



Original Article

Makna Qasidah Muhammadiyah pada Bait ke 1-10 Karya Imam Bushiri (Analisis Semiotika Riffatere)

Ahmad Fahri Rahman^{1✉}, Mohammad Farhan Kholil²

^{1,2}Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta

Correspondence Author: ahmadfahriahman13@gmail.com✉

Abstract:

This study aims to analyze the meaning of the Qasidah Muhammadiyah by Imam AlBusyiri through Michael Riffaterre's semiotic approach. A qualitative descriptive method with heuristic and hermeneutic reading techniques was employed to identify the matrix, model, and variant meanings within the poem. The findings reveal that this poem contains complex literal and symbolic meanings portraying Prophet Muhammad as a figure of glory, virtue, and spiritual enlightenment for humanity. Utilizing Riffaterre's theory, the study successfully unveils hidden layers of meaning and symbolic structures underpinning the religious and aesthetic values of the poem. The implications of this research enrich religious literary studies and offer a methodological alternative for analyzing Islamic literary works.

Keywords: Riffaterre semiotics, Qasidah Muhammadiyah, Symbolic meaning, Literary text analysis

Introduction

Kajian terhadap karya sastra religius Arab telah menjadi salah satu bidang studi yang mengalami perkembangan signifikan dalam dunia akademik kontemporer, khususnya dalam konteks analisis teks yang mengandung nilai-nilai keagamaan dan simbolisme spiritual yang mendalam. Sastra religius Arab, sebagai bagian integral dari khazanah peradaban Islam, tidak hanya berfungsi sebagai medium ekspresi estetis, tetapi juga sebagai wahana penyampaian nilai-nilai spiritualitas dan moral yang universal. Perkembangan metodologi analisis sastra modern telah membuka peluang baru dalam memahami dimensi makna yang terkandung dalam teks klasik, terutama melalui pendekatan semiotika yang mampu mengungkap lapisan makna tersembunyi di balik struktur linguistik dan simbolik karya sastra. (Rifana, 2024)

Qasidah Muhammadiyah karya Imam AlBusyiri merupakan salah satu masterpiece sastra Arab klasik yang memiliki posisi strategis dalam tradisi puisi religius Islam, tidak hanya karena nilai historis dan estetisnya, tetapi juga karena kompleksitas struktur makna dan simbolisme yang terkandung di dalamnya. Karya ini telah menjadi



bagian integral dari tradisi keagamaan Muslim di berbagai belahan dunia dan terus dikaji sebagai objek penelitian sastra yang menarik karena kekayaan bahasa dan kedalaman pesan spiritualnya. Dalam konteks perkembangan sastra Arab kontemporer, Qasidah Muhammadiyah tetap relevan sebagai representasi keunggulan estetika bahasa Arab klasik yang sarat dengan teknik retorika dan simbolisme yang memerlukan pendekatan analisis khusus untuk mengungkap maknanya tersiratnya. ([Nur'aini et al., 2024](#))

Perkembangan teori semiotika dalam analisis sastra telah menghadirkan paradigma baru dalam memahami teks sastra, khususnya melalui kemampuannya mengungkap maknanya yang tidak langsung atau tersembunyi di balik struktur linguistik karya sastra. Semiotika, sebagai ilmu yang mempelajari tanda dan sistem tanda, telah terbukti efektif dalam menganalisis karya sastra yang memiliki kompleksitas simbolik tinggi, seperti puisi religius yang sarat dengan metafora dan alegori. Pendekatan semiotika memungkinkan peneliti untuk tidak hanya memahami makna literal teks, tetapi juga menggali makna konotatif dan simbolik yang menjadi kunci untuk memahami pesan mendalam yang ingin disampaikan penyair. ([Khotimah, 1970](#))

Teori semiotika Michael Riffaterre telah menunjukkan relevansi yang tinggi dalam analisis karya sastra, khususnya puisi, melalui konsep pembacaan heuristik dan hermeneutik yang memungkinkan identifikasi matriks makna, model, varian, dan ketidaklangsungan ekspresi dalam teks. Riffaterre menekankan bahwa makna puisi tidak hanya terletak pada level linguistik permukaan, tetapi juga pada level simbolik yang memerlukan proses interpretasi mendalam melalui pembacaan berulang dan analisis intertekstual. Pendekatan ini sangat relevan untuk menganalisis karya sastra religius yang umumnya menggunakan bahasa figuratif dan simbolisme kompleks untuk menyampaikan pesan spiritual dan moral. ([Raden Muhammad Ardiansyah Kurniawan et al., 2024](#))

Penelitianpenelitian terdahulu telah membuktikan efektivitas pendekatan semiotika Riffaterre dalam menganalisis berbagai jenis karya sastra, termasuk puisi religius dan karya dengan dimensi spiritual. Kurniawan dkk. (2024) dalam penelitiannya terhadap puisi Mahmoud Darwish menunjukkan bahwa teori Riffaterre mampu mengungkap makna simbolik dan struktur semiotik yang kompleks dalam puisi Arab kontemporer. Demikian pula penelitian Dhiana (2009) yang menganalisis antologi puisi religius D. Zawawi Imron membuktikan bahwa metode Riffaterre efektif dalam mengidentifikasi nilai-nilai spiritualitas dan religiusitas dalam teks sastra Indonesia. Penelitianpenelitian ini menegaskan bahwa pendekatan semiotika Riffaterre memiliki validitas metodologis yang kuat untuk menganalisis karya sastra dengan kandungan religius dan simbolisme tinggi. ([Ukhrariyah & Kurniawati, 2021](#))

Dalam konteks kajian Qasidah Muhammadiyah secara spesifik, beberapa penelitian telah dilakukan dengan berbagai pendekatan metodologis. Mustapa (2014) menganalisis nilai-nilai Islam dalam Qasidah Burdah Imam Al-Busyiri dengan menggunakan pendekatan studi sastra konvensional, sementara penelitian lain seperti yang dilakukan terhadap makna dalam bait-bait Qasidah Muhammadiyah menggunakan semiotika Charles Sanders Peirce dengan fokus pada relasi triadik tanda, objek, dan interpretant. Penelitian Budiyanto (2019) juga menganalisis struktur prosodi Qasidah Muhammadiyah dengan fokus pada aspek bahr dan qafiyah dalam tradisi puisi Arab klasik. Namun, kajian-kajian tersebut belum secara komprehensif mengeksplorasi dimensi semiotik berdasarkan teori Riffaterre yang menekankan pada identifikasi matriks, model, varian, dan ketidaklangsungan ekspresi. ([wardana aditya roy, 2019](#))

Kajian mendalam menggunakan pendekatan semiotika Riffaterre terhadap Qasidah Muhammadiyah masih menunjukkan gap yang signifikan dalam literatur akademik, padahal teori ini memiliki potensi besar untuk mengungkap struktur makna dan simbolisme dalam teks religius Arab klasik. Keterbatasan ini menjadi lebih signifikan mengingat bahwa Qasidah Muhammadiyah memiliki karakteristik bahasa dan struktur simbolik yang sangat sesuai dengan kerangka analisis Riffaterre, terutama dalam hal penggunaan metafora, repetisi, dan simbolisme religius yang memerlukan pembacaan hermeneutik untuk memahami makna mendalam. Selain itu, perkembangan kajian sastra Arab kontemporer menuntut adanya sintesis antara apresiasi terhadap tradisi klasik dan penerapan metodologi analisis modern yang dapat memberikan perspektif baru dalam memahami warisan sastra Islam. (Hafidz, 2021)

Fenomena yang melatarbelakangi penelitian ini adalah kebutuhan akan analisis yang lebih komprehensif dan sistematis terhadap struktur makna dan simbolisme dalam Qasidah Muhammadiyah, mengingat kompleksitas bahasa dan kedalaman pesan spiritual yang terkandung dalam karya ini. Qasidah ini menggunakan teknik retorika Arab klasik yang sophisticated, dengan penggunaan simbol, metafora, dan alegori yang memerlukan pendekatan metodologis khusus untuk mengungkap maknamakna tersirat yang mungkin tidak dapat diakses melalui pembacaan literal. Selain itu, dalam konteks studi Islam kontemporer, terdapat kebutuhan untuk mengembangkan metodologi analisis teks keagamaan yang dapat menjembatani antara tradisi hermeneutika klasik dan pendekatan semiotika modern.

Berdasarkan identifikasi gap penelitian dan fenomena yang telah dipaparkan, masalah utama dalam penelitian ini adalah bagaimana struktur makna dan simbolisme dalam Qasidah Muhammadiyah karya Imam AlBusyiri dapat dianalisis secara komprehensif melalui pendekatan semiotika Michael Riffaterre. Permasalahan spesifik yang menjadi fokus penelitian meliputi: pertama, bagaimana identifikasi matriks, model, dan varian makna dalam teks Qasidah Muhammadiyah; kedua, bagaimana ketidaklangsungan ekspresi dalam karya ini dapat diungkap melalui pembacaan heuristik dan hermeneutik; dan ketiga, bagaimana makna simbolik dan spiritual dalam qasidah ini dapat dipahami dalam konteks tradisi sastra religius Islam. Permasalahan-permasalahan ini penting untuk dijawab mengingat signifikansi Qasidah Muhammadiyah sebagai karya sastra religius yang memiliki pengaruh luas dalam tradisi keagamaan Muslim.

Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis makna dan struktur simbolik dalam Qasidah Muhammadiyah karya Imam AlBusyiri dengan menggunakan pendekatan semiotika Michael Riffaterre. Secara spesifik, penelitian ini bertujuan untuk: pertama, mengidentifikasi matriks, model, dan varian makna dalam teks Qasidah Muhammadiyah melalui pembacaan heuristik dan hermeneutik; kedua, menganalisis ketidaklangsungan ekspresi dan struktur simbolik yang terdapat dalam qasidah tersebut; dan ketiga, mengungkap maknamakna spiritual dan religius yang tersembunyi dalam teks untuk memberikan pemahaman yang lebih mendalam tentang pesan dan nilai-nilai yang terkandung dalam karya ini. Penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi dalam pengembangan kajian sastra religius Islam, memperkaya metodologi analisis teks keagamaan dengan pendekatan semiotika kontemporer, serta memberikan perspektif baru dalam memahami warisan sastra Arab klasik.

Methods

Metode penelitian yang digunakan dalam kajian “Analisis Semiotika Riffaterre

dalam Qasidah Muhammadiyah Karya Imam AlBusyiri” adalah metode deskriptif kualitatif berbasis analisis teks dengan pendekatan semiotika Riffaterre. Penelitian dilakukan secara kepustakaan dengan sumber data primer berupa naskah Qasidah Muhammadiyah serta sumber data sekunder seperti artikel ilmiah, buku, dan dokumen yang relevan.[\(Tarsinih, 2019\)](#)

Analisis dilakukan melalui beberapa langkah utama: pertama, peneliti melakukan pembacaan heuristik terhadap teks Qasidah Muhammadiyah, yaitu pembacaan awal yang berfokus pada makna literal dan tata bahasa sesuai dengan konvensi kebahasaan yang berlaku. Kedua, dilakukan pembacaan hermeneutik untuk mengungkap makna kontekstual dan implisit yang mungkin tersembunyi di balik simbol, metafora, dan bahasa figuratif dalam teks.[\(Ridha, 2022\)](#)

Selanjutnya, peneliti mengidentifikasi dan menganalisis komponen utama semiotika Riffaterre yakni matriks, model, dan varian, dengan cara mencari inti ide (matriks), pola pengulangan makna atau tema (model), dan bentukbentuk variasi ekspresi (varian) yang terdapat dalam qasidah. Setiap temuan didokumentasikan secara deskriptif berdasarkan hasil pengamatan serta sesuai standar analisis semiotik. Metode analisis juga melibatkan proses pencatatan dan penandaan terhadap data penting dalam teks untuk memudahkan proses interpretasi dan penarikan kesimpulan akhir.

Pada tahap final, hasil analisis dituangkan secara sistematis dalam bentuk uraian deskriptif yang menggambarkan proses penemuan makna, pola pemaknaan, serta identifikasi struktur semiotik dalam Qasidah Muhammadiyah. Penelitian ini tidak menggunakan subbab untuk memudahkan alur pembahasan dan menjaga koherensi dalam pemaparan metode penelitian.[\(Dudi Supriadi, 2023\)](#)

Teks Syair Qasidah Muhammadiyah Bait 1-10 Karya Imam Bushiri

مُحَمَّدٌ أَشْرَفُ الْأَعْرَابِ وَالْعَجَمِ * مُحَمَّدٌ خَيْرٌ مَنْ يَمْشِي عَلَى قَدَمٍ
مُحَمَّدٌ بَاسِطُ الْمَغْرُوفِ جَامِعُهُ * مُحَمَّدٌ صَاحِبُ الْإِحْسَانِ وَالْكَرَمِ
مُحَمَّدٌ تَاجُ رُسُلِ اللَّهِ قَاطِبُهُ * مُحَمَّدٌ صَادِقُ الْأَقْوَالِ وَالْكَلِمِ
مُحَمَّدٌ ثَابِتُ الْمِيثَاقِ حَافِظُهُ * مُحَمَّدٌ طَيِّبُ الْأَخْلَاقِ وَالشَّيَمِ
مُحَمَّدٌ رُؤِيتُ النَّوْرِ طِينَتُهُ * مُحَمَّدٌ لَمْ يَزَلْ نُورًا مِنْ الْقَدَمِ
مُحَمَّدٌ حَاكِمُ بِالْعَدْلِ ذُو شَرَفٍ * مُحَمَّدٌ مَعِينُ الْإِنْعَامِ وَالْحَكَمِ
مُحَمَّدٌ خَيْرُ خَلْقِ اللَّهِ مِنْ مُضَرٍ * مُحَمَّدٌ خَيْرُ رُسُلِ اللَّهِ كُلِّهِمْ
مُحَمَّدٌ دِينُهُ حَقٌّ نَدِيئٌ بِهِ * مُحَمَّدٌ مُجْمَلًا حَقًّا عَلَى عِلْمِ
مُحَمَّدٌ ذِكْرُهُ رُوحٌ لَأَنْفُسِنَا * مُحَمَّدٌ شُكْرُهُ فَرَضٌ عَلَى الْأُمَمِ
مُحَمَّدٌ زِينَةُ الدُّنْيَا وَمُهْجَتُهَا * مُحَمَّدٌ كَاشِفُ الْغَمَاتِ وَالظُّلَمِ

Struktur dan Mekan Qasidah Muhammadiyah

Bait 1

مُحَمَّدٌ أَشْرَفُ الْأَعْرَابِ وَالْعَجَمِ * مُحَمَّدٌ خَيْرٌ مَنْ يَمْشِي عَلَى قَدَمِ

Muhammad adalah orang yang paling mulia di antara bangsa Arab dan nonArab * Muhammad adalah sebaikbaik makhluk yang berjalan di atas bumi

Aspek Analisis	Satar Pertama: مُحَمَّدٌ أَشْرَفُ الْأَعْرَابِ وَالْعَجَمِ	Satar Kedua: مُحَمَّدٌ خَيْرٌ مَنْ يَمْشِي عَلَى قَدَمِ
Heuristik (Literal)	Kemuliaan Muhammad ditunjukkan dalam status sosial, sebagai individu tertinggi di	Muhammad digambarkan sebagai manusia terbaik di bumi, dengan frasa “berjalan dengan

	kalangan Arab dan nonArab	kaki” menekankan kemanusiaannya
Hermeneutik (Simbolik)	“Ashraf” meluas menjadi simbol kemuliaan spiritual universal, bukan sekadar sosial. “Arab dan ajam” = totalitas umat manusia	“Berjalan di atas kaki” menjadi metafora eksistensi sempurna, kehadiran yang membawa berkah dan petunjuk
Ketidaklangsungan Ekspresi	Displacing: “Ashraf” digeser ke makna spiritual universal Distorting: Superlatif menyalahi ekonomi bahasa untuk penekanan Creating: Kemuliaan lintas etnis → insan kāmīl	Displacing: “Yamshī ‘alā qadam” dari literal ke metaforis Distorting: Paralelisme “Muḥammad... Muḥammad” memperkuat devosi Creating: Kesempurnaan eksistensial → insan kāmīl
Matriks – Model – Varian	Matriks: Keagungan universal Muhammad Model I: Ashraf al‘Arab wa al‘Ajam Varian A: Kemuliaan dalam tradisi Arab Varian B: Kemuliaan melampaui etnis	Matriks: Keagungan universal Muhammad Model II: Khayrun man yamshī ‘alā qadam Varian A: Kesempurnaan makhluk bumi Varian B: Representasi kehadiran ilahi
Hipogram	Aktual: QS AlAnbiyā’ 21:107; Hadis “Ana sayyid walad Ādam” Potensial: Pujian fakhḥ praIslam, insan kāmīl Ibn Arabi	Aktual: QS AlAnbiyā’ 21:107; Hadis “Ana sayyid walad Ādam” Potensial: Konsep insan kāmīl, simbol kesempurnaan eksistensial

Bait “مُحَمَّدٌ أَشْرَفُ الْأَعْرَابِ وَالْعَجَمِ * مُحَمَّدٌ خَيْرٌ مَنْ يَمْشِي عَلَى قَدَمٍ” menampilkan kemuliaan Nabi Muhammad dalam dua lapisan makna: literal dan simbolik. Secara heuristik, bait pertama menegaskan Muhammad sebagai figur paling mulia di antara Arab dan nonArab, sementara bait kedua menegaskan sebagai manusia terbaik yang berjalan di bumi, dengan ungkapan “يمشي على قدم” yang menunjuk pada sifat fisiknya sebagai manusia. Namun dalam pembacaan hermeneutik, istilah “أشرف” bergeser dari sekadar status sosial menuju simbol kemuliaan spiritual universal, di mana “Arab dan ajam” menjadi lambang totalitas umat manusia, sedangkan frasa “خير من يمشي” bertransformasi dari deskripsi fisik menjadi metafora eksistensi sempurna yang menghadirkan rahmat dan petunjuk. Ungrammaticality dalam puisi ini tampak dari penggunaan superlatif ganda (ashraf dan khayr) serta repetisi nama “Muḥammad” yang secara estetik melanggar ekonomi bahasa namun menghasilkan penekanan intensif dan ritme devosional. Dari segi matriks, keseluruhan bait membentuk satu tema besar: keagungan universal Muhammad; model pertama menggambarkannya sebagai paling mulia lintas etnis, sedangkan model kedua menggambarkannya sebagai insan sempurna yang hadir di bumi. Hipogram aktual bait ini merujuk pada ayat AlQur’an QS. AlAnbiyā’ [21]:107: “وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ” (“Dan tidaklah Kami mengutus engkau [Muhammad] melainkan sebagai rahmat bagi seluruh alam”), serta hadis Nabi: “Ana sayyid walad Ādam wa lā fakhḥ” (“Aku adalah penghulu anak Adam dan tidak untuk berbangga diri”). Hipogram potensialnya berhubungan dengan konsep insan kāmīl dalam sufisme Ibn ‘Arabi dan tradisi fakhḥ praIslam. Fungsi puisi ini dalam struktur keseluruhan qasidah adalah sebagai madḥ (pujian) universal yang meletakkan dasar teologis: Nabi Muhammad bukan hanya pemimpin bangsa Arab,

tetapi teladan sempurna bagi seluruh umat manusia. Dengan demikian, bait ini menyintesis pujian sosial, spiritual, dan kosmik, menjadikan Muhammad sebagai figur universal yang melampaui sekat etnis dan meneguhkan identitasnya sebagai rahmat bagi alam semesta.

Bait 2

مُحَمَّدٌ بَاسِطُ الْمَعْرُوفِ جَامِعُهُ * مُحَمَّدٌ صَاحِبُ الْإِحْسَانِ وَالْكَرَمِ

“Muhammad adalah penyebar segala kebaikan dan pengumpulnya, Muhammad adalah pemilik keutamaan dan kemurahan hati.”

Aspek Analisis	Satar Pertama: مُحَمَّدٌ بَاسِطُ الْمَعْرُوفِ جَامِعُهُ	Satar Kedua: مُحَمَّدٌ صَاحِبُ الْإِحْسَانِ وَالْكَرَمِ
Heuristik (Literal)	Nabi Muhammad digambarkan sebagai sosok yang menyebarkan dan mengumpulkan segala bentuk kebaikan (<i>ma'rūf</i>), yakni amal, moral, dan kebajikan sosial.	Nabi Muhammad adalah pemilik ihsan (keutamaan spiritual) dan karam (kemurahan hati); dua sifat moral yang menonjol dalam diri beliau.
Hermeneutik (Simbolik)	“Bāsith alma'rūf” tidak hanya berarti penyebar kebaikan material, tetapi simbol pemberi rahmat yang memancarkan nilainilai ketuhanan. “Jāmi'uhu” menandakan kesempurnaan moral karena seluruh kebaikan berhimpun pada dirinya.	“Ṣāḥib aliḥsān wa alkaram” adalah simbol insan kamil dalam etika, di mana ihsan merepresentasikan dimensi spiritual dan karam dimensi sosial; keduanya berpadu dalam diri Nabi sebagai refleksi rahmah ilahiyyah.
Ketidaklangsungan Ekspresi	Displacing: “Bāsith” bergeser dari makna fisik (menyebarkan) ke makna metaforis (menyebarkan nilainilai kebajikan). Distorting: Reduplikasi konsep kebaikan (“bāsith-jāmi'”) menyalahi prinsip hemat bahasa demi efek penekanan totalitas. Creating: Simbol Nabi sebagai pusat sirkulasi kebaikan universal.	Displacing: “Ṣāḥib” dari makna kepemilikan menuju makna personifikasi sifat ilahi (pemilik sifat ihsan dan karam). Distorting: Paralelisme dua sifat (ihsan-karam) menghasilkan keseimbangan spiritualmoral. Creating: Figur Nabi sebagai cermin rahmat dan sumber etika universal.
Matriks – Model – Varian	Matriks: Kesempurnaan moral dan spiritual Nabi. Model I: Bāsith alma'rūf jāmi'uhu. Varian A: Penyebar amal kebajikan sosial. Varian B: Pusat dan sumber seluruh kebajikan.	Matriks: Kesempurnaan moral dan spiritual Nabi. Model II: Ṣāḥib aliḥsān wa alkaram. Varian A: Pemilik sifatsifat ilahiah (rahmah, karam). Varian B: Manifestasi insan kamil dalam etika dan sosial.
Hipogram	Aktual: QS. Āli 'Imrān [3]:159 “فِيَمَا رَحْمَةً مِّنَ اللَّهِ لَئِنَّ لَهُمْ” (Dengan rahmat Allah engkau berlaku lemah lembut terhadap mereka). Potensial: Konsep ma'rūf dalam etika Qur'ani dan hadis tentang “Khuluquhu alQur'an”.	Aktual: QS. AlAḥzāb [33]:21 “لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ”. Potensial: Konsep ihsan dan karam dalam tasawuf sebagai manifestasi sifatsifat Allah (alMuḥsin, alKarīm) dalam diri Nabi.

Bait “مُحَمَّدٌ بَاسِطُ الْمَعْرُوفِ جَامِعُهُ * مُحَمَّدٌ صَاحِبُ الْإِحْسَانِ وَالْكَرَمِ” memperluas tema kemuliaan Nabi Muhammad dari aspek universalitas spiritual (bait pertama) menuju kesempurnaan moral dan sosial (bait kedua). Secara heuristik, baris pertama menegaskan Nabi sebagai sumber dan penyebar segala kebaikan (*ma'rūf*), sedangkan baris kedua menonjolkan dua sifat utama beliau: *ihsān* (kebaikan yang disertai keikhlasan spiritual) dan *karam* (kemurahan hati sosial). Kedua baris ini

memadukan dua dimensi: vertikal (ihsan hubungan dengan Allah) dan horizontal (karam hubungan dengan manusia). Dalam pembacaan hermeneutik, bait ini bertransformasi menjadi simbol etika profetik. “Bāsith alma’rūf” tidak hanya menggambarkan tindakan moral, tetapi memetaforakan pancaran rahmat ilahi yang menyebar dari Nabi kepada seluruh umat. “Jāmi’uhu” menunjukkan bahwa segala bentuk kebaikan berhimpun dalam diri beliau, sehingga Nabi menjadi mikrokosmos kebaikan universal. Sementara itu, “Ṣāhib aliḥsān wa alkaram” menegaskan Nabi sebagai refleksi sempurna sifatsifat Allah, di mana *ihsan* adalah bentuk cinta ilahi dan *karam* adalah wujud kasih sosial. Dari sisi ketidaklangsungan ekspresi, penyair mengulang struktur paralel “Muḥammad” seperti bait sebelumnya, menciptakan ritme devosional yang menegaskan intensitas cinta dan penghormatan. Ungkapanungkapan superlatif (bāsith, jāmi’, ṣāhib) menyalahi kaidah ekonomis bahasa untuk menciptakan efek totalitas makna – bahwa segala kebaikan bersumber dan berhimpun pada satu figur: Rasulullah. Secara matriks, bait ini berporos pada tema besar: *kesempurnaan moral Nabi Muhammad sebagai insan kamil yang memantafestasikan sifatsifat ilahi dalam kehidupan sosial dan spiritual*. Dua model yang dihadirkan “bāsith alma’rūf jāmi’uhu” dan “ṣāhib aliḥsān wa alkaram” merupakan representasi dua arah rahmat: dari Allah ke manusia, dan dari manusia ke sesama. Hipogram aktual bait ini berakar pada nilai-nilai Qur’ani, seperti kelembutan Nabi (QS. Āli ‘Imrān: 159) dan keteladanan universal (QS. AlAḥzāb: 21). Sedangkan hipogram potensialnya mengacu pada konsep tasawuf tentang *ihsan* dan *karam* sebagai manifestasi *asma’ Allah alḥusnā* dalam diri Nabi menjadikannya cermin sempurna sifat ilahi. Dengan demikian, bait kedua ini berfungsi sebagai penguatan aspek etis dan spiritual dalam struktur qasidah.

Bait 3

مُحَمَّدٌ تَاجُ رُسُلِ اللَّهِ قَاطِبَةٌ * مُحَمَّدٌ صَادِقُ الْأَقْوَالِ وَالْكَلِمِ

“Muhammad adalah mahkota bagi seluruh rasul Allah, Muhammad adalah yang paling jujur dalam ucapan dan perkataan.”

Aspek Analisis	Satar Pertama: مُحَمَّدٌ تَاجُ رُسُلِ اللَّهِ قَاطِبَةٌ	Satar Kedua: مُحَمَّدٌ صَادِقُ الْأَقْوَالِ وَالْكَلِمِ
Heuristik (Literal)	Nabi Muhammad digambarkan sebagai mahkota seluruh rasul, artinya posisi tertinggi di antara para nabi dan utusan Allah.	Nabi Muhammad digambarkan sebagai orang yang paling jujur dalam ucapan dan perkataan, menegaskan integritas moral dan kebenaran risalahnya.
Hermeneutik (Simbolik)	“Tāj rusul Allāh” menjadi simbol supremasi spiritual dan kenabian universal, di mana Muhammad bukan hanya penutup kenabian (khātam alanbiyā’) tetapi puncak dan perhiasan risalah. “Qāṭibatan” menegaskan cakupan total seluruh rasul tanpa kecuali.	“Ṣādiq alaḥwāl wa alkalim” merepresentasikan kesempurnaan etis dan epistemologis: kebenaran dalam tutur adalah refleksi dari kebenaran hakikat. Kejujuran Nabi adalah simbol wahyu yang murni, bebas dari rekayasa manusia.
Ketidaklangsungan Ekspresi	Displacing: “Tāj” (mahkota) berpindah dari benda material ke simbol supremasi kenabian. Distorting: Penggunaan metafora kerajaan untuk ranah spiritual menyalahi literalitas demi efek	Displacing: “Ṣādiq” dari sifat moral personal menjadi simbol epistemik kenabian (kebenaran mutlak dalam wahyu). Distorting: Pengulangan sinonim “aḥwāl” dan “kalim” mempertegas totalitas kejujuran

	keagungan. Creating: Gagasan Nabi sebagai puncak dan sumber legitimasi seluruh risalah.	dalam segala bentuk komunikasi. Creating: Nabi sebagai model kebenaran mutlak dan sumber legitimasi wahyu.
Matriks – Model – Varian	Matriks: Supremasi spiritual dan epistemologis Nabi. Model I: Tāj rusul Allāh qāṭibatan. Varian A: Penutup kenabian (khātam alanbiyā). Varian B: Mahkota yang menghiasi seluruh risalah kenabian.	Matriks: Supremasi spiritual dan epistemologis Nabi. Model II: Ṣādiq alaḡwāl wa alkalim. Varian A: Kebenaran moral dalam tutur. Varian B: Kebenaran wahyu dalam dimensi epistemik.
Hipogram	Aktual: QS. ALAḡzāb [33]:40 “مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ” (Muhammad adalah Rasul Allah dan penutup para nabi). Potensial: Tradisi madḡ nabawī yang menempatkan Nabi sebagai “Sayyid alMursalīn.”	Aktual: QS. AtTawbah [9]:119 “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ” dan hadis: “ما جربنا عليك كذبا” (Kami tidak pernah mendapati engkau berdusta). Potensial: Konsep ṣidq dalam tasawuf sebagai manifestasi keutuhan antara kata, perbuatan, dan hati.

Bait “مُحَمَّدٌ تَاجُ رُسُلِ اللَّهِ قَاطِبَةٌ * مُحَمَّدٌ صَاقِقُ الْأَقْوَالِ وَالْكَلِمِ” menghadirkan dua dimensi yang saling melengkapi: supremasi kenabian (teologis) dan kesempurnaan moral (etis). Secara heuristik, baris pertama memvisualisasikan Nabi Muhammad sebagai *tāj rusul Allāh* mahkota seluruh rasul yakni pemimpin, penyempurna, sekaligus penghias risalah kenabian. Istilah “qāṭibatan” menguatkan totalitas: tidak satu pun rasul yang terlepas dari cahaya kenabiannya. Sementara baris kedua menegaskan sisi moral Nabi: kebenaran dan kejujuran yang menjadi fondasi dari segala ucapan dan risalah yang dibawanya. Dalam pembacaan hermeneutik, “tāj” bukan sekadar simbol kebesaran, melainkan metafora teologis tentang puncak wahyu dan kesempurnaan risalah. Nabi adalah figur yang menghimpun seluruh makna kerasulan sebelumnya dari Adam hingga Isa menjadi satu mahkota yang memadukan semua nilai ilahi. Adapun “ṣādiq alaḡwāl wa alkalim” melukiskan integritas spiritual dan intelektual Nabi, di mana kebenaran ucapannya menjadi jembatan antara langit dan bumi, penghubung antara kehendak Tuhan dan pemahaman manusia. Secara ketidaklangsungan ekspresi, bait ini kembali mempertahankan paralelisme struktur “Muḡammad” untuk menegaskan pola madḡ (pujian) yang repetitif dan ritmis. Penggunaan metafora “tāj” dan hiperbola moral “ṣādiq alaḡwāl wa alkalim” menyalahi realisme bahasa untuk menegaskan keagungan simbolik Nabi. Dua baris ini menciptakan keseimbangan estetis: baris pertama menggambarkan posisi Nabi secara kosmik (puncak para rasul), baris kedua menggambarkan hakikatnya secara etis (puncak kejujuran). Dari segi matriks, bait ini masih berpijak pada tema besar qasidah: *keagungan universal Nabi Muhammad*. Namun fokusnya kini beralih pada legitimasi kenabian dan otoritas moral. Dua model “tāj rusul Allāh” dan “ṣādiq alaḡwāl wa alkalim” mewakili dua arah pujian: vertikal (supremasi spiritual terhadap para nabi) dan horizontal (kesempurnaan moral terhadap umat manusia). Hipogram aktual bait ini kuat berakar pada ayat QS. ALAḡzāb: 40 tentang Nabi sebagai *khātam alnabiyyīn*, serta pada ayat dan hadis yang menegaskan kejujuran beliau. Sedangkan hipogram potensialnya dapat dilacak dalam konsep *ṣidq* tasawuf—di mana kebenaran adalah kesatuan antara niat, ucapan, dan perbuatan—menjadikan Nabi Muhammad sebagai *ṣādiq alwa’d* (yang paling jujur dalam janji) dan *ṣādiq alḡāl* (yang paling

lurus dalam keadaan). Dengan demikian, bait ketiga ini berfungsi sebagai puncak deklaratif dari struktur qasidah: menegaskan posisi Nabi sebagai mahkota seluruh rasul sekaligus teladan kebenaran mutlak. Bila dua bait sebelumnya membicarakan kemuliaan dan rahmat, maka bait ini mengokohkan otoritas kenabian dan integritas moral, menjadikan Muhammad sebagai figur sentral yang menyatukan wahyu, akhlak, dan keagungan spiritual.

Bait 4

مُحَمَّدٌ ثَابِتُ الْمِيثَاقِ حَافِظُهُ * مُحَمَّدٌ طَيِّبُ الْأَخْلَاقِ وَالشَّيْمِ

“Muhammad adalah penjaga teguh perjanjian (mitsaq), Muhammad adalah yang berbudi pekerti dan berakhlak paling mulia.”

Aspek Analisis	Satar Pertama: مُحَمَّدٌ ثَابِتُ الْمِيثَاقِ حَافِظُهُ	Satar Kedua: مُحَمَّدٌ طَيِّبُ الْأَخْلَاقِ وَالشَّيْمِ
Heuristik (Literal)	Nabi Muhammad digambarkan sebagai sosok yang teguh memegang perjanjian (mitsaq), yakni setia terhadap janji dan amanah Allah.	Nabi Muhammad memiliki akhlak dan perangai terbaik, menegaskan keluhuran moral dan kelembutan budi pekerti beliau.
Hermeneutik (Simbolik)	“Tābit almīthāq ḥāfīzuh” menjadi simbol keteguhan spiritual dan komitmen kenabian terhadap perjanjian primordial antara manusia dan Tuhan (“alastu bi rabbikum”). Ia menandakan kesetiaan Nabi kepada amanah risalah dan keutuhan janji ilahi.	“Ṭayyib alakhḷāq wa alshiyam” melambangkan kesempurnaan karakter Nabi sebagai cermin akhlak ilahi (khuluquhu alQur’an). Akhlak dan shiyam (perangai) menunjukkan perpaduan antara kesalehan batin dan keindahan lahir.
Ketidaklangsungan Ekspresi	Displacing: “Mīthāq” bergeser dari perjanjian legal menuju makna metafisis — perjanjian eksistensial manusia dengan Tuhan. Distorting: Repetisi “tābit” dan “ḥāfīz” memperkuat keteguhan Nabi dalam memelihara amanah. Creating: Nabi sebagai penjaga kesetiaan primordial antara langit dan bumi.	Displacing: “Ṭayyib” (baik, harum) bergeser dari makna fisik menuju makna moralespiritual. Distorting: Paralelisme “alakhḷāq” dan “alshiyam” menyalahi redundansi untuk menegaskan totalitas karakter Nabi. Creating: Figur Nabi sebagai personifikasi akhlak Qur’ani yang menyatukan keindahan moral dan kelembutan sosial.
Matriks Model – Varian	Matriks: Keteguhan spiritual dan komitmen kenabian. Model I: Tābit almīthāq ḥāfīzuh. Varian A: Keteguhan dalam memegang janji Allah. Varian B: Penjaga amanah risalah ilahi.	Matriks: Kesempurnaan akhlak dan karakter Nabi. Model II: Ṭayyib alakhḷāq wa alshiyam. Varian A: Akhlak ilahi dalam pribadi Nabi. Varian B: Keindahan moral dan spiritual Nabi dalam kehidupan sosial.
Hipogram	Aktual: QS. AlAḥzāb [33]:23 “مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ (Di antara orang-orang beriman ada yang menepati janjinya kepada Allah). Potensial: Perjanjian primordial QS. AlA’rāf [7]:172 “أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ”.	Aktual: QS. AlQalam [68]:4 “وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ (Sesungguhnya engkau benar-benar berada di atas budi pekerti yang agung). Potensial: Hadis ‘Aisyah: “كَانَ خُلُقُهُ الْقُرْآنَ” (Akhlak beliau adalah AlQur’an).

Bait “مُحَمَّدٌ ثَابِتُ الْمِيثَاقِ حَافِظُهُ * مُحَمَّدٌ طَيِّبُ الْأَخْلَاقِ وَالشَّيْمِ” beralih dari tema keagungan

dan kebenaran (bait sebelumnya) menuju tema kesetiaan dan akhlak — inti dari kemanusiaan profetik Nabi Muhammad. Secara heuristik, baris pertama menggambarkan Nabi sebagai sosok yang teguh memegang perjanjian (*mīthāq*), yakni komitmen spiritual terhadap tugas kenabian dan janji kepada Allah. Frasa “*ḥāfiẓuh*” menekankan aspek penjagaan bukan hanya sekadar menerima amanah, tetapi menjaganya secara konsisten dan penuh kesetiaan. Sementara baris kedua menggambarkan sisi etika Nabi, di mana akhlak dan *shiyam* (perangai luhur) menjadi lambang kesempurnaan moral dan keindahan budi. Dalam pembacaan hermeneutik, “*mīthāq*” tidak hanya merujuk pada kontrak sosial atau moral, tetapi menunjuk pada perjanjian primordial antara manusia dan Tuhan (QS. ALA’rāf: 172). Dengan demikian, Nabi Muhammad menjadi simbol manusia ideal yang paling setia terhadap ikatan eksistensial itu penjaga keutuhan hubungan antara langit dan bumi. Adapun “*ṭayyib alakhlaq wa alshiyam*” melambangkan manifestasi akhlak ilahi: bukan sekadar kebaikan sosial, tetapi keindahan batin yang lahir dari kesadaran tauhid. Dari sisi ketidaklangsungan ekspresi, penyair menggunakan dua pasang konsep paralel (“*tābit-ḥāfiẓ*” dan “*ṭayyib-shiyam*”) untuk membentuk keseimbangan antara stabilitas spiritual dan kelembutan etis. Struktur “Muhammad...” yang terus diulang juga berfungsi devosional, menciptakan ritme zikir yang memperkokoh suasana pujian. Secara matriks, bait ini berporos pada gagasan *kesempurnaan etis dan kesetiaan kenabian*. Model pertama, “*tābit al-mīthāq ḥāfiẓuh*,” menampilkan dimensi vertikal Nabi sebagai penjaga janji ilahi. Model kedua, “*ṭayyib alakhlaq wa alshiyam*,” menampilkan dimensi horizontalnya sebagai teladan akhlak bagi umat manusia. Dua model ini menyatu dalam figur *insan kāmil* yang utuh dalam spiritualitas dan moralitas. Hipogram aktual bait ini kuat mengacu pada dua ayat utama: QS. ALAḥzāb: 23 (tentang kesetiaan kepada janji Allah) dan QS. ALQalam: 4 (tentang akhlak agung Nabi). Sedangkan hipogram potensial berpijak pada narasi metafisis *mīthāq al’ālam* perjanjian antara ruh dan Tuhan serta hadis Aisyah tentang akhlak Nabi yang merupakan perwujudan AlQur’an. Dengan demikian, bait keempat ini berfungsi sebagai puncak moral dari qasidah: menegaskan bahwa kemuliaan dan keagungan Nabi tidak hanya bersumber dari kedudukan spiritual dan kenabian, tetapi juga dari keteguhan dalam janji dan keindahan akhlak. Ia adalah penjaga amanah Tuhan sekaligus cerminan akhlak ilahi, menjadikan Nabi Muhammad sebagai paradigma etis dan spiritual umat manusia.

Bait 5

مُحَمَّدٌ رُوِيَثٌ بِالنُّورِ طَيِّبُهُ * مُحَمَّدٌ لَمْ يَزَلْ نُورًا مِنَ الْقَدَمِ

“Muhammad, tanah penciptaannya disirami oleh cahaya; Muhammad senantiasa merupakan cahaya sejak zaman azali.”

Aspek Analisis	Satar Pertama: مُحَمَّدٌ رُوِيَثٌ بِالنُّورِ طَيِّبُهُ	Satar Kedua: مُحَمَّدٌ لَمْ يَزَلْ نُورًا مِنَ الْقَدَمِ
Heuristik (Literal)	Nabi Muhammad digambarkan sebagai makhluk yang tanah asal penciptaannya disirami cahaya (<i>nūr</i>), menunjukkan asalusulnya yang mulia dan bersih.	Nabi Muhammad disebut sebagai cahaya yang telah ada sejak dahulu kala (azali), menandakan eksistensi beliau yang mendahului penciptaan materi.
Hermeneutik (Simbolik)	“Ṭinatuhu ruwīya bi al-nūr” melambangkan unsur spiritual dalam asal kejadian Nabi, bukan sekadar tanah fisik, tetapi substansi cahaya kenabian—cahaya kesadaran	“Lam yazal nūran min alqīdam” merupakan simbol ontologi kenabian Muhammad sebagai <i>nūr Muḥammadi</i> — realitas pertama (<i>alḥaqīqah alMuḥammadiyyah</i>) yang

	ilahi yang menghidupi wujudnya.	menjadi sumber seluruh penciptaan menurut kosmologi sufistik.
Ketidaklangsungan Ekspresi	Displacing: “Ṭīnah” dari unsur fisik tanah bergeser menjadi simbol materia prima spiritual. Distorting: Kombinasi paradoksal “tanah disirami cahaya” menyalahi logika empiris untuk melahirkan simbol metafisis. Creating: Nabi sebagai perwujudan kesatuan unsur bumi dan nur ilahi.	Displacing: “Nūr” bergeser dari cahaya fisik ke makna metafisis — realitas pertama yang abadi. Distorting: Frasa “lam yazal nūran” menyalahi kategori waktu (karena cahaya itu azali). Creating: Nabi sebagai manifestasi awal dari eksistensi kosmik dan pusat cahaya penciptaan.
Matriks – Model – Varian	Matriks: Hakikat spiritual Nabi sebagai makhluk bercahaya. Model I: Ruwwiyat bi alnūr ṭīnatuhu. Varian A: Asal kejadian suci. Varian B: Keterpaduan unsur bumi dan cahaya ilahi.	Matriks: Hakikat spiritual Nabi sebagai makhluk bercahaya. Model II: Lam yazal nūran min alqidam. Varian A: Cahaya azali sebagai hakikat kenabian. Varian B: Sumber kosmik penciptaan (ḥaqīqah Muḥammadiyah).
Hipogram	Aktual: QS. AnNūr [24]:35 “اللَّهُ نُورٌ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ” (Allah adalah cahaya langit dan bumi); QS. AlAḥzāb [33]:46 “وَدَاعِيَا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا” (dan sebagai pelita yang menerangi). Potensial: Riwayat hadis “Awwalu mā khalaqa Allāh nūrī” (“Yang pertama Allah ciptakan adalah cahayaku”).	Aktual: QS. AlAnbiyā’ [21]:107 “وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ”. Potensial: Konsep nūr Muḥammadī dalam kosmologi Ibn ‘Arabi dan alJīlī, serta syair madḥ nabawī klasik yang menggambarkan Nabi sebagai asal segala cahaya.

Bait “مُحَمَّدٌ رُوِيَثُ بِالنُّورِ طِينَتُهُ * مُحَمَّدٌ لَمْ يَزَلْ نُورًا مِّنَ الْقَدَمِ” membawa pembaca pada puncak dimensi ontologis dan metafisis dalam pujian kepada Nabi Muhammad. Setelah bait sebelumnya menegaskan akhlak dan kesetiaan beliau, bait ini memperluas cakupan makna dengan menggambarkan asalusul eksistensial Nabi sebagai cahaya pertama penciptaan. Secara heuristik, baris pertama menampilkan gambaran simbolik bahwa “tanah Nabi disirami cahaya” sebuah ungkapan hiperbolik yang menunjukkan kemurnian asal kejadian beliau. Tanah (ṭīnah) yang biasanya menjadi simbol kefanaan manusia justru dipadukan dengan cahaya (nūr), menandakan keistimewaan Nabi yang menyatukan unsur bumi (materi) dan langit (spiritual). Baris kedua mempertegas aspek praeksistensi beliau dengan pernyataan “lam yazal nūran min alqidam” Nabi telah menjadi cahaya sejak zaman azali, sebelum penciptaan manusia dan dunia. Dalam pembacaan hermeneutik, bait ini menyingkap lapisan makna sufistik. Frasa “ruwwiyat bi alnūr ṭīnatuhu” bukan sekadar pujian atas kesucian Nabi, tetapi simbolisasi *nūr Muḥammadī*, hakikat ilahiah yang menjadi sumber kehidupan seluruh makhluk. “Lam yazal nūran min alqidam” mengacu pada konsep bahwa eksistensi Nabi adalah manifestasi pertama dari realitas Tuhan sebuah pancaran cahaya abadi yang menurunkan seluruh ciptaan. Dengan demikian, bait ini tidak lagi berada pada level etis, tetapi kosmologis: Nabi dipahami sebagai asal mula wujud. Dari sisi ketidaklangsungan ekspresi, penyair menggunakan metafora paradoksal “tanah disirami cahaya” yang menyalahi logika fisik tetapi memperluas makna spiritual. Ungkapan “lam yazal nūran” menegaskan *eternitas simbolik*,

menghapus dimensi waktu untuk menegaskan *azaliyyah nuraniyyah* Nabi. Repetisi struktur “Muhammad” tetap berfungsi liturgis dan devosional, membentuk irama dzikir yang mengangkat makna pujian dari bumi menuju langit. Secara matriks, bait ini berporos pada tema besar: *hakikat nurani Nabi Muhammad sebagai sumber penciptaan dan kesempurnaan eksistensi*. Model pertama menggambarkan proses kejadian bercahaya, sedangkan model kedua menegaskan eksistensi azali beliau. Keduanya bersatu dalam pandangan sufistik tentang *alḥaqīqah alMuḥammadiyyah* realitas pertama yang memancar dari Dzat Ilahi. Hipogram aktual bait ini berakar pada ayatayat tentang cahaya ilahi (QS. AnNūr: 35 dan QS. AlAḥzāb: 46) serta hadis yang memosisikan Nabi sebagai sumber cahaya penciptaan. Hipogram potensialnya menghubungkannya dengan wacana metafisis Ibn ‘Arabi dan alJīlī tentang *nūr Muḥammadī*, di mana Nabi menjadi entitas pertama yang Allah ciptakan dan dari cahaya itulah seluruh makhluk lahir. Dengan demikian, bait kelima ini berfungsi sebagai puncak spiritual qasidah, yang mengalihkan fokus dari kemuliaan sosial dan etis menuju hakikat kosmik Nabi Muhammad. Ia bukan sekadar manusia pilihan, tetapi cahaya abadi yang menjadi sebab wujudnya alam semesta rahmat yang menghubungkan Tuhan dengan seluruh ciptaan.

Bait 6

مُحَمَّدٌ حَاكِمٌ بِالْعَدْلِ ذُو شَرَفٍ * مُحَمَّدٌ مَغْنِيْنُ الْإِنْعَامِ وَالْحَكَمِ

“Muhammad adalah pemimpin yang menegakkan keadilan dan memiliki kemuliaan; Muhammad adalah sumber segala kebaikan dan hikmah.”

Aspek Analisis	Satar Pertama: مُحَمَّدٌ حَاكِمٌ بِالْعَدْلِ ذُو شَرَفٍ	Satar Kedua: مُحَمَّدٌ مَغْنِيْنُ الْإِنْعَامِ وَالْحَكَمِ
Heuristik (Literal)	Nabi Muhammad digambarkan sebagai pemimpin yang adil dan mulia, menunjukkan posisi beliau sebagai hakim dan teladan dalam menegakkan keadilan.	Nabi disebut sebagai sumber (ma’din) dari segala nikmat dan kebijaksanaan, menggambarkan peran beliau sebagai pusat limpahan kebaikan dan hikmah bagi umat manusia.
Hermeneutik (Simbolik)	“Hākimun bil’adl” melambangkan fungsi kenabian dalam menegakkan keadilan ilahi, bukan sekadar hukum sosial, tetapi keseimbangan kosmik antara hak dan kewajiban manusia. “Dhū syaraf” menandakan kemuliaan moral dan spiritual yang melekat pada diri Nabi.	“Ma’din alin’ām walḥikam” bermakna Nabi sebagai sumber emanasi karunia dan hikmah Ilahi, yakni tempat munculnya segala kebaikan, pengetahuan, dan petunjuk bagi alam. Ia adalah pusat distribusi rahmat Tuhan ke dunia.
Ketidaklangsungan Ekspresi	Displacing: “Hākim” tidak hanya berarti penguasa duniawi, tapi simbol khalīfah ruhani, pengatur tatanan spiritual dan etika. Distorting: Keadilan (‘adl) digambarkan bukan hanya norma hukum, tapi prinsip ketuhanan. Creating: Menghadirkan figur Nabi sebagai axis mundi antara hukum langit dan bumi.	Displacing: “Ma’din” (tambang/sumber) bergeser dari makna materi ke makna simbolik sebagai wadah hikmah dan rahmat. Distorting: Penyatuan dua entitas — in’ām (pemberian) dan ḥikam (kebijaksanaan) — menciptakan kesatuan makna spiritual. Creating: Nabi sebagai sumber emanasi hikmah ilahiah.
Matriks – Model – Varian	Matriks: Nabi sebagai pusat keadilan dan kemuliaan. Model I: Hākim	Matriks: Nabi sebagai sumber karunia dan kebijaksanaan. Model

	bil'adl dhū syaraf. Varian A: Keadilan sebagai sifat kenabian. Varian B: Kemuliaan sebagai legitimasi spiritual kepemimpinan.	II: Ma'din alin'ām walḥikam. Varian A: Pemberi nikmat spiritual dan pengetahuan. Varian B: Simbol kesempurnaan hikmah Ilahiyyah.
Hipogram	Aktual: QS. ALA'rāf [7]:157 “يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ” — Nabi menegaskan keadilan dan kebaikan. Potensial: QS. AnNahl [16]:90 “إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ” — Nabi menjadi penjelmaan nilai ilahi ini.	Aktual: QS. ALBaqarah [2]:129 “وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ” — Nabi sebagai pengajar kitab dan hikmah. Potensial: Hadis “لَأَتِمَّ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ” — Nabi sebagai sumber kesempurnaan akhlak dan kebijaksanaan.

Bait “مُحَمَّدٌ حَكِيمٌ بِالْعَدْلِ ذُو شَرَفٍ * مُحَمَّدٌ مَغْدِنُ الْإِنْعَامِ وَالْحَكْمِ” beralih dari dimensi metafisis (seperti pada bait sebelumnya tentang *nūr*) menuju dimensi sosial dan moral dari kenabian. Di sini, penyair menegaskan bahwa hakikat spiritual Nabi termanifestasi dalam tindakan nyata keadilan dan kebijaksanaan. Pada level heuristik, baris pertama menggambarkan Nabi sebagai *hākīm* pemimpin dan penegak hukum yang berkeadilan ('adl). Ini menunjukkan posisi beliau tidak hanya sebagai rasul, tetapi juga penata kehidupan sosial dan hukum. Tambahan “dhū syaraf” memperkuat aspek moralitas dan kehormatan, bahwa keadilan Nabi bukan sekadar politik, tetapi berakar dari kemuliaan spiritualnya. Baris kedua memperluas makna dengan metafora “ma'din” (tambang/sumber). Dalam konteks Arab klasik, *ma'din* adalah tempat keluarnya logam berharga emas, perak, atau permata. Dengan menyebut Nabi sebagai *ma'din alin'ām walḥikam*, penyair menyimbolkan Nabi sebagai sumber hakikat kebaikan dan kebijaksanaan, tempat manusia menggali nilai-nilai luhur dan rahmat Ilahi. Secara hermeneutik, kedua baris ini membangun citra Nabi sebagai figur integratif: beliau bukan hanya “cahaya azali” seperti dalam bait sebelumnya, tetapi juga manifestasi konkret dari nilai-nilai ilahiah di dunia manusia. 'Adl (keadilan) di sini tidak hanya berarti hukum sosial, tetapi keseimbangan antara aspek lahir dan batin, antara syariat dan hakikat. Sedangkan *ḥikam* menunjukkan kebijaksanaan batin yang bersumber dari wahyu makna yang menghubungkan Nabi dengan Tuhan sebagai penerima dan penyampai hikmah. Dalam ketidaklangsungan ekspresi, penyair menggunakan simboisimbol hukum dan tambang untuk menampilkan kualitas spiritual. “Hākīm” diubah dari penguasa dunia menjadi simbol pembimbing ruhani; “ma'din” dari sumber mineral menjadi wadah cahaya kebijaksanaan. Pola repetisi “Muḥammadun” tetap mempertahankan fungsi retorik dan dzikir, membangun suasana penghormatan mendalam dan kesinambungan makna antar bait. Dari sisi matriks, tema sentral bait ini adalah Nabi sebagai pusat keadilan dan kebijaksanaan universal. Dua modelnya *hākīm bil'adl* dan *ma'din alḥikam* menggambarkan keseimbangan antara tatanan moral eksternal dan kedalaman spiritual internal. Keduanya berpadu membentuk gambaran Nabi sebagai manusia sempurna (*alinsān alkāmil*) yang menyatukan wahyu dan akal, hukum dan rahmat, dunia dan akhirat. Hipogram aktual mengacu pada ayat-ayat AlQur'an yang menegaskan fungsi Nabi sebagai penegak keadilan dan pengajar hikmah, seperti QS. ALA'rāf:157 dan QS. ALBaqarah:129. Hipogram potensialnya ialah hadis “Innāmā bu'itstu liutammima makārim alakhlaq” yang menegaskan bahwa puncak misi kerasulan adalah menyempurnakan akhlak. Dengan demikian, bait keenam ini memantapkan citra Nabi sebagai pemimpin yang adil, bijaksana, dan penuh rahmat, yang memadukan keagungan spiritual dengan kebijaksanaan sosial. Ia bukan hanya

cahaya metafisis (seperti bait sebelumnya), tetapi pijakan moral dan hikmah praktis bagi manusia.

Bait 7

مُحَمَّدٌ خَيْرُ خَلْقِ اللَّهِ مِنْ مُضَرٍ * مُحَمَّدٌ خَيْرُ رُسُلِ اللَّهِ كُلِّهِمْ

“Muhammad adalah sebaikbaik ciptaan Allah dari keturunan Mudhar; Muhammad adalah sebaikbaik rasul Allah di antara semuanya.”

Aspek Analisis	Satar Pertama: مُحَمَّدٌ خَيْرُ خَلْقِ اللَّهِ مِنْ مُضَرٍ	Satar Kedua: مُحَمَّدٌ خَيْرُ رُسُلِ اللَّهِ كُلِّهِمْ
Heuristik (Literal)	Nabi Muhammad digambarkan sebagai manusia terbaik di antara keturunan Mudhar, yaitu suku besar Arab yang menjadi asalusul silsilah Nabi.	Nabi disebut sebagai sebaikbaik dari seluruh rasul Allah, menegaskan keunggulan spiritual dan misi universal beliau dibanding para nabi terdahulu.
Hermeneutik (Simbolik)	“Min Muḍar” tidak hanya menunjuk suku asal Nabi, tetapi menjadi simbol akar kemanusiaan dan keotentikan sejarah beliau — bahwa kesempurnaan spiritual tumbuh dari garis manusiawi yang nyata.	“Khayru rusulillāh kullihim” melambangkan puncak hierarki kenabian, Nabi sebagai khatam alanbiyā’, penyempurna risalah ilahi dan representasi tertinggi dari kebenaran Tuhan.
Ketidaklangsungan Ekspresi	Displacing: “Min Muḍar” bergeser dari penanda etnis menjadi simbol kesempurnaan asalusul dan kemuliaan fitrah manusia. Distorting: Superlatif “khayru khalqillāh” melampaui batas literal — menempatkan Nabi di posisi makhluk paling sempurna. Creating: Identitas genealogis menjadi metafora spiritual universal.	Displacing: “Khayru rusulillāh” bergeser dari perbandingan horizontal ke peringkat metafisis — Nabi sebagai mukhatab langsung Tuhan. Distorting: Pengulangan struktur “khayru...” menguatkan irama keagungan dan absolutisme pujian. Creating: Figur Nabi sebagai puncak kenabian dan rahmat global.
Matriks – Model – Varian	Matriks: Keunggulan Nabi dalam dimensi manusiawi dan genealogis. Model I: Khayru khalqillāh min Muḍar. Varian A: Kesempurnaan nasab sebagai bukti kehormatan. Varian B: Simbol keutuhan manusia spiritual.	Matriks: Keunggulan Nabi dalam dimensi kenabian dan ilahiah. Model II: Khayru rusulillāh kullihim. Varian A: Kesempurnaan risalah dan wahyu. Varian B: Nabi sebagai insān kāmil dan puncak kenabian.
Hipogram	Aktual: Hadis “إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ كِنَانَةَ مِنْ وَلَدِ إِسْمَاعِيلَ، وَاصْطَفَىٰ قُرَيْشًا مِنْ كِنَانَةٍ، وَاصْطَفَىٰ بَنِي هَاشِمٍ مِنْ قُرَيْشٍ، وَاصْطَفَانِي مِنْ بَنِي هَاشِمٍ” — menunjukkan pemilihan ilahi atas nasab Nabi. Potensial: Puisipuisi madḥ nabawī yang menonjolkan kemuliaan silsilah.	Aktual: QS. AlAḥzāb [33]:40 — “مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ”. Potensial: Konsep alinsān alkāmil dalam tasawuf dan pemikiran Ibn ‘Arabi sebagai puncak kesempurnaan risalah.

Bait “مُحَمَّدٌ خَيْرُ خَلْقِ اللَّهِ مِنْ مُضَرٍ * مُحَمَّدٌ خَيْرُ رُسُلِ اللَّهِ كُلِّهِمْ” berfungsi sebagai penegasan klimaks dalam rangkaian qasidah madḥiyyah. Setelah baitbait sebelumnya menyoroti keagungan moral, spiritual, dan metafisis Nabi, bait ini menutup lingkaran dengan penegasan absolut tentang keunggulan beliau secara manusiawi dan kenabian. Pada tingkat heuristik, penyair memulai dengan menyebut “min Muḍar”, menandai akar genealogis Nabi yang nyata dan terhormat. Ini menunjukkan bahwa kesempurnaan

Nabi tidak muncul secara mistik belaka, tetapi tumbuh dalam sejarah manusia, melalui jalur suku Quraisy dari keturunan Ismā'īl. Ia adalah manusia sejati, namun sekaligus puncak dari ciptaan Tuhan. Dalam pembacaan hermeneutik, penyebutan *Muḍar* berfungsi simbolik: bukan hanya suku, tetapi lambang keaslian fitrah dan keterhubungan dengan sejarah manusia. Nabi menjadi figur yang menjembatani yang ilahi dan yang insani wujud paling sempurna dari manusia yang lahir dari garis kemanusiaan yang suci. Baris kedua memperluas makna dengan menyebut “*khayru rusulillāh kullihim*” yang terbaik di antara seluruh rasul. Ungkapan ini tidak sekadar membandingkan, tetapi menegaskan posisi Nabi sebagai penyempurna misi kenabian, *khatam alanbiyā'*. Ia tidak menghapus peran nabinabi sebelumnya, melainkan melengkapi dan menyatukannya dalam kesempurnaan risalah Islam. Secara ketidaklangsungan ekspresi, penyair mengulang pola superlatif “*khayru*” sebagai bentuk intensifikasi makna dan ritme devosional. Repetisi nama “Muḥammad” di awal tiap baris kembali berfungsi sebagai dzikir puitik, memusatkan perhatian pembaca pada satu poros makna: Nabi sebagai pusat penciptaan dan kenabian. Dari sisi matriks, bait ini memadukan dua dimensi kesempurnaan Nabi *nasab* dan *risalah*. Model pertama menampilkan aspek genealogis, menunjukkan Nabi sebagai manusia yang sempurna dalam asalusulnya; model kedua menampilkan aspek profetik, menegaskan Nabi sebagai puncak pewahyuan dan rahmat Ilahi. Hipogram aktual berasal dari hadis sahih yang menjelaskan proses pemilihan nasab Nabi oleh Allah dari keturunan terbaik, serta ayat Al-Ahzab:40 yang menegaskan beliau sebagai penutup para nabi. Hipogram potensialnya ialah konsep *alinsān alkāmil* dalam sufisme, di mana Nabi dianggap sebagai manifestasi tertinggi sifatsifat ilahi di alam. Dengan demikian, bait ketujuh ini merupakan penegasan puncak dari keseluruhan tema qasidah: Nabi Muhammad adalah makhluk paling sempurna, manusia paling mulia dari garis keturunan suci, dan rasul terbaik yang pernah diutus Allah. Ia menjadi titik kulminasi penciptaan dan kenabian, menyatukan aspek historis, spiritual, dan kosmis dalam satu figur universal.

Bait 8

مُحَمَّدٌ دِينُهُ حَقٌّ نَدِينُ بِهِ * مُحَمَّدٌ مُّجْمِلًا حَقًّا عَلَى عَالَمٍ

“Muhammad, agamanya adalah kebenaran yang kami anut; Muhammad, secara sempurna menegaskan kebenaran yang nyata di dunia.”

Aspek Analisis	Satar Pertama: مُحَمَّدٌ دِينُهُ حَقٌّ نَدِينُ بِهِ	Satar Kedua: مُحَمَّدٌ مُّجْمِلًا حَقًّا عَلَى عَالَمٍ
Heuristik (Literal)	Nabi Muhammad digambarkan sebagai pembawa agama yang benar (dīnuḥu ḥaqq), agama yang dianut dan diyakini oleh umatnya.	Nabi disebut sebagai figur yang “menghimpun kebenaran secara sempurna di hadapan alam semesta”, menegaskan universalitas risalahnya.
Hermeneutik (Simbolik)	“Dīnuḥu ḥaqq” melambangkan manifestasi wahyu yang murni dan final, yakni Islam sebagai jalan kebenaran yang menuntun manusia kepada Tuhan. Frasa “nadīnu bihi” menandakan komitmen iman kolektif umat terhadap risalah tersebut.	“Mujmilan ḥaqqan ‘alā ‘alam” bermakna penyempurnaan total kebenaran dalam tataran kosmik; Nabi menjadi personifikasi kebenaran universal yang dikenali oleh seluruh alam (‘ālam).
Ketidaklangsungan	Displacing: “Dīn” dari sekadar	Displacing: “Mujmilan ḥaqqan”

Ekspresi	sistem ibadah menjadi simbol jalan eksistensial dan moral menuju kebenaran absolut. Distorting: Struktur “nadīnu bihi” (kami beragama dengannya) memindahkan relasi manusia-agama menjadi relasi cinta dan pengakuan. Creating: Agama Nabi = kebenaran yang hidup dalam diri pengikutnya.	menggabungkan ide estetis (keindahan/kesempurnaan) dengan konsep teologis (kebenaran), menampilkan Nabi sebagai sintesis antara keindahan dan kebenaran ilahiah. Distorting: “‘Alā ‘alam” (atas alam) memperluas makna menjadi di hadapan seluruh ciptaan, bukan hanya manusia. Creating: Kebenaran universal yang dihidupkan melalui kehadiran Nabi.
Matriks – Model – Varian	Matriks: Nabi sebagai pembawa agama kebenaran. Model I: Dīnuḥu ḥaqq nadīnu bihi. Varian A: Islam sebagai agama yang benar. Varian B: Kebenaran iman sebagai pengalaman kolektif umat.	Matriks: Nabi sebagai penyempurna dan simbol kebenaran universal. Model II: Mujmilan ḥaqqan ‘alā ‘alam. Varian A: Nabi sebagai representasi kebenaran estetis dan spiritual. Varian B: Risalah Nabi sebagai wahyu yang berlaku untuk seluruh alam.
Hipogram	Aktual: QS. Āli ‘Imrān [3]:19 — “إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ” (Sesungguhnya agama di sisi Allah adalah Islam). Potensial: QS. AṣṢaff [61]:9 — “لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ” (Agar Dia menampakkannya di atas seluruh agama).	Aktual: QS. AlAnbiyā’ [21]:107 — “وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ”. Potensial: Konsep ḥaqq muṭlaq (kebenaran absolut) dalam filsafat tasawuf Ibn ‘Arabi, di mana Nabi adalah maẓhar alḥaqq (manifestasi Kebenaran Ilahi).

Bait “مُحَمَّدٌ دِينُهُ حَقٌّ نَدِينُ بِهِ * مُحَمَّدٌ مُّجْمِلًا حَقًّا عَلَى عَالَمٍ” berfungsi sebagai afirmasi teologis dalam keseluruhan struktur qasidah. Setelah menegaskan keagungan personal dan spiritual Nabi, penyair kini memusatkan pujian pada risalah yang dibawanya Islam sebagai kebenaran sejati dan universal. Secara heuristik, baris pertama menegaskan keimanan penyair (dan umat) terhadap kebenaran agama yang dibawa Nabi. Ungkapan “nadīnu bihi” menunjukkan bukan sekadar kepatuhan ritual, melainkan ikrar eksistensial, bahwa hidup mereka dijalani di bawah payung agama yang benar. Pada tingkat hermeneutik, bait ini memproyeksikan ide Islam sebagai kebenaran yang hidup, bukan sistem doktrin statis. Nabi tidak hanya pembawa wahyu, tetapi juga representasi konkret dari kebenaran itu sendiri. Dengan demikian, “dīnuḥu ḥaqq” berarti bahwa agama yang berasal darinya adalah cerminan langsung dari *alḥaqq*, nama Tuhan sebagai sumber segala kebenaran. Baris kedua, “Muḥammadun mujmilun ḥaqqan ‘alā ‘alam”, mengandung lapisan makna yang lebih dalam. Kata *mujmil* (penghimpun, penyempurna, memperindah) memberi dimensi estetis terhadap konsep kebenaran. Nabi menjadi sintesis antara kebenaran teologis dan keindahan spiritual, tempat di mana *alḥaqq* (kebenaran) dan *aljamāl* (keindahan) bersatu. Frasa “‘alā ‘alam” meluaskan cakupan makna hingga ke seluruh alam semesta, menandakan bahwa risalah Nabi berlaku bagi seluruh ciptaan, bukan hanya

bagi manusia atau bangsa tertentu. Dalam ketidaklangsungan ekspresi, penyair memindahkan kata “dīn” dari konteks syariat formal ke makna eksistensial dan spiritual sebagai jalan hidup yang menghubungkan manusia dengan Tuhan. Penggunaan *mujmil* memperkaya struktur pujian: bukan hanya Nabi yang benar, tetapi juga indah dalam menegaskan kebenaran. Dari sisi matriks, tema sentral bait ini adalah Nabi sebagai pembawa dan penegak kebenaran absolut. Dua modelnya *dīnuhu haqq* dan *mujmilan haqqan* mempertemukan dua ranah: keimanan (iman) dan keindahan (ihsān). Nabi hadir sebagai penyatu aspek teologis dan estetis dari kebenaran ilahi. Hipogram aktual berasal dari ayatayat AlQur’an yang menegaskan Islam sebagai satusatunya agama yang benar (Āli ‘Imrān:19; AṣṢaff:9). Sedangkan hipogram potensialnya berpijak pada konsep *mazhar alhaqq* dalam tasawuf Ibn ‘Arabi bahwa Nabi adalah cerminan sempurna dari sifat Tuhan sebagai *alhaqq*. Dengan demikian, bait kedelapan ini mempertegas posisi Nabi Muhammad tidak hanya sebagai pembawa risalah, tetapi juga manifestasi dari kebenaran itu sendiri, yang menegaskan dan memperindahkannya di hadapan seluruh alam. Ia adalah sumber iman, penegak kebenaran, dan pancaran keindahan ilahi di dunia.

Bait 9

مُحَمَّدٌ ذِكْرُهُ رُوحٌ لَنَا نَفْسِنَا * مُحَمَّدٌ شُكْرُهُ فَرَضٌ عَلَى الْأُمَّمِ

“Muhammad, menyebut namanya adalah ruh bagi jiwa kami; Muhammad, bersyukur kepadanya adalah kewajiban atas seluruh umat.”

Aspek Analisis	Satar Pertama: مُحَمَّدٌ ذِكْرُهُ رُوحٌ لَنَا نَفْسِنَا	Satar Kedua: مُحَمَّدٌ شُكْرُهُ فَرَضٌ عَلَى الْأُمَّمِ
Heuristik (Makna literal)	Menyebut nama Nabi Muhammad memberikan kehidupan dan ketenangan pada jiwa umatnya — seolaholah dzikir kepada beliau menjadi sumber ruhani.	Mengucap syukur dan memuliakan Nabi adalah kewajiban seluruh umat manusia, karena beliau pembawa rahmat bagi semesta.
Hermeneutik (Makna simbolik)	“ذِكْرُهُ رُوحٌ” menggambarkan dimensi spiritual Nabi sebagai sumber kehidupan batin. Mengingat Nabi identik dengan mengingat Allah, sebab beliau adalah perantara wahyu dan rahmat.	“شُكْرُهُ فَرَضٌ عَلَى الْأُمَّمِ” mengandung makna bahwa penghargaan dan syukur terhadap Nabi adalah bentuk pengakuan terhadap nikmat terbesar — yaitu petunjuk dan risalahnya.
Ketidaklangsungan Ekspresi	Displacing: “Rūḥun lianfusinā” menggeser makna ruh dari fisik menjadi energi spiritual dan ketenangan batin. Distorting: Penyair tidak menyebut “dzikrullāh” tetapi “dzikruhu (Nabi)” untuk menunjukkan identifikasi antara cinta kepada Nabi dan cinta kepada Allah. Creating: Penciptaan citra bahwa menyebut nama Nabi adalah bentuk ibadah yang menghidupkan ruh.	Displacing: “Syukruhu fardun” bukan berarti ibadah ritual, tetapi penghormatan dan rasa terima kasih universal atas jasa Nabi. Distorting: “‘alā alumam” memperluas kewajiban syukur hingga melampaui umat Islam saja, menjadi kewajiban moral seluruh manusia. Creating: Citra universalitas rahmat Nabi.
Matriks – Model – Varian	Matriks: Nabi sebagai sumber kehidupan ruhani umat. Model I: Dzikruhu rūḥun lianfusinā. Varian	Matriks: Nabi sebagai nikmat terbesar yang wajib disyukuri. Model II: Syukruhu fardun ‘alā alumam. Varian

	A: Mengingat Nabi = menghidupkan jiwa. Varian B: Cinta dan dzikir kepada beliau sebagai sarana mendekatkan diri kepada Allah.	A: Syukur kepada Nabi = bentuk syukur kepada Allah. Varian B: Seluruh umat manusia memiliki tanggung jawab moral untuk menghormati Nabi.
Hipogram	Aktual: QS. ALAḥzāb [33]:56 — “إِنَّ...اللَّهُ وَمَلَائِكَتُهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ” (Allah dan malaikatNya bershalawat kepada Nabi). Potensial: Hadis “مَنْ ذَكَرَنِي فَقَدْ ذَكَرَ اللَّهَ” (Barang siapa mengingatkanku, maka ia telah mengingat Allah).	Aktual: QS. Ibrāhīm [14]:7 — “لَئِنْ شَكَرْتُمْ أَكْثَرُ نِعَمًا أَتِيكُمْ” (Jika kamu bersyukur, niscaya Aku akan menambah nikmat kepadamu). Potensial: QS. ALAnbiyā’ [21]:107 — “وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ”.

Bait “مُحَمَّدٌ ذِكْرُهُ رُوحٌ لِّأَنْفُسِنَا * مُحَمَّدٌ شُكْرُهُ فَرَضٌ عَلَى الْأُمَّمِ” merupakan puncak spiritual dari qasidah, di mana penyair tidak lagi berbicara tentang keagungan fisik atau moral Nabi, melainkan pengaruh rohaniyah Nabi dalam kehidupan batin manusia. Baris pertama menegaskan bahwa mengingat Nabi (dzikruhu) adalah *rūḥ* (ruh) bagi jiwa. Ini mengandung makna metaforis mendalam: sebagaimana tubuh memerlukan ruh untuk hidup, demikian pula hati manusia memerlukan cinta dan ingatan kepada Rasul untuk tetap hidup secara spiritual. Penyair menempatkan Nabi sebagai sumber energi ruhani dan makna eksistensial bagi umatnya. Dalam level hermeneutik, dzikir kepada Nabi tidak dipahami sebagai pemujaan personal, tetapi sebagai wasilah (perantara) menuju Allah. Dengan mengingat Nabi, umat sesungguhnya menghidupkan kembali kesadaran tentang nilai-nilai ilahiah rahmah, keadilan, keindahan, dan kasih sayang yang menjadi inti dari risalah beliau. Oleh karena itu, “dzikruhu *rūḥun*” adalah pernyataan teologis bahwa Nabi adalah cermin spiritual kehadiran Ilahi dalam kehidupan manusia. Baris kedua memperluas makna spiritual itu menjadi tanggung jawab etis: “Muḥammadun syukruhu farḍun ‘alā al-umam.” Penyair menegaskan bahwa bersyukur kepada Nabi bukan hanya kewajiban umat Islam, tetapi kewajiban *kull al-umam* (seluruh umat manusia). Karena melalui Nabi, manusia menerima wahyu, ilmu, dan rahmat yang menyelamatkan mereka dari kegelapan menuju cahaya. Maka, rasa syukur itu bukan sekadar ritual, melainkan pengakuan universal terhadap kebaikan dan rahmat Nabi. Dalam ketidaklangsungan ekspresi, bait ini menggeser konsep “dzikir” dan “syukur” dari ranah teologis formal ke ranah spiritual dan universal. Dzikir bukan sekadar ucapan, tetapi kehidupan batin; syukur bukan sekadar kewajiban, tetapi kesadaran global tentang makna kenabian. Dengan demikian, penyair memposisikan Nabi sebagai ruh semesta dan pusat kesadaran moral manusia. Secara matriks, bait ini merepresentasikan dua poros makna:

1. Poros internal (*rūḥ*): Nabi sebagai sumber kehidupan batin umat.
2. Poros eksternal (syukr): Nabi sebagai nikmat yang harus diakui oleh seluruh bangsa.

Keduanya berpadu menjadi satu sistem makna: Nabi sebagai penghubung antara spiritualitas batin dan etika sosial, antara cinta dan kesadaran moral.

Dari hipogram aktual, inspirasi jelas berpijak pada QS. ALAḥzāb [33]:56 tentang perintah bershalawat, dan hadis yang menegaskan hubungan antara mengingat Nabi dan mengingat Allah. Sedangkan hipogram potensial memperluasnya dengan ayat-ayat tentang syukur dan rahmat semesta, yang menunjukkan bahwa penghormatan kepada Nabi identik dengan rasa syukur kepada Tuhan. Dengan demikian, bait kesembilan ini menegaskan dimensi spiritual dan universal dari cinta kepada Nabi Muhammad bahwa beliau adalah ruh bagi jiwa,

sumber kehidupan batin umat manusia, dan nikmat terbesar yang wajib disyukuri oleh seluruh makhluk.

Bait 10

مُحَمَّدٌ زِينَةُ الدُّنْيَا وَمُهْجَتُهَا * مُحَمَّدٌ كَاشِفُ الْعُمَاتِ وَالظُّلَمِ

“Muhammad adalah perhiasan dan jiwa dunia; Muhammad adalah penghapus kesedihan dan kegelapan.”

Aspek Analisis	Satar Pertama: مُحَمَّدٌ زِينَةُ الدُّنْيَا وَمُهْجَتُهَا	Satar Kedua: مُحَمَّدٌ كَاشِفُ الْعُمَاتِ وَالظُّلَمِ
Heuristik (Makna literal)	Nabi Muhammad digambarkan sebagai perhiasan dan inti kehidupan dunia, menandakan bahwa keberadaannya memperindah dan menghidupkan semesta.	Nabi Muhammad berperan sebagai penghapus kesedihan dan kegelapan, baik secara spiritual (jahiliyah) maupun moral.
Hermeneutik (Makna simbolik)	“Zinat aldunyā” menandakan kehadiran Nabi sebagai puncak keindahan ciptaan dan pusat harmoni kosmos, sedangkan “muhjatuhā” (jiwanya) melambangkan daya hidup spiritual dunia.	“Kāsyif alghummāt wa alẓulam” menandakan fungsi profetik Nabi sebagai penerang batin dan penghapus kebodohan serta kezaliman, simbol transformasi dari kegelapan menuju cahaya ilahi.
Ketidaklangsungan Ekspresi	Displacing: “Zinah” berpindah dari makna benda estetis menjadi simbol kesempurnaan eksistensial dan spiritual. Distorting: Penyair menisbahkan keindahan dunia pada satu figur — Nabi — menandakan pusat kosmis tunggal. Creating: Citra Nabi sebagai “jiwa dunia”, penghidup seluruh tatanan ciptaan.	Displacing: “Kāsyif” (penghapus) bukan hanya tindakan fisik, melainkan fungsi penyelamatan moral dan spiritual. Distorting: “Alghummāt wa alẓulam” dipakai sebagai metafora penderitaan batin dan kejahilan manusia. Creating: Imaji Nabi sebagai cahaya pembebasan, penuntun dari gelap menuju terang.
Matriks – Model – Varian	Matriks: Nabi sebagai pusat keindahan dan kehidupan semesta. Model I: Zinat aldunyā wa muhjatuhā. Varian A: Keindahan kosmis. Varian B: Vitalitas spiritual dunia.	Matriks: Nabi sebagai pembebas dari kegelapan dan kesedihan. Model II: Kāsyif alghummāt wa alẓulam. Varian A: Penghapus penderitaan umat. Varian B: Cahaya hidayah yang menyingkap kebodohan.
Hipogram	Aktual: QS. AlQalam [68]:4 — وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ (Dan sesungguhnya engkau berada di atas budi pekerti yang agung). Potensial: Hadis “أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي” (Yang pertama Allah ciptakan adalah cahayaku) — makna kosmologis Nabi sebagai asal kehidupan.	Aktual: QS. AlBaqarah [2]:257 — اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ. Potensial: QS. Ibrāhīm [14]:1 — لِّيُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ — Nabi sebagai perantara cahaya ilahi.

Bait “مُحَمَّدٌ زِينَةُ الدُّنْيَا وَمُهْجَتُهَا * مُحَمَّدٌ كَاشِفُ الْعُمَاتِ وَالظُّلَمِ” memperlihatkan dimensi kosmologis dan soteriologis (penyelamatan) dari pujian terhadap Nabi Muhammad. Dalam baris pertama, penyair menyebut Nabi sebagai *zīnat aldunyā wa muhjatuhā* “perhiasan dan jiwa dunia”. Secara literal, dunia dihiasi dengan kehadiran beliau, namun secara hermeneutik, makna ini bergerak menuju penggambaran Nabi sebagai

pusat keindahan eksistensial: beliau adalah bentuk sempurna dari *tajallī* (manifestasi) keindahan Ilahi di alam dunia. Kata *muhjah* berarti “inti kehidupan” atau “darah hati”, yang memperkuat citra Nabi sebagai sumber vitalitas spiritual bagi alam semesta. Dunia, tanpa kehadiran Nabi, hanyalah tubuh tanpa jiwa. Baris kedua, “*Muḥammadun kāsyif alghummāt wa alẓulam*”, mengalihkan fokus dari kosmos ke manusia. Nabi digambarkan sebagai pembuka kesedihan dan penghapus kegelapan, yaitu simbol dari fungsi profetik beliau sebagai cahaya petunjuk (*nūr alhudā*). Istilah *ghummāt* (kesusahan batin) dan *ẓulam* (kegelapan) menggambarkan kondisi spiritual manusia sebelum datangnya risalah Islam masa jahiliyah, penuh kebingungan dan kezaliman. Nabi hadir untuk menyingkap kabut itu dengan cahaya wahyu, sebagaimana ditegaskan dalam QS. Ibrāhīm [14]:1. Dalam ketidaklangsungan ekspresi, penyair mengubah katakata sederhana menjadi simbolisme teologis: “*zīnah*” bukan sekadar ornamen, melainkan *makna keindahan hakiki yang lahir dari pencerahan spiritual*; “*kāsyif*” bukan sekadar menghapus, tetapi membebaskan manusia dari penjara kegelapan dan kesedihan. Dua baris ini saling melengkapi: yang pertama menegaskan kehadiran Nabi sebagai daya hidup dunia, yang kedua menegaskan misinya sebagai cahaya pembebas bagi manusia. Dari segi matriks, bait ini melanjutkan tema sentral qasidah tentang *keagungan universal Nabi*, kini dalam dimensi kosmik dan eksistensial. Nabi bukan hanya guru umat, tetapi jiwa dunia dan cahaya semesta, tempat seluruh makhluk menemukan keindahan, arah, dan ketenangan. Hipogram ayatayat AlQur’an yang melatarbelakangi bait ini antara lain QS. AlBaqarah [2]:257 dan QS. Ibrāhīm [14]:1, yang samasama menegaskan peran Rasul sebagai penerang dari kegelapan menuju cahaya. Secara potensial, bait ini juga berakar pada hadishadis sufi tentang “*nūr Muhammad*” konsep metafisis bahwa seluruh ciptaan berasal dari cahaya Nabi. Dengan demikian, bait kesepuluh ini memunculkan sintesis makna yang dalam: Nabi Muhammad adalah keindahan dan kehidupan dunia (aspek kosmik) sekaligus penghapus kegelapan dan kesedihan umat manusia (aspek soteriologis). Puisi ini menutup lingkaran makna antara cinta, cahaya, dan kehidupan menjadikan Nabi sebagai poros spiritual yang menghubungkan langit dan bumi.

Relevansi Riffatere Pada Kajian Sastra Religius

Teori semiotika Riffatterre memiliki relevansi tinggi dalam kajian sastra religius karena mampu menggali makna yang tidak langsung atau tersirat di dalam karya sastra, terutama puisipuisi yang mengandung nilai keagamaan dan simbol spiritual. Dalam puisi religius, bahasa sering digunakan secara metaforis, simbolik, dan penuh nuansa, sehingga makna sebenarnya kerap tersembunyi di balik tandatanda yang digunakan teks.

Dengan metode seperti pembacaan heuristik, hermeneutik, serta identifikasi matriks, model, dan varian, teori Riffatterre membantu peneliti mengungkap lapisan makna religius dalam teks sastra. Pendekatan ini sangat efektif untuk memahami pesan moral, spiritualitas, relasi manusia dengan Tuhan, dan refleksi nilainilai iman yang terdapat dalam puisi, lagu, maupun prosa religius. Proses pencarian hipogram dan ketidaklangsungan ekspresi memungkinkan analisis yang lebih mendalam terhadap ciri, pesan, dan ajaran religius dalam karya sastra.

Secara praktis, penerapan teori Riffatterre pada sastra religius menghasilkan penafsiran yang lebih kaya, membantu pembaca menemukan kedalaman spiritual

dan memaknai simbol-simbol keagamaan secara kontekstual, sehingga memperkuat posisi sastra sebagai media pembinaan karakter dan pencerahan nilai-nilai iman.

Kesimpulan

Penelitian ini menunjukkan bahwa analisis semiotika Riffaterre sangat efektif dalam mengungkap makna kompleks dalam Qasidah Muhammadiyah karya Imam AlBusyiri. Pendekatan ini memungkinkan peneliti mengidentifikasi struktur makna berupa matriks, model, dan varian yang saling berinteraksi membentuk lapisan simbolik yang kaya dan beragam. Qasidah ini tidak hanya berfungsi sebagai pujian kepada Nabi Muhammad, tetapi juga sebagai media pengajaran nilai-nilai moral dan spiritual bagi umat Islam. Penelitian ini merekomendasikan penggunaan pendekatan semiotika Riffaterre dalam kajian sastra religius lainnya untuk memperoleh pemahaman yang lebih mendalam terhadap teks dengan konteks simbolik tinggi.

Daftar Pustaka

- Asrun Lubis, A. (2014). KALIMAT KONDISIONAL DALAM BAHASA ARAB. In *Jurnal Thariqah Ilmiah* (Vol. 01, Issue 02).
- Collins, S. P., Storrow, A., Liu, D., Jenkins, C. A., Miller, K. F., Kampe, C., & Butler, J. (2021). No Title 濟無No Title No Title No Title. 167–186.
- Dudi Supriadi. (2023). Kajian PuisiPuisi Pernyataan Rindu Karya M. Hanfanaraya Menggunakan Pendekatan Semiotika. *Sintaksis : Publikasi Para Ahli Bahasa Dan Sastra Inggris*, 1(5), 01–07. <https://doi.org/10.61132/sintaksis.v1i5.67>
- Hafidz, H. (2021). Diskursus Semiotika : Suatu Pendekatan Dalam Interpretasi Teks. *AlAdalah*, 16, 239–250.
- Khotimah, K. (1970). Semiotika: Sebuah Pendekatan dalam Studi Agama. *KOMUNIKA: Jurnal Dakwah Dan Komunikasi*, 2(2), 277–289. <https://doi.org/10.24090/komunika.v2i2.108>
- Kotler. (2019). *JBAB 2 Tinjauan Pustaka*. Pontificia Universidad Catolica Del Peru, 8(33), 44.
- Latif, A. (2019). Analisis puisi “lau annana lam naftariq” karya farouk juwaidah. *AlFathin: Jurnal Bahasa Dan Sastra Arab*, 2(1), 121. <https://doi.org/10.32332/alfathin.v2i2.1426>
- Mohammad Farhan Kholil, F. K., Ridho, M. R., & Qonit, A. (2025). Transformasi kalimat Syartiyah dalam kitab Fathul Qarib pada pembahasan fardhu wudhu karya Imam Ibnu Qassim AlGhazi (Transformatif Generatif Noam Chomsky). Transformasi kalimat Syartiyah dalam kitab Fathul Qarib pada pembahasan fardhu wudhu karya Imam Ibnu Qassim AlGhazi (Transformatif Generatif Noam Chomsky), 8(2), 12721296.
- Kholil, M. F., Ivani, B., & Afifah, S. N. (2025). Teori Transformatif Generatif Noam Chomsky (Study Atas Hadist Nabi Tentang Istiqamah). *Suara Bahasa*, 3(01), 2333.
- Nur'aini, S., Arsyad, H., & Tasnimah, T. M. (2024). Standar Kritik Sastra Arab pada Masa Kontemporer (Perspektif Ahmad AsySyāyib dalam Buku Uṣūl AlNaqd AlAdabiy). *JURNAL ALAZHAR INDONESIA SERI HUMANIORA*, 9(2), 156. <https://doi.org/10.36722/sh.v9i2.3057>
- Oemiati, S., & Furisari, P. (2022). Prosiding Seminar Nasional Linguistik dan Sastra (SEMANTIKS) PEMBACAAN HEURISTIK DAN HERMENEUTIK LAGU FOR YOU. Prosiding Seminar Nasional Linguistik Dan Sastra (SEMANTIKS), 4(2012), 340–349. <https://jurnal.uns.ac.id/prosidingsemantiks>
- Raden Muhammad Ardiansyah Kurniawan, Ridwan Ritonga, Aminuddin Hrp, A., Kastrawi, P., Manan Nasution, A., & Ismail. (2024). Analisis Semiotika Riffaterre dalam Puisi "Hiya Fil Masāi Waḥīdatin" Karya Mahmoud Darwish. *Kajian Linguistik Dan Sastra*, 9(1), 43–61.

- <https://doi.org/10.23917/cls.v9i1.3233>
- Ridha, M. A. (2022). (Kajian Semiotika Riffaterre). 5, 47–64.
- Rifana, N. (2024). Peran Sastra Arab Dalam Pengembangan Budaya Dan Agama Islam: Dari Masa PraIslam Hingga Era Modern. *SIWAYANG Journal: Publikasi Ilmiah Bidang Pariwisata, Kebudayaan, Dan Antropologi*, 3(1), 21–26. <https://doi.org/10.54443/siwayang.v3i1.2293>
- Rohali, N., & Wilyanti, L. S. (2023). Analisis Semiotika Riffaterre Pada Cerpen Seribu KunangKunang Di Manhattan Karya Umar Kayam. *Bahtera: Jurnal Pendidikan Bahasa Dan Sastra*, 22(2), 182–188. <https://doi.org/10.21009/bahtera.222.05>
- Tarsinih, E. (2019). Nilai Sosial Novel Kelir Slindet Karya Kedung Darma Romansha Berdasarkan Tinjauan Sosiologi Sastra Sebagai Upaya Memilih Bahan Ajar Sastra Dan Model Pembelajarannya. *Bahtera Indonesia; Jurnal Penelitian Bahasa Dan Sastra Indonesia*, 4(1), 31–38. <https://doi.org/10.31943/bi.v4i1.9>
- Ukhrawiyah, F., & Kurniawati, F. (2021). Analisis Semiotik Riffaterre Pada Syair Lagu Man Anā Karya AlImam AlHabib Umar Muhdhor Bin Abdurrahman Assegaf. *Haluan Sastra Budaya*, 5(2), 140. <https://doi.org/10.20961/hsb.v5i2.47238>
- wardana aditya roy. (2019). Pendekatan Bahr Basith Dalam Qosidah Muhammadiyah (pp. 1–42).
- Wood, N., & Lodge, D. (2021). Michael Riffaterre. In *Modern Criticism and Theory*. <https://doi.org/10.4324/978131583548837>.