan Sunan Kalijaga dalam *Serat Suluk Syekh Malaya* adalah mitologi Islam Jawa.

Apa yang disampaikan Kuntowijoyo di atas masih bisa diuji lagi keabsahannya. Apabila kisah para wali hanya sebatas mitos, bukan fakta

sejarah, mengapa telah banyak literatur yang sudah mendokumentasikan peran dan eksistensi wali bagi perkembangan Islam di Jawa, bersamaan dengan artefak atau data arkeologis yang lain. Barangkali Kuntowijoyo sejak awal telah memiliki sikap skeptis kepada tradisi atau mitos, sebab tidak sesuai dengan kondisi kekinian dan kedisinian. Baca sajak Achid (2011: 78) berikut:

### **ZIARAH SUNAN PANDANARAN**

-Tembayat, Klaten-

Tercatat sejarah: tepat di puncak Gunung Jabalkat  
Entah jin atau malaikat  
Perlahan membawa mereka mendarat  
Seorang guru dan muridnya, keduanya makrifat

Tetapi tidak! Para kekasih tak perlu sayap untuk terbang  
Dari satu tempat ke waktu, dari waktu ke tempat-tempat  
Cukuplah mereka memusatkan niat  
Selebihnya Allah yang menentukan waktu dan ruang

Tepat di puncak Gunung Jabalkat  
Tanpa tangga-tangga, sampailah makrifat  
Tanpa tangga-tangga, namanya menjadi penerang  
Selama hayat disebut-sebut “Sunan Padhang Aran”

Nama yang menjadi penerang  
Melewati sang Adipati Semarang  
Nama yang menjadi penenang  
Di detak-detak jantungnya mewiridkan Yang  
Maha Penerang Yang  
Maha Penenang  
Allah...

...

11 Agustus 2009

Nuansa filosofis masih kentara dalam sajak Achid di atas. Achid membuka ruang dialog bagi terciptanya estetika bahasa yang diinisiasi dari pemikiran filosofis. Persoalan utama dari penulisan sajak-sajak sejarah (para wali) adalah tidak adanya persinggungan langsung antara penyair dengan

objek yang dituliskannya. Wacana yang disampaikan merupakan hasil pemaknaan penyair atas pembacaannya terhadap realitas sejarah. Diksi “Gunung Jabalkat” menguatkan asumsi bahwa *framing* kearifan lokal Achid adalah alam. Hal tersebut pernah disampaikan juga oleh W.S. Rendra bahwa kebudayaan tradisional kita adalah kebudayaan alam (Rendra, 1984: 8).

Selain “Gunung Jabalkat”, terdapat juga diksi “makrifat” dan “Sunan Padhang Aran”. Terdapat akulturasi bahasa, Arab (“makrifat”) dan Jawa (“padhang aran”) dari sajak Achid tersebut. Dalam pemaknaan Jawa, R. Ng. Ranggawarsita via Suwardi Endraswara menerjemahkan konsep “makrifat” sebagai *martabat tujuh*. Untuk mencapai tingkat manunggal, dalam *Wirid Hidayat Jati* karya R. Ng. Ranggawarsita, mistikawan harus mengalami penghayatan gaib sebanyak *tujuh martabat*, yakni: (1) alam rubiah, (2) alam siriyah, (3) alam nuriyah I, (4) alam nuriyah II, (5) alam uluhiyah I, (6) alam uluhiyah II, (7) alam uluhiyah III (Endrasawara, 2004: 125). Oleh sebab itu, diksi “tangga-tangga” pada kedua sajak Achid di atas merupakan *tamsil* atas *martabat tujuh* dalam konsepsi R. Ng. Ranggawarsita. Persoalan perbedaan pandangan dari para filsuf terkait tingkat “makrifat” manusia menjadi domain lain.

### ZIARAH KIAI UMAR HABIB

-Rabak, Kalimanah, Purbalingga-  
Hanya sebatang bunga kenanga  
Tumbuh di atas pembaringanmu  
Tak ada nisan. Tak ada nama  
Tapi namamu disebut-sebut sebagai alamat Fatihah, itu

Bukan keramat. Hanya bunga kenanga  
Menandai kenangan yang tersemat  
Di tiap hati yang sempatkan kebaikan, nyala cahaya  
Sebelum waktu membaca halaman demi halaman tamat

Tapi, wahai Kiai Umar Habib, sebatang bunga  
Kenanga itu  
Di tiap waktu disirami keharuan siapa pun  
Memaknai kebaikanmu. Betapa kau yang  
Hanya niru lelaki  
Junjunganmu, Muhammad, sudah begitu  
Mengharu-biru:

Betapa mulianya Sang Nabi Kasih sayang  
Sepanjang waktu. Hanya sebatang kenanga  
Sepanjang waktu, semoga shalawatmu menjelma  
Embun kasih sayang-Nya, sejujukan dahaga siapapun yang  
Datang

20 September 2009

Tradisi ziarah bagi sementara kalangan muslim, merupakan upaya kultural untuk menelisik dan mengidentifikasi *sanad*. Dari *sanad* itulah, genealogi keilmuan dan peristiwa batin (agama) dapat dianggap paripurna. Maka, tidak heran, apabila ditemukan diksi “guru dan murid” dalam sajak Achid di atas. Seperti dikatakan ulama *syafi'iyah*: “*al-isnadu indana din, law lal isnadu laqala man sya'a ma sya'a*” (Sanad itu bagian dari agama. Tanpa sanad, seseorang akan bicara seenaknya dalam soal agama tanpa dasar yang jelas).

“*sanad* diperlukan untuk menjamin kepastian otentisitas atau keaslian kita beragama bahwa benar-benar dari Rasulullah SAW dan bukan penyimpangan daripadanya. Kalau Anda mengaku Islam yang paling murni, mau langsung kembali kepada al-Qur'an dan Hadis, tetapi, tidak punya pegangan *sanad* ini, itu artinya hanya klaim, hanya berani mengaku, tetapi, tidak diakui.” (Baso, 2015: 41).

Sajak “Ziarah Kiai Umar Habib” yang ditulis oleh Achid menjadi cermin eksistensial bahwa terdapat relasi yang kuat antara kiai dan santri. Pola relasi kiai dengan santri dalam dunia pesantren, tidak sekadar bersifat fisik, tetapi juga bersifat batiniyah. Ikatan emosional “guru dan murid” yang tercipta dalam relasi kiai dan santri, lebih memudahkan kedua elemen dalam memelihara tradisi pesantren. Karenanya, kiai berperan penting dalam memperkenalkan dan menerapkan tradisi-tradisi pesantren seperti pembacaan kitab, tahlilan, yasinan, wirid, *diba'an*, *manakib*, *hadrah*, sholawatan, dan *ratib al-haddad*, dalam upacara ritual maulid Nabi, *haul*, *harlah*, kemudian ziarah makam para wali dan *istighasah* (Rajafi dan Aisyiyah, 2017: 181).

Dalam sajak Achid di atas, Frasa .../ *Betapa kau yang/ Hanya niru lelaku/ Junjunganmu, Muhammad/* merupakan refleksi Achid kepada tradisi dan upaya pencarian *sanad* keilmuan, hingga Nabi Muhammad SAW. Nalar transendensi Achid dihidupkan oleh diksi .../ *Hanya sebatang bunga kenanga/ Tumbuh di atas pembaringanmu/* Di dalam al-Qur'an, *tamsil* “bunga” dapat ditemukan melalui firman Allah SWT: “*Dan jangan kamu tujukan kedua*

*matamu kepada apa yang telah Kami berikan kepada golongan-golongan dari mereka, sebagai bunga kehidupan dunia untuk Kami uji mereka dengannya. Dan karunia Tuhan kamu adalah lebih baik dan lebih kekal.*” (Q.S. Thaha [20]: 131). Kata “bunga kenanga” dalam sajak Achid mengandung makna, *pertama*, bunga dunia atau kesenangan dunia yang mampu dihindari oleh Kiai Umar Habib, sehingga ia tetap teguh kepada keimanan dan tauhid, dan *kedua*, “bunga” yang menyebarkan keharuman di atas pembaringan, sebagai simbol dari kebaikan dan manfaat dari kehidupan Kiai Umar Habib.

## E. SIMPULAN

Hubungan puisi dengan tradisi, kebudayaan, atau kearifan lokal selalu dalam kondisi “ketegangan”. “Ketegangan” tersebut dapat dinilai sebagai domain estetik maupun filosofis. Puisi bisa digunakan sebagai media tafsir atas eksistensi kearifan lokal, atau sebaliknya, kearifan lokal memberi nuansa yang khas bagi karakteristik puisi. Hal itu pernah diinisiasi oleh Syaikh Hamzah Fansuri, Sunan Bonang, Sunan Kalijaga, R. Ng. Ranggawarsita. Selain nama-nama itu, Achid juga tercatat menjadi salah satu penyair yang kerap mengangkat tema dan wacana kearifan lokal, yaitu ziarah.

*Pertama*, Achid memaknai khazanah kearifan lokal secara estetik (bahasa), sebagai upaya membangun bentuk atau bunyi di dalam puisi. *Kedua*, di samping secara estetik (bahasa), Achid memaknai kearifan lokal secara filosofis. Filosofi Achid di dalam puisi ziarah tersebut diupayakan guna menggali hikmah atas peristiwa sejarah yang memiliki hubungan dengan Islam, *ketiga*, nilai yang bisa digali dari puisi ziarah Achid adalah upaya mencari *sanad*, untuk menemukan genealogi keilmuan atau transformasi visi Islam dalam kehidupan sehari-hari.

## DAFTAR PUSTAKA

- Abdillah, Mujiyono. 2001. *Agama Ramah Lingkungan: Perspektif al-Qur'an*. Jakarta: Paramadina.
- Alqomayi, Sulaiman. 2012. “Kearifan Lokal Berbasis Islam Dalam Pelestarian Lingkungan Hidup”. *Jurnal Ibdā'* volume 10, nomor 1, Januari-Juni 2012.
- Baso, Ahmad. 2015. *Islam Nusantara: Ijtihad Jenius & Ijma' Ulama Indonesia* (Jilid 1). Tangerang Selatan: Pustaka Afid.

- Budiantoro, Wahyu dan Wiwit Mardianto. 2016. *Aplikasi Teori Psikologi Sastra*. Purwokerto: Kaldera.
- Endraswara, Suwardi. 2004. *Mistik Kejawen: Sinkretisme, Simbolisme, dan Sufisme dalam Budaya Spiritual Jawa*. Yogyakarta: Narasi.
- Hadi W.M., Abdul. 2001. *Tasawuf yang Tertindas Kajian Hermeneutik terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri*. Jakarta: Paramadina.
- \_\_\_\_\_. 2016. *Kembali Ke Akar Kembali Ke Sumber Jejak-Jejak Pergumulan Islam di Nusantara*. Yogyakarta: Diva Press.
- \_\_\_\_\_. 2016. *Cakrawala Budaya Islam Sastra Hikmah Sejarah dan Estetika*. Yogyakarta: IRCiSoD.
- Kuntowijoyo. 2006. *Budaya dan Masyarakat*. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Mohamad, Goenawan. 2011. *Di Sekitar Sajak*. Jakarta: Tempo dan PT Grafiti.
- Rajafi, Ahmad dan Lisa Aisyiah. 2017. "Relasi Kiai-Santri di Pesantren *Modern Alkhairaat Manado*". Jurnal *Ibda'* volume 15, nomor 2, Oktober 2017.
- Rendra. 1984. *Mempertimbangkan Tradisi*. Jakarta: Gramedia.
- Wachid B.S., Abdul. 2003. *Rumah Cahaya*. Yogyakarta: Gama Media.
- \_\_\_\_\_. 2005. *Sastra Pencerahan*. Yogyakarta: Penerbit Saka.
- \_\_\_\_\_. 2011. *Yang*. Yogyakarta: Cinta Buku.
- \_\_\_\_\_. 2013. *Kepayang*. Yogyakarta: Cinta Buku.
- Wahid, Abdurrahman. 2016. *Menggerakkan Tradisi*. Yogyakarta: LKiS.
- Zamzam Noor, Acep. 2018. *Menjadi Sisifus: Esai-Esai Pilihan*. Yogyakarta: Diva Press.
- \_\_\_\_\_. 2018. *Islam Santai: Kedamaian dan Kemanusiaan dalam Pesona Keintiman Agama dan Budaya*. Yogyakarta: IRCiSoD.