KNM-BSA
Konferensi Nasional Mahasiswa
Bahasa dan Sastra Arab - 2026

Kerinduan Spiritual dalam Qasidah Khobbiri: Kajian Semiotika Roland Barthes

Murid Ridhwan Yasin[1]✉
[1]Prodi Bahasa dan Sastra Arab, Fakultas Adab dan Humaniora, Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya
✉ mridhwanyasin@gmail.com

Abstract:

This article examines how spiritual longing for the Prophet Muhammad is constructed as a system of signs in *Qasidah Khobbiri*, a devotional Arabic poem widely chanted in *ṣalawāt* assemblies across Indonesia and associated with K.H. Muhammad Zaini Abdul Ghani (Guru Sekumpul) of Martapura. Using Roland Barthes's semiotics, the study reads the poem on three levels: denotation, connotation, and myth. The research is qualitative and descriptive, combining a structuralist reading of the text with a hermeneutic reading of its Sufi and performative context. Data consist of seven lines of the poem, segmented into sixteen sign units and analysed with the help of classical Arabic lexicography, *balāghah*, and Sufi concepts. The findings show that, denotatively, the poem is a lover's plea to a gentle breeze, followed by a direct praise of the Prophet. Connotatively, the breeze, the lights, the sleepless night, and the blamer form a structure of distance and a desire to overcome it, in which the vocabulary of profane love (*'isyq*, *gharām*) is sanctified as *maḥabbah*. At the level of myth, the poem naturalises four beliefs: love of the Prophet is a natural path to God, the cosmos itself shares this longing, intercession is attainable through love, and the congregation is a community of lovers. The closing phrase *anā lahā* also echoes the Prophet's words in the hadith of intercession, an intertextual link not noted in previous studies. The article contributes a three-level semiotic model for reading Nusantara *ṣalawāt* texts.

Keywords: Roland Barthes; semiotics; Qasidah Khobbiri; spiritual longing; madīḥ nabawī

Abstrak:

Artikel ini mengkaji bagaimana kerinduan spiritual kepada Nabi Muhammad dikonstruksi sebagai sistem tanda dalam *Qasidah Khobbiri*, syair pujian berbahasa Arab yang luas dilantunkan di majelis shalawat Indonesia dan lekat dengan nama K.H. Muhammad Zaini Abdul Ghani (Guru Sekumpul) dari Martapura. Dengan semiotika Roland Barthes, qasidah dibaca pada tiga tingkat: denotasi, konotasi, dan mitos. Penelitian ini bersifat kualitatif-deskriptif yang memadukan pembacaan strukturalis atas teks dan pembacaan hermeneutik atas konteks sufistik serta performatifnya. Data berupa tujuh larik qasidah yang dipilah menjadi enam belas unit tanda, lalu dianalisis dengan bantuan leksikografi Arab klasik, ilmu balaghah, dan konsep tasawuf. Hasil penelitian menunjukkan bahwa secara denotatif qasidah ini adalah permohonan seorang pecinta kepada angin sepoi, yang kemudian beralih menjadi pujian langsung kepada Nabi. Secara konotatif, angin, cahaya, malam tanpa tidur, dan sosok pencela membentuk struktur jarak dan hasrat untuk melampauinya; kosakata cinta profan (*'isyq*, *gharām*) disakralkan menjadi *maḥabbah*. Pada tingkat mitos, qasidah menaturalisasi empat keyakinan: cinta kepada Nabi adalah jalan alami menuju Allah, semesta turut merindu, syafaat dapat diraih melalui cinta, dan jamaah adalah komunitas para pecinta. Frasa penutup *anā lahā* juga menggemakan sabda Nabi dalam hadis syafaat, sebuah hubungan intertekstual yang belum dicatat penelitian sebelumnya. Artikel ini menyumbangkan model semiotik tiga tingkat untuk membaca teks shalawat Nusantara.

Kata kunci: Roland Barthes; semiotika; Qasidah Khobbiri; kerinduan spiritual; madih nabawi

PENDAHULUAN

Puisi pujian kepada Nabi Muhammad (*madīḥ nabawī*) adalah salah satu genre paling hidup dalam sejarah sastra Arab. Genre ini bermula sejak masa Nabi sendiri, berkembang melalui *Bānat Su'ād* karya Ka'b ibn Zuhayr, mencapai puncak klasiknya dalam *al-Burdah* karya al-Būṣīrī, lalu menyebar ke seluruh dunia Islam dalam beragam bahasa dan bentuk.[1] Ketika bergerak dari Jazirah Arab ke Asia dan Afrika, qasidah tidak hanya diterjemahkan, tetapi juga diserap ke dalam praktik ritual lokal dan menjadi bagian dari kehidupan keagamaan sehari-hari.[2]

Di Indonesia, warisan ini hidup terutama dalam bentuk lisan-performatif. Syair-syair pujian dilantunkan bersama dengan iringan rebana di majelis shalawat, peringatan maulid, dan haul ulama. Di Kalimantan Selatan, figur sentral tradisi ini adalah K.H. Muhammad Zaini Abdul Ghani (1942–2005), yang dikenal sebagai Guru Sekumpul atau Guru Ijai. Ia memimpin majelis taklim Ar-Raudhah di Sekumpul, Martapura, yang dihadiri puluhan ribu jamaah setiap pekan, dan mempopulerkan pembacaan Maulid Habsyi di seluruh Kalimantan.[3] Kharisma ulama dan daya tarik musikal rebana menjadi dua faktor utama yang membuat tradisi maulid tersebut menyebar luas di Kalimantan Selatan.[4]

Salah satu syair yang lahir dan tumbuh dalam lingkungan tersebut adalah *Qasidah Khobbiri*. Judulnya diambil dari kata pembuka, *khabbirī* (kabarilah aku). Sumber populer mengaitkan qasidah ini dengan Guru Sekumpul, sebagian menyebutnya sebagai gubahan beliau[5] dan sebagian lain sebagai syair yang beliau populerkan, lalu disebarluaskan oleh

---

[1] Annemarie Schimmel, *And Muhammad Is His Messenger: The Veneration of the Prophet in Islamic Piety* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1985); Suzanne Pinckney Stetkevych, *The Mantle Odes: Arabic Praise Poems to the Prophet Muhammad* (Bloomington: Indiana University Press, 2010).
[2] Stefan Sperl dan Christopher Shackle, ed., *Qasida Poetry in Islamic Asia and Africa*, 2 jil. (Leiden: E. J. Brill, 1996).
[3] A. M. Mirhan, "Karisma K.H. Muhammad Zaini Abdul Ghani dan Peran Sosialnya (1942–2005)," *Ilmu Ushuluddin* 12, no. 1 (2012): 59–86.
[4] Sulisno, "Dari Sosok ke Musikalitas: Faktor Pendorong Popularitas Maulid Habsy di Kalimantan Selatan," *Pelataran Seni* 6, no. 2 (2021): 113–121, https://doi.org/10.20527/jps.v6i2.11584.
[5] Luthfiyyatin, "Makna Syair Legend 'Khobbiri'," *Komunitas Blogger M*, 5 Januari 2025, https://medium.com/komunitas-blogger-m/makna-syair-legend-khobbiri-5a95e341daf4.

Habib Syech bin Abdul Qadir Assegaf.[6] Perbedaan keterangan ini menunjukkan bahwa status kepengarangan qasidah masih memerlukan penelusuran filologis melalui sanad majelis. Yang pasti, qasidah ini kini menjadi salah satu syair kerinduan kepada Nabi yang paling dikenal oleh jamaah shalawat di Indonesia.

Fenomena yang menarik dari *Qasidah Khobbiri* adalah cara ia mengungkapkan kerinduan. Teksnya pendek, hanya tujuh larik, tetapi padat dengan tanda: seruan kepada angin, desah *āh*, pengulangan kata *'āsyiq* (pecinta), cahaya, malam tanpa tidur, sosok pencela, deretan gelar Nabi, dan penutup *hā anā anā lahā*. Kosakata yang digunakan sebagian besar berasal dari khazanah puisi cinta Arab (*ghazal*), seperti *mughram*, *walhān*, *gharām*, dan *'isyq*, namun objek cintanya adalah Nabi. Dengan kata lain, qasidah ini meminjam bahasa cinta manusiawi untuk membicarakan cinta yang sakral. Pergeseran semacam ini adalah wilayah kajian semiotika: bagaimana sebuah tanda yang sudah memiliki makna tertentu dapat memikul makna kedua, lalu makna kedua itu terasa wajar dan tak perlu dipertanyakan oleh komunitas pemakainya.

Kajian terdahulu tentang qasidah di lingkungan program studi Bahasa dan Sastra Arab di Indonesia didominasi oleh pendekatan stilistika, *'arūḍ*, dan *qawāfī*. Darajah dan Mardliyyah[7] serta Muiz dan Syaikhu[8] mengkaji stilistika qasidah *Sa'dunā fī al-Dunyā* karya Habib Ahmad ibn Muhammad al-Muhdhor, sedangkan Mahrifani dkk.[9] meneliti harmonisasi rima dan ritme dalam *Dīwān al-Ḥabsyī*. Kajian-kajian tersebut berhasil menjelaskan bagaimana bahasa qasidah menjadi indah, tetapi belum menjawab mengapa keindahan itu diyakini dan dihayati sedemikian rupa oleh jamaahnya.

---

[6] Woro Anjar Verianty dan Septika Shidqiyyah, "Sholawat Khobbiri Lengkap, Ungkapan Cinta dan Kerinduan kepada Rasulullah SAW," *Liputan6.com*, 26 November 2025, https://www.liputan6.com/islami/read/6221368/sholawat-khobbiri.

[7] Ulyah Darajah dan Aisyam Mardliyyah, "Stilistika dalam Qashiidah Sa'dunā Fiddunyā Karya Habib Ahmad bin Muhammad al-Muhdhor," *Diwan: Jurnal Bahasa dan Sastra Arab* 6, no. 1 (2020): 58–72, https://doi.org/10.24252/diwan.v6i1.11082.

[8] Abdul Muiz dan Ahmad Syaikhu, "Analisis Stilistika dalam Qashiidah Sa'duna Fiddunya Karya Habib Ahmad bin Muhammad al-Muhdhor," dalam *Prosiding Konferensi Nasional Mahasiswa Bahasa dan Sastra Arab (KNM-BSA) 2024* (Surabaya: UIN Sunan Ampel Surabaya, 2024), 242–255.

[9] Ihda Shafaun Mahrifani, Dayudin, dan Nurlinah, "Harmonisasi Rima dan Ritme pada Qosidah Huruf Mim dalam Diwan al-Habsyi Karya Habib Ali bin Muhammad al-Habsyi," *Hijai: Journal on Arabic Language and Literature* 9, no. 1 (2026): 141–153.

Penelitian dengan semiotika Roland Barthes atas puisi Arab sebenarnya sudah dilakukan. Wasi'[10] membedah makna denotasi, konotasi, dan mitos dalam *Qasidah Burdah*; Sarah dkk.[11] menelusuri makna keberanian dalam empat qasidah klasik; Rohmah[12] menganalisis tokoh "aku" dalam puisi Faruq Juwaidah; dan Sholikha dkk.[13] mengidentifikasi dua belas makna denotatif dan dua belas makna konotatif dalam puisi cinta *Kūnī Syafī'atī*. Namun, sejauh penelusuran penulis, belum ada kajian semiotika Barthes yang secara khusus membedah *Qasidah Khobbiri*. Selain itu, sebagian kajian Barthesian atas puisi Arab berhenti pada tingkat konotasi, sehingga tingkat mitos, yaitu tingkat ideologis yang menjadi sumbangan khas Barthes, belum digarap secara memadai.

Di sisi lain, kajian antropologis tentang majelis shalawat telah menunjukkan bahwa ritus shalawat berfungsi "menghadirkan" Nabi dalam pengalaman keagamaan jamaah[14] dan dihayati sebagai praktik hadis yang hidup.[15] Temuan ini penting karena memperlihatkan bahwa makna syair shalawat tidak hanya tersimpan dalam teks, tetapi juga dihidupkan oleh praktik komunal. Namun, kajian-kajian tersebut tidak masuk ke dalam struktur tanda pada teks syairnya. Di sinilah letak celah penelitian: dibutuhkan kajian yang menjembatani analisis teks dan analisis praktik, dan semiotika Barthes, dengan konsep mitosnya, menyediakan jembatan tersebut.

Berdasarkan uraian di atas, penelitian ini dirumuskan dalam tiga pertanyaan. Pertama, bagaimana makna denotatif tanda-tanda kerinduan dalam *Qasidah Khobbiri*?

---

[10] A. Wasi', "Analisis Qasidah Burdah Karya Muhammad bin Zaid al-Bushiri Berdasarkan Semiotika Roland Barthes," *Belajar Bahasa: Jurnal Ilmiah Program Studi Pendidikan Bahasa dan Sastra Indonesia* 9, no. 1 (2024): 24–37, https://doi.org/10.32528/bb.v9i1.53.

[11] S. Sarah dkk., "Analysis Semiotic of Meaning Courage in Qaṣīdah (al-Burdah, al-Niffarīyah, al-Mutanabbī, and al-Ahtyar)," *Al Mi'yar: Jurnal Ilmiah Pembelajaran Bahasa Arab dan Kebahasaaraban* 7, no. 2 (2024): 860–867, https://doi.org/10.35931/am.v7i2.3747.

[12] L. Rohmah, "Pengandaian Tokoh 'Aku' dalam Puisi Lau Annanaa Lam Naftariq Karya Faruq Juwaidah (Analisis Semiotika Roland Barthes)," *Diwan: Jurnal Bahasa dan Sastra Arab* 6, no. 2 (2020): 182–194, https://doi.org/10.24252/diwan.v6i2.14440.

[13] Annadia Sabilatus Sholikha, Nasikul Musthofa Efendi, dan Nasaruddin, "Analisis Makna Denotasi dan Konotasi pada Puisi Kūnī Syafī'atī Karya Fazabinal Alim: Teori Semiotika Roland Barthes," dalam *Prosiding Konferensi Nasional Mahasiswa Bahasa dan Sastra Arab (KNM-BSA) 2025* (Surabaya: UIN Sunan Ampel Surabaya, 2025), 730–739.

[14] A. Muzakki, "Menghadirkan 'Nabi': Antara Hasrat dan Cinta dalam Ritus Shalawat Bersama pada Majelis Syubbanul Muslimin," *TRILOGI: Jurnal Ilmu Teknologi, Kesehatan, dan Humaniora* 1, no. 1 (2020): 29–41, https://doi.org/10.33650/trilogi.v1i1.1594.

[15] M. Mahfudin, "The Tradition of 'Nyewu Shalawat' (Thousanding the Ṣalawa, Praises) in Pesantren Miftakhul Jannah Kalipucang Kulon Batang," *Jurnal Living Hadis* 5, no. 2 (2020): 267–284, https://doi.org/10.14421/livinghadis.2020.2303.

Kedua, makna konotatif apa yang terbentuk dari tanda-tanda tersebut dalam kerangka tasawuf dan *maḥabbah nabawiyyah*? Ketiga, mitos apa yang dikonstruksi dan dinaturalisasi oleh qasidah ini, dan bagaimana mitos itu bekerja dalam tradisi majelis shalawat di Indonesia? Kebaruan penelitian ini terletak pada tiga hal: objek kajian yang belum pernah dianalisis secara semiotik, analisis yang dituntaskan sampai tingkat mitos, dan temuan hubungan intertekstual antara frasa penutup qasidah dengan hadis syafaat.

METODE

Jenis dan Pendekatan Penelitian

Penelitian ini adalah penelitian kualitatif-deskriptif dengan desain analisis teks. Dua pendekatan digunakan secara berpasangan. Pendekatan strukturalis memandang qasidah sebagai sistem tanda yang maknanya lahir dari relasi antarunsur, seperti oposisi, pengulangan, dan paralelisme. Pendekatan hermeneutik menempatkan teks dalam horizon penafsiran yang lebih luas, yaitu konvensi qasidah Arab, tradisi tasawuf, dan praktik majelis shalawat di Nusantara. Perpaduan ini sejalan dengan kerangka Barthes, yang membaca tanda mula-mula sebagai struktur bahasa, lalu sebagai bagian dari sistem budaya dan ideologi.[16]

Kerangka Teori: Semiotika Roland Barthes

Barthes mengembangkan model tanda Ferdinand de Saussure, yang terdiri atas penanda (*signifiant*) dan petanda (*signifié*). Dalam *Elements of Semiology*, Barthes[17] menjelaskan bahwa sebuah sistem tanda dapat menjadi bagian dari sistem kedua. Pada sistem pertama, penanda dan petanda membentuk makna denotatif, yaitu makna literal yang paling disepakati secara bahasa. Pada sistem kedua, tanda denotatif yang utuh menjadi penanda bagi petanda baru, sehingga lahir makna konotatif yang bersifat emosional, kultural, dan asosiatif.

[16] Roland Barthes, *Mythologies*, terj. Annette Lavers (New York: Hill and Wang, 1972); Daniel Chandler, *Semiotics: The Basics*, ed. ke-3 (Abingdon: Routledge, 2017).
[17] Roland Barthes, *Elements of Semiology*, terj. Annette Lavers dan Colin Smith (New York: Hill and Wang, 1968), hlm. 89–94.

Dalam esai "Myth Today", Barthes[18] menyebut mitos sebagai "sistem semiologis tingkat kedua" (*second-order semiological system*). Mitos bekerja dengan mengambil tanda yang sudah bermakna lalu memberinya muatan ideologis. Fungsi utamanya adalah naturalisasi: mitos mengubah sesuatu yang bersifat historis dan dibangun oleh manusia menjadi sesuatu yang tampak alamiah. Karena itu, Barthes[19] menyebut mitos sebagai "tuturan yang didepolitisasi" (*depoliticized speech*), yakni tuturan yang menyembunyikan asal-usul sejarahnya sehingga terasa sebagai kebenaran yang tak perlu dipersoalkan.[20]

Perlu ditegaskan sejak awal bahwa istilah "mitos" dalam penelitian ini digunakan sebagai kategori analitis Barthesian, bukan sebagai penilaian atas benar atau salahnya suatu keyakinan agama. Menyebut cinta kepada Nabi sebagai "mitos" dalam pengertian Barthes berarti menunjukkan bagaimana keyakinan tersebut dikomunikasikan, dirawat, dan dialami sebagai hal yang wajar oleh komunitasnya. Penegasan ini penting agar analisis tidak disalahpahami sebagai upaya meragukan akidah.

Tabel 1. Kerangka analisis tiga tingkat makna Barthes

Tingkat	Penanda	Petanda	Pertanyaan analisis
Denotasi	Bunyi dan kata Arab dalam qasidah	Makna leksikal dan gramatikal	Apa yang dikatakan teks secara harfiah?
Konotasi	Tanda denotatif yang utuh	Makna emosional, kultural, dan sufistik	Apa yang dibangkitkan tanda itu bagi komunitas pembacanya?
Mitos	Tanda konotatif yang utuh	Nilai ideologis yang dinaturalisasi	Keyakinan apa yang terasa wajar dan tidak dipersoalkan?

Sumber: diolah dari Barthes[21] dan Chandler[22].

Sumber Data

Data primer penelitian ini adalah teks Arab *Qasidah Khobbiri* yang terdiri atas tujuh larik, selanjutnya disebut bait 1 sampai bait 7. Teks yang digunakan adalah versi yang beredar di lingkungan majelis shalawat dan didokumentasikan dalam sumber-sumber daring.[23] Karena qasidah ini hidup terutama sebagai tradisi lisan, transkripsinya tidak seragam. Penelitian ini mencatat sedikitnya tiga varian penting: kata pada bait 1 yang

[18] Barthes, *Mythologies*, hlm. 114.
[19] Barthes, *Mythologies*, hlm. 143.
[20] Chandler, *Semiotics*.
[21] Barthes, *Elements of Semiology*; Barthes, *Mythologies*.
[22] Chandler, *Semiotics*.
[23] Verianty dan Shidqiyyah, “Sholawat Khobbiri Lengkap”.

ditulis *syadzī* (harum) dalam sebagian salinan, padahal bunyi lantunan dan konteksnya lebih sesuai dengan *syajī* (yang berduka); bentuk *sahrā* dan *sahrān* pada bait 3; serta terjemahan bait 7 yang sangat beragam. Setiap varian dicatat dan pilihan bacaan dijelaskan dalam analisis. Teks lengkap qasidah yang telah ditetapkan dimuat pada lampiran.

Data sekunder meliputi karya-karya Barthes dan pengantar semiotika,[24] kajian *madīḥ nabawī* dan veneration of the Prophet,[25] kamus Arab klasik *Lisān al-'Arab*,[26] kitab hadis,[27] *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* untuk konsep *maḥabbah* dan *syauq*,[28] serta penelitian terdahulu yang relevan.

Teknik Pengumpulan Data

Data dikumpulkan dengan teknik baca-catat dalam tiga langkah. Langkah pertama adalah penetapan teks, yakni membandingkan transkripsi, menyeragamkan harakat, dan mencatat varian. Langkah kedua adalah penerjemahan dua lapis: terjemahan harfiah yang setia pada leksikon dan gramatika, dipisahkan dari terjemahan makna, agar tingkat denotasi tidak tercampur dengan tafsir. Langkah ketiga adalah inventarisasi unit tanda, yaitu kata, frasa, seruan, dan gelar yang membawa beban makna kerinduan, beserta posisinya dalam larik.

Teknik Analisis Data

Analisis dilakukan dalam lima tahap. Tahap segmentasi membagi teks menjadi enam belas unit tanda dan mengelompokkannya ke dalam lima medan makna: alam, tubuh, emosi, sosial, dan kenabian. Tahap pembacaan denotatif menganalisis setiap unit secara leksikal, morfologis, dan sintaksis dengan rujukan kamus klasik. Tahap pembacaan konotatif membaca ulang unit tanda melalui perangkat balaghah (*isti'ārah*, *kināyah*, *tasybīh*), konvensi puisi Arab, dan konsep tasawuf. Tahap pembacaan mitologis

[24] Barthes, *Elements of Semiology*; Barthes, *Mythologies*; Chandler, *Semiotics*.
[25] Schimmel, *And Muhammad Is His Messenger*; Stetkevych, *The Mantle Odes*; Sperl dan Shackle, *Qasida Poetry in Islamic Asia and Africa*.
[26] Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, cet. ke-3 (Beirut: Dār Ṣādir, 1414 H).
[27] Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, tahqiq Muḥammad Zuhair ibn Nāṣir al-Nāṣir (t.t.p.: Dār Ṭawq al-Najāh, 1422 H); Muslim ibn al-Ḥajjāj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, tahqiq Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, t.t.).
[28] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, jil. 4 (Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.t.).

mengidentifikasi nilai yang dinaturalisasi dan menghubungkannya dengan konteks majelis shalawat. Tahap terakhir adalah sintesis, yaitu merumuskan struktur makna kerinduan secara utuh. Keabsahan data dijaga melalui triangulasi sumber teks dan perbandingan dengan kajian terdahulu.

HASIL

Hasil penelitian disajikan mengikuti alur yang dianjurkan untuk kajian sastra: kutipan teks, unsur sastra, kategori, lalu temuan. Bagian pertama memetakan unit tanda; bagian berikutnya menguraikan temuan pada tingkat denotasi, konotasi, dan mitos.

Inventarisasi Unit Tanda

Pembacaan atas tujuh larik qasidah menghasilkan enam belas unit tanda. Unit-unit ini dipilih karena masing-masing membawa beban makna kerinduan, baik secara langsung (misalnya *'āsyiq*) maupun tidak langsung (misalnya *nusaimā* sebagai perantara). Tabel 2 menyajikan inventarisasi tersebut beserta medan maknanya.

Tabel 2. Inventarisasi unit tanda kerinduan dalam Qasidah Khobbiri

No.	Larik	Unit tanda	Makna leksikal	Medan makna
1	bait 1	*khabbirī* (diulang tiga kali)	kabarilah (perintah, mukhatab perempuan)	Sosial-komunikatif
2	bait 1	*yā nusaimā*	wahai angin lembut (bentuk *taṣghīr* dari *nasīm*)	Alam
3	bait 1	*mughram*	yang terbelenggu cinta	Emosi
4	bait 1	*syajī*	yang berduka, pilu	Emosi
5	bait 1	*walhān*	yang hilang akal karena cinta	Emosi
6	bait 2	*āh*	desah, rintih	Tubuh
7	bait 2	*'āsyiq* (diulang)	pecinta yang dilanda cinta mendalam	Emosi
8	bait 2	*al-anwār*	cahaya-cahaya (jamak dari *nūr*)	Kenabian/kosmis
9	bait 3	*tasytakī*	mengadukan, menyampaikan keluhan	Sosial-komunikatif
10	bait 3	*kulla al-lail sahrān*	terjaga sepanjang malam	Tubuh/waktu
11	bait 4	*kay arā*	agar aku melihat	Tubuh/penglihatan
12	bait 4	*al-Mukhtār*	yang terpilih (gelar Nabi)	Kenabian
13	bait 5	*man yalūmunī*	siapa yang mencelaku	Sosial
14	bait 5	*gharāmī, jamālak*	cintaku yang membelenggu; keindahanmu	Emosi/estetika
15	bait 6	*mukarram, mumajjad, mu'ayyad bi al-syafā'ah*	yang dimuliakan, diagungkan, dikuatkan dengan syafaat	Kenabian
16	bait 7	*hā anā anā lahā*	inilah aku, akulah untuknya	Sosial/eskatologis

Sumber: data penelitian, makna leksikal merujuk Ibn Manẓūr[29].

Sebaran tersebut memperlihatkan pola yang jelas. Larik bait 1–bait 5 dipenuhi tanda emosi dan tubuh: rindu, duka, desah, begadang, dan celaan. Larik bait 6–bait 7 beralih ke tanda kenabian dan eskatologis: gelar-gelar Nabi dan syafaat. Dengan demikian, qasidah bergerak dari ratapan menuju pujian, dari keadaan batin si pecinta menuju kemuliaan yang dicinta.

Tingkat Denotasi

Situasi tutur dan pola gramatikal

Pada tingkat denotasi, *Qasidah Khobbiri* adalah tuturan seorang aku-lirik kepada mitra tutur yang tidak hadir. Larik bait 1 dibuka dengan *khabbirī*, bentuk *fi'l amr* dari *khabbara–yukhabbiru* (memberi kabar) dengan *yā' al-mukhāṭabah*, yaitu penanda mitra tutur perempuan. Mitra tutur itu kemudian disebut: *yā nusaimā*, wahai angin lembut. Bentuk *nusaim* adalah *taṣghīr* dari *nasīm*, angin sepoi yang lembut.[30] Alif di akhir *nusaimā* dapat dibaca sebagai *alif al-iṭlāq* untuk keperluan bunyi atau sebagai *alif al-nudbah* yang menambahkan nada ratapan pada seruan.

Kesesuaian jenis kelamin gramatikal menarik untuk dicatat. Kata *nasīm* dalam bahasa Arab berjenis maskulin, tetapi kata kerja dan kata ganti yang digunakan (*khabbirī*, *anti*, *tasytakī*) seluruhnya feminin. Hal ini menunjukkan bahwa yang dibayangkan sebagai mitra tutur adalah *rīḥ* (angin) atau *ṣabā* (angin timur), keduanya berjenis feminin dan lazim disapa dalam puisi Arab klasik. Dengan kata lain, pada tingkat bahasa pun, qasidah ini sudah terhubung dengan konvensi puisi angin yang lebih tua.

Secara gramatikal, teks didominasi oleh *fi'l amr* (perintah) dan *nidā'* (seruan): *khabbirī* pada bait 1, *yā nusaimā* pada bait 1, serta *yā mukarram*, *yā mumajjad*, *yā mu'ayyad* pada bait 6. Hampir tidak ada kalimat berita yang bersifat naratif. Artinya, secara denotatif teks ini adalah teks permohonan dan seruan, bukan teks yang menceritakan sesuatu.

[29] Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*.
[30] Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*.

Keadaan si pecinta

Larik bait 1 menyebut keadaan aku-lirik dengan tiga sifat: *mughram*, *syajī*, dan *walhān*. *Mughram* adalah orang yang terbelenggu oleh *gharām*, cinta yang melekat dan sulit dilepaskan; *syajī* adalah orang yang dirundung duka; dan *walhān* adalah orang yang kehilangan ketenangan akal karena cinta atau kesedihan.[31] Larik bait 2 menambahkan desah *āh* dan pengulangan kata *'āsyiq*, pecinta yang dilanda cinta mendalam, yang dilekatkan pada *al-anwār* (cahaya-cahaya). Larik bait 3 menggambarkan bahwa angin diminta mengadukan keadaan si pecinta, yaitu bahwa ia terjaga sepanjang malam (*kulla al-lail sahrān*). Larik bait 4 menyatakan tujuan dari semua itu: *kay arā al-Mukhtār*, agar aku dapat melihat al-Mukhtār.

Terjemahan populer atas bait 3, "Engkau perintahkan aku mengadu kepadanya", kurang sesuai dengan susunan kalimat. Kata ganti *anti* (engkau, perempuan) adalah subjek dari *tasytakī*, sedangkan *'annī* berarti "tentang aku" atau "atas namaku". Terjemahan harfiah yang lebih dekat adalah "engkaulah yang mengadukan keadaanku". Dengan demikian, denotasi bait 3 menegaskan peran angin sebagai pembawa keluhan, bukan sebagai pemberi perintah.

Pencela, gelar, dan penutup

Larik bait 5 menghadirkan sosok ketiga: *man yalūmunī fī gharāmī*, siapa pun yang mencelaku karena cintaku. Jawaban yang diberikan adalah *ṭālamā 'āsyiq jamālak*, bahwa sudah lama aku menjadi pecinta keindahanmu. Kata *ṭālamā* berarti "sudah sekian lama" atau "betapa seringnya", sehingga terjemahan populer "sungguh sangat terlambat" kurang tepat. Pada titik ini kata ganti berubah dari orang ketiga (*al-Mukhtār*) menjadi orang kedua maskulin (*jamālak*, keindahanmu): aku-lirik mulai menyapa Nabi secara langsung.

Larik bait 6 berisi tiga seruan dengan bentuk *ism maf'ūl* (kata sifat pasif): *mukarram* (yang dimuliakan), *mumajjad* (yang diagungkan), dan *mu'ayyad bi al-syafā'ah* (yang dikuatkan dengan syafaat). Bentuk pasif ini secara denotatif menyatakan bahwa kemuliaan Nabi adalah anugerah dari pihak lain, yaitu Allah. Larik bait 7, *hā anā anā lahā*,

[31] Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*.

terdiri atas partikel *hā* (inilah), kata ganti *anā* (aku) yang diulang, dan *lahā* (untuknya, merujuk kata feminin). Terjemahan populer "berilah itu kepadaku" tidak sesuai dengan struktur kalimatnya; terjemahan yang lebih setia adalah "inilah aku, akulah yang (berhak) atasnya". Rujukan kata ganti *-hā* pada bait 7 akan dibahas pada tingkat konotasi.

Struktur bunyi dan pengulangan

Selain struktur gramatikal, denotasi qasidah juga dibentuk oleh bunyi. Pengulangan paling mencolok terdapat pada bait 1, ketika *khabbirī* diucapkan tiga kali berturut-turut sebelum mitra tuturnya disebut, dan pada bait 2, ketika *'āsyiq* diulang lalu ditutup dengan *al-anwār*. Larik bait 4 juga diulang secara utuh dalam pelantunan. Dalam ilmu balaghah, pengulangan semacam ini termasuk *takrār*, yang berfungsi menegaskan dan menunjukkan kuatnya perasaan penutur. Secara denotatif, pengulangan belum membawa makna tambahan; ia hanya menandai bahwa kata yang sama diucapkan lebih dari sekali. Namun, karena qasidah ini dilantunkan, pengulangan menentukan ritme dan memberi ruang bagi jamaah untuk ikut menyuarakan bagian-bagian tersebut.

Bunyi vokal panjang juga mendominasi akhir larik, misalnya *walhān*, *al-anwār*, *sahrān*, dan *al-Mukhtār*. Pola bunyi *-ān* dan *-ār* yang berselang-seling memudahkan pelantunan berjamaah dan memberi kesan napas yang panjang, seakan-akan setiap larik ditutup dengan helaan. Penelitian ini tidak menetapkan wazan *'arūḍ* qasidah karena teksnya tampak lebih dekat dengan syair lagu (*insyād*) berbahasa Arab semi-fusha daripada qasidah klasik yang terikat satu bahar. Kajian prosodi khusus dapat menguji dugaan ini lebih lanjut, sebagaimana dilakukan Mahrifani dkk.[32] pada *Dīwān al-Ḥabsyī*.

Tingkat Konotasi

Angin sebagai perantara

Pada tingkat konotasi, seruan kepada angin membawa makna jarak. Seseorang meminta angin membawa kabar hanya karena ia tidak dapat hadir sendiri. Angin menjadi *wāsiṭah* (perantara) antara pecinta dan yang dicinta. Konotasi ini diperkuat oleh tradisi puisi Arab yang panjang. Qays ibn al-Mulawwaḥ, misalnya, meminta angin melewati perkampungan kekasihnya lalu mengabarkan keadaannya, dan menggambarkan angin

[32] Mahrifani, Dayudin, dan Nurlinah, "Harmonisasi Rima dan Ritme".

ṣabā sebagai angin yang melapangkan duka orang yang bersedih.[33] Qasidah Khobbiri mewarisi konvensi ini dengan menggunakan kata kerja yang sama akarnya, *khabbara*, tetapi memindahkan objeknya dari Laila kepada Nabi.

Pemilihan bentuk *taṣghīr* (*nusaim*, bukan *nasīm*) menambahkan konotasi kelembutan dan keakraban. Angin itu tidak digambarkan sebagai kekuatan alam yang dahsyat, melainkan sebagai sahabat kecil yang dapat dimintai tolong. Dalam kerangka tasawuf, hal ini sejalan dengan gagasan bahwa rahmat dan pengetahuan sampai kepada hamba melalui perantara yang halus, sebagaimana tradisi *tawassul* dan sanad keilmuan yang dijaga di majelis-majelis.

Bahasa cinta profan yang disakralkan

Kosakata emosi dalam qasidah ini, *mughram*, *walhān*, *gharām*, dan terutama *'āsyiq*, berasal dari khazanah puisi *ghazal*. Dalam puisi cinta Arab, kata-kata tersebut menandai cinta yang meluap, menyakitkan, dan membuat seseorang kehilangan kendali diri. Ketika kata-kata ini diarahkan kepada Nabi, terjadi apa yang dalam kerangka Barthes disebut pembentukan petanda kedua: tanda "cinta yang meluap" menjadi penanda bagi *maḥabbah*, cinta spiritual yang menyucikan. Strategi ini khas puisi sufi, yang tidak menolak hasrat manusiawi tetapi mengarahkannya kepada objek yang lebih tinggi.[34]

Al-Ghazālī (t.t.) dalam kitab *al-Maḥabbah wa al-Syauq wa al-Uns wa al-Riḍā* dari *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* menjelaskan bahwa *syauq* (rindu) adalah buah dari cinta: seseorang rindu kepada yang dicintainya justru karena sebagian dari yang dicinta itu telah ia kenal, sementara sebagian lainnya masih tersembunyi. Dalam terang konsep ini, desah *āh* dan pengulangan *'āsyiq* pada bait 2 berkonotasi sebagai luapan cinta yang tidak lagi dapat ditampung oleh kalimat yang tertata. Pengulangan menjadi tanda bahwa bahasa mulai kehabisan kata.

Cahaya, malam, dan penglihatan

Unit tanda *al-anwār* (cahaya-cahaya) membentuk oposisi dengan *kulla al-lail* (sepanjang malam). Si pecinta berada dalam malam, sedangkan yang dicinta adalah

[33] Qays ibn al-Mulawwaḥ, "Ayā Jabalay Nu'mān bi-Allāh Khalliyā," *al-Diwan*, diakses 19 Oktober 2026, https://www.aldiwan.net/poem25811.html.
[34] Schimmel, *And Muhammad Is His Messenger*.

cahaya. Oposisi gelap dan terang ini diperkuat oleh *kay arā* (agar aku melihat) pada bait 4: kerinduan adalah gerak dari gelap menuju terang, dari tidak melihat menuju melihat. Dalam tradisi tasawuf, cahaya yang dilekatkan kepada Nabi bergema dengan doktrin *nūr Muḥammadī*, yakni gagasan tentang Nabi sebagai cahaya yang pertama kali diciptakan dan sumber cahaya petunjuk bagi alam.[35] Bentuk jamak *anwār* memperluas makna itu: bukan satu cahaya, melainkan pancaran yang berlimpah.

Keinginan untuk melihat al-Mukhtār berkonotasi sebagai harapan *ru'yah*, yakni berjumpa dengan Nabi dalam mimpi atau kelak di akhirat. Keinginan ini memiliki landasan dalam tradisi hadis dan sangat hidup dalam kesalehan sufi, di mana mimpi berjumpa Nabi dipandang sebagai karunia besar. Gelar *al-Mukhtār* (yang terpilih) sendiri berkonotasi pada keistimewaan Nabi di antara seluruh makhluk, sehingga kerinduan kepadanya adalah kerinduan kepada sosok yang dipilih langsung oleh Allah.

Tubuh yang terjaga

Frasa *kulla al-lail sahrān* menggambarkan tubuh yang tidak tidur. Pada tingkat denotasi, ini adalah gejala orang yang dilanda rindu, motif yang lazim dalam puisi cinta. Pada tingkat konotasi, malam yang terjaga beresonansi dengan *qiyām al-lail*, ibadah malam yang dipuji dalam Al-Qur'an dan dekat dengan janji *maqām maḥmūd* (QS. al-Isrā' [17]: 79), kedudukan terpuji yang dalam tafsir sering dikaitkan dengan syafaat Nabi. Dengan demikian, begadang karena rindu tidak dikonotasikan sebagai kelemahan, tetapi sebagai bentuk ibadah dan bukti ketulusan cinta.

Pencela dan keteguhan pecinta

Sosok pencela (*al-lā'im* atau *al-'ādzil*) adalah tokoh konvensional dalam puisi cinta Arab. Ia mewakili akal sehat masyarakat yang menganggap cinta si penyair berlebihan. Kehadirannya pada bait 5 berkonotasi bahwa cinta kepada Nabi yang diekspresikan secara emosional mungkin dipandang berlebihan oleh sebagian orang. Jawaban *ṭālamā 'āsyiq jamālak* menegaskan keteguhan: cinta itu sudah lama berakar dan tidak dapat digoyahkan oleh celaan. Konotasi ini membangun identitas pecinta sebagai pihak yang setia, bahkan ketika disalahpahami.

[35] Schimmel, *And Muhammad Is His Messenger*.

Pergeseran kata ganti dari orang ketiga (*al-Mukhtār*) ke orang kedua (*jamālak*) juga bermakna konotatif. Dalam ilmu balaghah, perpindahan ini dikenal sebagai *iltifāt*. Secara konotatif, *iltifāt* pada bait 5 menandai bahwa jarak mulai menipis: yang semula dibicarakan dari jauh kini disapa secara langsung, seolah-olah hadir di hadapan.

Dari ratapan ke pujian dan syafaat

Larik bait 6 menandai peralihan dari *nasīb* (ratapan rindu) ke *madīḥ* (pujian). Struktur ini mengingatkan pada pola qasidah klasik yang diuraikan Ibn Qutaybah, yakni pembukaan nostalgis yang kemudian bermuara pada pujian.[36] Dalam *madīḥ nabawī*, pola ini memperoleh makna baru: ratapan tidak lagi tentang kekasih yang pergi, tetapi tentang jarak antara umat dan Nabinya, dan pujian tidak lagi ditujukan kepada raja yang memberi hadiah, tetapi kepada Nabi yang memberi syafaat.[37]

Temuan paling khas penelitian ini terdapat pada bait 7. Frasa *anā lahā* adalah kutipan nyaris harfiah dari sabda Nabi dalam hadis syafaat yang panjang. Dalam hadis riwayat Anas ibn Mālik, umat manusia pada hari kiamat mendatangi para nabi satu per satu untuk memohon syafaat, dan masing-masing menolak, hingga akhirnya mereka mendatangi Nabi Muhammad, lalu beliau bersabda, "*anā lahā*" (akulah yang berhak untuk itu), kemudian beliau meminta izin kepada Tuhannya.[38] Dengan demikian, kata ganti *-hā* pada bait 7 merujuk kepada *al-syafā'ah* yang disebut tepat pada larik sebelumnya.

Hubungan intertekstual ini mengubah pembacaan bait 7 secara mendasar. Terjemahan populer "berilah itu kepadaku" memposisikan bait 7 sebagai permintaan si pecinta. Padahal, dengan merujuk hadis, bait 7 lebih tepat dibaca sebagai gema suara Nabi sendiri. Aku-lirik yang sepanjang qasidah merintih dan memohon, pada larik terakhir menghadirkan jawaban Nabi: "inilah aku, akulah yang berhak memberi syafaat itu." Secara konotatif, qasidah berakhir bukan dengan permohonan yang menggantung, tetapi dengan kepastian bahwa permohonan itu akan dijawab.

[36] "Qaṣīdah," *Encyclopaedia Britannica*, diakses 19 Oktober 2026, https://britannica.com/print/article/485544; Stetkevych, *The Mantle Odes*.
[37] Stetkevych, *The Mantle Odes*.
[38] al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, no. 7510; Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, no. 193.

Tabel 3. Peta tiga tingkat makna pada unit tanda utama

Unit tanda	Denotasi	Konotasi	Mitos
khabbirī, yā nusaimā	Permintaan kabar kepada angin lembut	Jarak; angin sebagai perantara (*wāsiṭah*)	Jarak dengan Nabi adalah keadaan wajar umat yang harus disikapi dengan rindu
mughram, walhān, 'āsyiq, āh	Orang yang dilanda cinta dan duka	Cinta profan disakralkan menjadi *maḥabbah*	Mencintai Nabi secara emosional adalah ekspresi iman yang sah dan terpuji
al-anwār, kay arā al-Mukhtār	Cahaya; keinginan melihat	Gerak dari gelap ke terang; harapan *ru'yah*; *nūr Muḥammadī*	Nabi adalah pusat kosmis dan tujuan tertinggi kerinduan
kulla al-lail sahrān	Terjaga sepanjang malam	Tubuh yang beribadah; resonansi *qiyām al-lail*	Penderitaan karena rindu adalah tanda kesungguhan
man yalūmunī	Ada yang mencela	Keteguhan pecinta di hadapan dunia yang tidak memahami	Para pecinta Nabi berada di pihak yang benar meski disalahpahami
mukarram, mumajjad, mu'ayyad bi al-syafā'ah	Gelar-gelar kemuliaan	Peralihan dari ratapan ke pujian	Syafaat adalah jaminan yang dapat diakses melalui cinta dan shalawat
hā anā anā lahā	Inilah aku, akulah untuknya	Gema sabda Nabi dalam hadis syafaat	Kerinduan umat pasti dijawab oleh Nabi

Sumber: hasil analisis penulis.

Tingkat Mitos

Pada tingkat mitos, tanda-tanda konotatif di atas menjadi penanda bagi nilai ideologis yang lebih luas. Penelitian ini menemukan empat mitos yang dinaturalisasi oleh *Qasidah Khobbiri*.

Mitos pertama: cinta kepada Nabi sebagai jalan yang alamiah

Qasidah menampilkan cinta kepada Nabi bukan sebagai pilihan teologis di antara pilihan lain, melainkan sebagai keadaan batin yang wajar bagi setiap mukmin. Mitos ini bersandar pada hadis bahwa iman seseorang tidak sempurna hingga Nabi lebih ia cintai daripada orang tua, anak, dan seluruh manusia.[39] Dalam qasidah, landasan normatif itu tidak disebut secara eksplisit; yang ditampilkan adalah perasaan. Justru di sinilah naturalisasi bekerja: kewajiban mencintai tampil sebagai luapan perasaan yang spontan.

Mitos kedua: semesta yang turut merindu

Angin, cahaya, dan malam diikutsertakan dalam drama kerinduan. Angin menjadi pembawa kabar, cahaya menjadi sifat yang dicinta, dan malam menjadi saksi. Akibatnya,

[39] al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, no. 15.

cinta kepada Nabi terasa sebagai hukum semesta, bukan sekadar sikap manusia. Mitos ini selaras dengan kosmologi sufi tentang *nūr Muḥammadī*, di mana Nabi dipandang sebagai poros penciptaan.[40]

Mitos ketiga: syafaat yang dapat diraih

Peralihan dari ratapan (bait 1–bait 5) ke pujian dan syafaat (bait 6–bait 7) membentuk struktur pertukaran: rindu dan pujian diberikan, syafaat diterima. Melalui gema hadis *anā lahā*, qasidah menaturalisasi keyakinan bahwa siapa pun yang merindukan Nabi termasuk orang yang akan dijawab oleh beliau. Pola pertukaran antara pujian dan anugerah ini, menurut Stetkevych[41], merupakan struktur dasar *madīḥ* sejak qasidah pujian kepada raja, yang dalam *madīḥ nabawī* dialihkan menjadi pertukaran antara pujian dan syafaat.

Mitos keempat: komunitas para pecinta

Ketika dilantunkan bersama di majelis, kata "aku" dalam qasidah diucapkan oleh ribuan mulut sekaligus. "Aku" yang rindu menjadi "kita" yang rindu. Identitas jamaah sebagai pecinta Nabi diproduksi dan dirawat oleh otoritas ulama, seperti Guru Sekumpul dan Habib Syech, serta oleh institusi majelis dengan rebana, haul, dan maulid sebagai medianya.[42] Inilah yang oleh Muzakki[43] disebut sebagai upaya menghadirkan Nabi dalam ritus shalawat bersama.

PEMBAHASAN

Mengapa Kerinduan Diungkapkan Melalui Angin dan Bahasa Cinta Manusiawi

Temuan pada tingkat denotasi dan konotasi menunjukkan bahwa *Qasidah Khobbiri* membangun kerinduan dengan dua bahan utama: motif angin pembawa kabar dan kosakata cinta *ghazal*. Kedua bahan ini tidak lahir di Martapura; keduanya adalah konvensi yang telah berumur lebih dari seribu tahun dalam puisi Arab. Fenomena ini dapat dijelaskan dengan konsep Barthes tentang konotasi: konotasi selalu bergantung

[40] Schimmel, *And Muhammad Is His Messenger*.
[41] Stetkevych, *The Mantle Odes*.
[42] Mirhan, "Karisma K.H. Muhammad Zaini Abdul Ghani"; Sulisno, "Dari Sosok ke Musikalitas".
[43] Muzakki, "Menghadirkan 'Nabi'".

pada kode budaya yang sudah dimiliki komunitas pembacanya.[44] Jamaah yang mungkin tidak pernah membaca Qays ibn al-Mulawwaḥ tetap menangkap rasa rindu yang dibawa angin, karena kode itu telah diwariskan melalui tradisi syair pujian yang mereka dengar sejak kecil.

Penggunaan bahasa cinta profan untuk cinta sakral juga dapat dijelaskan melalui tradisi tasawuf. Schimmel[45] menunjukkan bahwa kesalehan kepada Nabi dalam dunia Islam berkembang melalui bahasa puisi yang emosional, termasuk citra kekasih, kerinduan, dan perpisahan. Dalam kerangka al-Ghazālī[46], *syauq* adalah tingkatan yang wajar dalam perjalanan cinta. Dengan demikian, kosakata *'isyq* dan *gharām* dalam qasidah bukan penyimpangan, melainkan pilihan yang sah dalam tradisi sastra sufi.

Makna Temuan dalam Kerangka Teori Barthes

Analisis ini memperlihatkan bahwa model tiga tingkat Barthes dapat bekerja dengan baik pada teks devosional. Sebuah tanda sederhana, seruan kepada angin, bergerak dari permintaan kabar (denotasi), menjadi pengakuan atas jarak spiritual (konotasi), lalu menjadi keyakinan bahwa jarak dengan Nabi adalah keadaan wajar umat yang harus dijawab dengan cinta (mitos). Setiap tingkat bergantung pada tingkat sebelumnya, sesuai dengan gagasan Barthes[47] tentang sistem tanda tingkat kedua.

Namun, analisis ini juga menunjukkan batas teori. Barthes merumuskan konsep mitos dalam konteks kritik terhadap budaya borjuis Prancis tahun 1950-an, sehingga mitos cenderung dipahami sebagai alat yang menyembunyikan kepentingan ideologis.[48] Pada *Qasidah Khobbiri*, sebagian unsur yang "dinaturalisasi" memang memiliki sejarah, misalnya konvensi *ghazal* pra-Islam dan tradisi maulid Hadrami-Banjar yang seakan terhapus dari kesadaran jamaah. Akan tetapi, bagi jamaah, mitos-mitos itu tidak dialami sebagai ideologi yang menyamarkan kepentingan, melainkan sebagai pengalaman sakral yang bermakna. Karena itu, penelitian ini mengusulkan pembedaan antara mitos sebagai ideologi (dimensi naturalisasi yang dapat dianalisis secara kritis) dan mitos sebagai

[44] Barthes, *Elements of Semiology*; Chandler, *Semiotics*.
[45] Schimmel, *And Muhammad Is His Messenger*.
[46] al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*.
[47] Barthes, *Mythologies*, hlm. 114.
[48] Barthes, *Mythologies*, hlm. 142–143.

pengalaman sakral (dimensi penghayatan yang perlu dihormati sebagai data). Pembedaan ini memungkinkan semiotika Barthes digunakan pada teks keagamaan tanpa mereduksi iman menjadi sekadar ideologi.

Mitos, Performansi, dan Otoritas Ulama

Tingkat mitos dalam *Qasidah Khobbiri* tidak dapat dipisahkan dari cara qasidah ini hidup. Barthes[49] menekankan bahwa mitos adalah tuturan, dan tuturan selalu memiliki penutur, pendengar, dan situasi. Dalam kasus ini, situasinya adalah majelis: ruang tempat ribuan orang duduk bersama, mendengar suara seorang ulama atau munsyid, lalu menyambutnya dengan suara kolektif. Mirhan[50] mencatat bahwa majelis Guru Sekumpul dihadiri puluhan ribu jamaah setiap pekan dan bahwa kelompok-kelompok maulid berkembang pesat di Kabupaten Banjar setelah masa beliau. Sulisno[51] menunjukkan bahwa kharisma ulama menjadi salah satu faktor utama popularitas tradisi maulid di Kalimantan Selatan.

Data tersebut memperlihatkan bagaimana mitos dirawat. Ketika sebuah qasidah dikaitkan dengan ulama yang dihormati, makna yang dibawanya memperoleh otoritas tambahan. Kerinduan yang diungkapkan dalam qasidah tidak lagi dibaca sebagai perasaan pribadi seorang penyair, tetapi sebagai teladan cara mencintai Nabi yang diwariskan oleh seorang guru. Di sinilah naturalisasi bekerja paling kuat: jamaah tidak mempertanyakan apakah cinta kepada Nabi seharusnya diungkapkan dengan rintihan dan air mata, karena cara itu telah dicontohkan oleh sosok yang mereka teladani. Ketidakpastian tentang siapa pengarang asli qasidah, apakah Guru Sekumpul sendiri atau syair yang beliau terima dari tradisi sebelumnya, justru memperlihatkan mekanisme mitos yang dijelaskan Barthes: asal-usul historis teks menjadi kabur, sedangkan maknanya terasa abadi.

Penyebaran qasidah melalui Habib Syech dan media digital memperluas jangkauan mitos ini dari Martapura ke seluruh Indonesia. Pada tahap ini, qasidah dilepaskan dari konteks lokalnya dan menjadi milik komunitas shalawat nasional. Terjemahan-

[49] Barthes, *Mythologies*.
[50] Mirhan, "Karisma K.H. Muhammad Zaini Abdul Ghani".
[51] Sulisno, "Dari Sosok ke Musikalitas".

terjemahan populer yang beredar, dengan segala ketidaktepatannya, ikut membentuk cara jamaah memahami qasidah. Misalnya, terjemahan bait 7 sebagai "berilah itu kepadaku" menggeser makna dari jawaban Nabi menjadi permintaan jamaah. Pergeseran ini menunjukkan bahwa mitos tidak statis; ia terus dibentuk ulang oleh setiap lapis mediasi, dari lantunan ulama, rekaman, hingga artikel daring.

Perbandingan dengan Penelitian Terdahulu

Dibandingkan dengan kajian stilistika atas *Sa'dunā fī al-Dunyā*,[52] penelitian ini bergerak pada pertanyaan yang berbeda. Kajian stilistika menjelaskan bagaimana unsur bunyi, pengulangan, rima, dan *kināyah* menghasilkan keindahan dan menyampaikan permohonan melalui keluarga Nabi. Penelitian ini menunjukkan bahwa unsur-unsur serupa, seperti pengulangan *khabbirī* dan *'āsyiq*, tidak hanya berfungsi estetis, tetapi juga ideologis: pengulangan menandai cinta yang melampaui bahasa dan, ketika dilantunkan bersama, membentuk komunitas pecinta.

Dibandingkan dengan kajian semiotika Barthes atas *Qasidah Burdah*,[53] penelitian ini menemukan kesamaan pada tingkat mitos, yaitu naturalisasi cinta kepada Nabi dan harapan syafaat. Perbedaannya terletak pada skala dan konteks. *Burdah* adalah qasidah panjang yang ditulis dalam bahasa Arab fusha klasik, sedangkan *Qasidah Khobbiri* adalah syair pendek yang hidup dalam performansi majelis Nusantara. Kepadatan tanda dalam teks yang pendek membuat setiap unit membawa beban makna yang lebih berat, dan konteks performatif membuat tingkat mitos lebih terlihat pada praktik komunal.

Dibandingkan dengan Sholikha dkk.[54], yang menemukan pergerakan dari "aku" dan "engkau" menuju "kita" dalam puisi cinta *Kūnī Syafī'atī*, penelitian ini menemukan pola yang serupa tetapi dengan mekanisme berbeda. Dalam *Qasidah Khobbiri*, perpindahan dari "aku" ke "kita" tidak terjadi di dalam teks, melainkan di dalam performansi. Teks tetap menggunakan kata ganti tunggal, tetapi pelantunan bersama mengubahnya

[52] Darajah dan Mardliyyah, “Stilistika dalam Qashiidah Sa’dunā Fiddunyā”; Muiz dan Syaikhu, “Analisis Stilistika dalam Qashiidah Sa’duna Fiddunya”.
[53] Wasi’, “Analisis Qasidah Burdah”.
[54] Sholikha, Efendi, dan Nasaruddin, “Analisis Makna Denotasi dan Konotasi”.

menjadi suara kolektif. Temuan ini memperkuat argumen Muzakki[55] dan Mahfudin[56] bahwa makna shalawat dihidupkan oleh praktik, dan menambahkan bahwa praktik tersebut berakar pada struktur tanda dalam teks.

Kontribusi paling khas penelitian ini adalah identifikasi hubungan intertekstual antara bait 7 dan hadis syafaat. Sejauh penelusuran penulis, terjemahan dan penjelasan populer atas qasidah ini membaca bait 7 sebagai permintaan si pecinta. Pembacaan semiotik yang cermat, didukung oleh analisis gramatikal dan penelusuran hadis, menunjukkan bahwa bait 7 lebih tepat dibaca sebagai gema sabda Nabi. Temuan ini mengubah struktur makna qasidah secara keseluruhan: qasidah tidak berakhir dengan permohonan, tetapi dengan jawaban.

Kontribusi Penelitian

Secara teoretis, penelitian ini menunjukkan bahwa semiotika Barthes dapat diterapkan pada teks devosional yang pendek dan performatif, dengan catatan bahwa konsep mitos perlu dilengkapi dengan dimensi pengalaman sakral. Secara metodologis, penelitian ini menawarkan model analisis tiga tingkat yang dipadukan dengan perangkat balaghah dan penelusuran intertekstual hadis, yang dapat digunakan untuk meneliti syair shalawat lain di Nusantara. Secara praktis, koreksi atas terjemahan populer pada bait 3, bait 5, dan bait 7 dapat membantu jamaah dan pengajar sastra Arab memahami qasidah ini secara lebih tepat.

KESIMPULAN

Penelitian ini menjawab tiga pertanyaan tentang kerinduan spiritual dalam *Qasidah Khobbiri*. Pertama, pada tingkat denotasi, qasidah ini adalah tuturan permohonan seorang pecinta yang terbelenggu cinta, berduka, dan terjaga sepanjang malam, yang meminta angin lembut membawa kabarnya, lalu beralih menyapa Nabi secara langsung dengan gelar-gelar kemuliaan. Kedua, pada tingkat konotasi, angin, cahaya, malam, dan pencela membentuk struktur jarak dan hasrat untuk melampauinya; kosakata cinta *ghazal* disakralkan menjadi *maḥabbah*; dan perpindahan dari ratapan ke pujian

[55] Muzakki, “Menghadirkan ‘Nabi’”.
[56] Mahfudin, “The Tradition of ‘Nyewu Shalawat’”.

mengubah kegelisahan menjadi harapan. Ketiga, pada tingkat mitos, qasidah menaturalisasi empat keyakinan: cinta kepada Nabi adalah jalan alamiah menuju Allah, semesta turut merindu, syafaat dapat diraih melalui cinta, dan jamaah adalah komunitas para pecinta.

Kebaruan penelitian ini terletak pada dua hal. Pertama, ini adalah kajian semiotika pertama atas *Qasidah Khobbiri* yang dituntaskan hingga tingkat mitos. Kedua, penelitian ini menemukan bahwa frasa penutup *hā anā anā lahā* menggemakan sabda Nabi dalam hadis syafaat, sehingga qasidah berakhir dengan jawaban Nabi, bukan dengan permohonan yang menggantung.

Penelitian ini memiliki keterbatasan. Status kepengarangan qasidah belum dapat dipastikan, dan teksnya beredar dalam beberapa varian lisan. Analisis juga belum melibatkan data resepsi jamaah secara langsung. Penelitian selanjutnya disarankan untuk melakukan penelusuran filologis melalui sanad majelis Sekumpul, kajian etnografis tentang resepsi jamaah, analisis musikal-performatif, serta perbandingan dengan syair angin dalam tradisi Hadramaut.

DAFTAR PUSTAKA

al-Bukhārī, M. I. (1422 H). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (M. Z. al-Nāṣir, Ed.). Dār Ṭawq al-Najāh.

al-Diwan. (t.t.). *Ayā jabalay Nu'mān bi-Allāh khalliyā* [Puisi Qays ibn al-Mulawwaḥ]. Diakses 19 Oktober 2026, dari https://www.aldiwan.net/poem25811.html

al-Ghazālī, A. Ḥ. (t.t.). *Iḥyā' 'ulūm al-dīn* (Jil. 4). Dār al-Ma'rifah.

Barthes, R. (1968). *Elements of semiology* (A. Lavers & C. Smith, Penerj.). Hill and Wang. (Karya asli diterbitkan 1964)

Barthes, R. (1972). *Mythologies* (A. Lavers, Penerj.). Hill and Wang. (Karya asli diterbitkan 1957)

Britannica. (t.t.). Qaṣīdah. Dalam *Encyclopaedia Britannica*. Diakses 19 Oktober 2026, dari https://britannica.com/print/article/485544

Chandler, D. (2017). *Semiotics: The basics* (Edisi ke-3). Routledge.

Darajah, U., & Mardliyyah, A. (2020). Stilistika dalam qashiidah Sa'dunā fiddunyā karya Habib Ahmad bin Muhammad al-Muhdhor. *Diwan: Jurnal Bahasa dan Sastra Arab, 6*(1), 58–72. https://doi.org/10.24252/diwan.v6i1.11082

Ibn Manẓūr. (1414 H). *Lisān al-'Arab* (Edisi ke-3). Dār Ṣādir.

Luthfiyyatin. (2025, 5 Januari). Makna syair legend "Khobbiri". *Komunitas Blogger M*. https://medium.com/komunitas-blogger-m/makna-syair-legend-khobbiri-5a95e341daf4

Mahfudin, M. (2020). The tradition of "Nyewu Shalawat" (thousanding the ṣalawa, praises) in Pesantren Miftakhul Jannah Kalipucang Kulon Batang. *Jurnal Living Hadis, 5*(2), 267–284. https://doi.org/10.14421/livinghadis.2020.2303

Mahrifani, I. S., Dayudin, & Nurlinah. (2026). Harmonisasi rima dan ritme pada qosidah huruf mim dalam Diwan al-Habsyi karya Habib Ali bin Muhammad al-Habsyi. *Hijai: Journal on Arabic Language and Literature, 9*(1), 141–153.

Mirhan, A. M. (2012). Karisma K.H. Muhammad Zaini Abdul Ghani dan peran sosialnya (1942–2005). *Ilmu Ushuluddin, 12*(1), 59–86.

Muiz, A., & Syaikhu, A. (2024). Analisis stilistika dalam qashiidah Sa'duna fiddunya karya Habib Ahmad bin Muhammad al-Muhdhor. Dalam *Prosiding Konferensi Nasional Mahasiswa Bahasa dan Sastra Arab (KNM-BSA) 2024* (hlm. 242–255). UIN Sunan Ampel Surabaya.

Muslim ibn al-Ḥajjāj. (t.t.). *Ṣaḥīḥ Muslim* (M. F. 'Abd al-Bāqī, Ed.). Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.

Muzakki, A. (2020). Menghadirkan "Nabi": Antara hasrat dan cinta dalam ritus shalawat bersama pada Majelis Syubbanul Muslimin. *TRILOGI: Jurnal Ilmu Teknologi, Kesehatan, dan Humaniora, 1*(1), 29–41. https://doi.org/10.33650/trilogi.v1i1.1594

Rohmah, L. (2020). Pengandaian tokoh "aku" dalam puisi Lau Annanaa Lam Naftariq karya Faruq Juwaidah (Analisis semiotika Roland Barthes). *Diwan: Jurnal Bahasa dan Sastra Arab, 6*(2), 182–194. https://doi.org/10.24252/diwan.v6i2.14440

Sarah, S., Amelya, A. S. R., Sopian, A., & Pauzi, M. (2024). Analysis semiotic of meaning courage in qaṣīdah (al-Burdah, al-Niffarīyah, al-Mutanabbī, and al-Ahtyar). *Al Mi'yar: Jurnal Ilmiah Pembelajaran Bahasa Arab dan Kebahasaaraban, 7*(2), 860–867. https://doi.org/10.35931/am.v7i2.3747

Schimmel, A. (1985). *And Muhammad is his messenger: The veneration of the Prophet in Islamic piety*. University of North Carolina Press.

Sholikha, A. S., Efendi, N. M., & Nasaruddin. (2025). Analisis makna denotasi dan konotasi pada puisi Kūnī Syafī'atī karya Fazabinal Alim: Teori semiotika Roland Barthes. Dalam *Prosiding Konferensi Nasional Mahasiswa Bahasa dan Sastra Arab (KNM-BSA) 2025* (hlm. 730–739). UIN Sunan Ampel Surabaya.

Sperl, S., & Shackle, C. (Ed.). (1996). *Qasida poetry in Islamic Asia and Africa* (Jil. 1–2). E. J. Brill.

Stetkevych, S. P. (2010). *The mantle odes: Arabic praise poems to the Prophet Muhammad*. Indiana University Press.

Sulisno. (2021). Dari sosok ke musikalitas: Faktor pendorong popularitas maulid habsy di Kalimantan Selatan. *Pelataran Seni, 6*(2), 113–121. https://doi.org/10.20527/jps.v6i2.11584

Verianty, W. A., & Shidqiyyah, S. (2025, 26 November). Sholawat Khobbiri lengkap, ungkapan cinta dan kerinduan kepada Rasulullah SAW. *Liputan6.com*. https://www.liputan6.com/islami/read/6221368/sholawat-khobbiri

Wasi', A. (2024). Analisis qasidah Burdah karya Muhammad bin Zaid al-Bushiri berdasarkan semiotika Roland Barthes. *Belajar Bahasa: Jurnal Ilmiah Program Studi Pendidikan Bahasa dan Sastra Indonesia, 9*(1), 24–37. https://doi.org/10.32528/bb.v9i1.53