

Makna Denotasi, Konotasi, dan Mitos *Nadhom Istigosah* KH Khoer Affandy: Kajian Semiotika Roland Barthes

Wihandani¹, Retty Isnendes²

^{1,2}Universitas Pendidikan Indonesia, Bandung

wihandani@upi.edu¹, retty.isnendes@upi.edu²

ARTICLE INFO	ABSTRACT
<i>Article history:</i> Received 10-06-2026 Revised 29-06-2026 Accepted 29-06-2026 Correspondence Address: retty.isnendes@upi.edu	This study aimed to analyze the denotative, connotative, and mythical meanings in the Sundanese <i>Nadhom Istigosah</i> by KH. Khoer Affandi uses Roland Barthes's theory of semiotics. The method used was qualitative descriptive, analyzing 18 stanzas of the <i>nadhom</i> grouped into five thematic categories: creed, Sufism, society and leadership, the afterlife, and prayer and supplication. The results showed that at the denotative level, the <i>nadhom</i> functioned as a structured guide for collective prayer. At the connotative level, the text contained cultural values of the Sundanese pesantren such as asceticism, love for the Prophet, and rejection of injustice. At the mythical level, the <i>nadhom</i> constructed four belief systems: the power of collective prayer, blessings through a spiritual chain, justice based on Islamic law, and the afterlife as the true goal. This study concluded that the Sundanese <i>Nadhom Istigosah</i> is not merely a prayer text but a layered semiotic system that effectively transmitted Islamic values and Sundanese local wisdom across generations. Keywords: Barthes Semiotics, <i>Nadhom</i>, Pesantren
 Copyright © 2024, Author/s This is an open-access article under the CC-BY-SA license DOI: https://doi.org/10.32332/7gkvc396	
ملخص	
هذه الدراسة هدفت إلى تحليل المعاني الدلالية، والضمنية، والأسطورية في "نظم الاستغاثة" للشيوخ خور أفندي باستخدام نظرية السيميائية لرولان بارت. والمنهج المستخدم كان المنهج الوصفي الكيفي، حيث جرى تحليل 18 بيتاً من النظم تم تقسيمها إلى خمس فئات موضوعية: العقيدة، والتصوف، والمجتمع والقيادة، والآخرة، والدعاء والتضرع. والنتائج أظهرت أنه على المستوى الدلالي، النظم يعمل كدليل مُنظَّم للدعاء الجماعي. أما على المستوى الضمني، فالنص تضمن قيمًا ثقافية لمعاهد السنداوية الإسلامية (البيسانتين)، مثل الزهد، ومحبة النبي، ورفض الظلم. وعلى مستوى الأسطورة، النظم صاغ أربعة أنظمة اعتقادية: قوة الدعاء الجماعي، والبركة عبر السلسلة الروحية،	

والعدالة المبنية على الشريعة الإسلامية، والآخرة باعتبارها الغاية الحقيقية. وهذه الدراسة خلصت إلى أن "نظم الاستغاثة" ليس مجرد نص للدعاء فحسب، بل هو نظام سيميائي متعدد الطبقات نقل القيم الإسلامية والحكمة المحلية السنداوية بفعالية عبر الأجيال.

كلمات أساسية: سيميائية بارت، المعهد الإسلامي، النظم

Pendahuluan

Dakwah Islam di Indonesia disebarkan dengan cara yang beragam¹. Selain melalui ceramah dan pengajian, para ulama secara historis juga memanfaatkan karya sastra, seni tradisional, dan budaya lokal sebagai sarana menyebarkan nilai-nilai Islam kepada masyarakat². Pendekatan ini efektif karena pesan keagamaan yang dikemas melalui medium budaya lebih mudah dipahami, diterima, dan diingat oleh masyarakat³. Dalam konteks pesantren, *nadhom* telah lama digunakan sebagai metode pembelajaran dan media dakwah; bentuk bait yang berirama membuat materi keislaman lebih mudah

diucapkan, dinyanyikan, dan dihafal⁴. Dengan demikian, *nadhom* bukan sekadar karya seni, tetapi juga berfungsi sebagai media penyampaian ajaran agama, nasihat moral, dan pembentukan karakter.

Dalam budaya Sunda, *nadhoman* juga dikenal sebagai *pupujian* atau *syi'iran* yang berperan sebagai media pembelajaran sekaligus sarana penanaman karakter santri⁵. Tradisi ini memuat puji-pujian kepada Nabi, nasihat kehidupan, ilmu agama, dan nilai moral yang disampaikan secara berulang melalui syair yang dilagukan, sehingga lebih efektif untuk internalisasi nilai daripada ceramah formal yang kaku⁶.

¹ Taufik Nugroho et al., "Penyebaran Islam Nusantara Antara Kultur Dan Struktur," *Ulu-muddin: Jurnal Ilmu-Keislaman*, 2021, <https://doi.org/https://doi.org/10.47200/ulumuddin.v1i1i2.913>.

² Sulaiman Djaya, "Relevansi Abadi Dakwah Kultural," *Dakwah: Jurnal Kajian Dakwah Dan Kemasyarakatan* 26, no. 2 (November 30, 2022): 221–31, <https://doi.org/10.15408/dakwah.v26i2.29326>; Exsan Adde Adde, "Strategi Dakwah Kultural Di Indonesia," *Dakwatul Islam* 7, no. 1 (December 31, 2022): 59–76, <https://doi.org/10.46781/dakwatulislam.v7i1i1.573>; Moh. Teguh Prasetyo, "Islam Dan Transformasi Budaya Lokal Di Indonesia," *Batuthah: Jurnal Sejarah Padaban Islam* 2, no. 2 (September 29, 2023): 150–62, <https://doi.org/10.38073/batuthah.v2i2.1107>.

³ Adde, "Strategi Dakwah Kultural Di Indonesia"; Nirwan Wahyudi AR et al., "Fungsionalisasi Budaya

Lokal Sebagai Alternatif Sarana Dakwah Di Era Digital," *SHOUTIKA* 3, no. 1 (June 30, 2023): 1–10, <https://doi.org/10.46870/jkpi.v3i1.554>.

⁴ Asep Syarifuddin et al., "Penguatan Pendidikan Islam Melalui Nadhaman," *AL-IBANAH* 10, no. 2 (July 29, 2025): 89–104, <https://doi.org/10.54801/2banah.v10i2.387>; Bahrul Ulum, "Metode Menghafal Nadzom Cepat," *JURNAL PUSAKA* 11, no. 2 (December 23, 2021): 13–19, <https://doi.org/10.35897/ps.v11i2.646>.

⁵ Ikhwan Ikhwan and Titin Nurhayati Ma'mun, "Pendampingan Pembelajaran Syi'iran: Upaya Pembentukan Karakter Santri Di Kabupaten Bandung Barat," *Dharmakarya* 11, no. 3 (November 29, 2022): 218, <https://doi.org/10.24198/dharmakarya.v11i3.26461>.

⁶ Ikhwan and Ma'mun.

Salah satu *nadhom* yang terkenal dalam tradisi pesantren Sunda adalah *Nadhom Istigosah* karya KH. Khoer Affandy, pendiri Pondok Pesantren Miftahul Huda Manonjaya Tasikmalaya. *Nadhom* ini sering dilantunkan dalam berbagai kegiatan keagamaan di lingkungan pesantren, terutama pada momen-momen doa bersama dan permohonan pertolongan kepada Allah SWT. Secara tekstual, *Nadhom Istigosah* tersebut menggabungkan dua bahasa, yaitu bahasa Arab dan bahasa Sunda, yang masing-masing memiliki lapisan makna yang saling memperkaya. Teks Arab yang bersumber dari tradisi doa Islam dimaknai ulang dalam bingkai budaya Sunda, sehingga menciptakan teks yang kaya secara semiotis. Meskipun *nadhom* ini dikenal luas dan terus digunakan dalam praktik keagamaan sehari-hari, kajian mendalam terhadap makna yang terkandung di dalamnya masih sangat terbatas.

Pendekatan yang relevan untuk mengkaji makna dalam teks *nadhom* adalah semiotika Roland Barthes. Barthes mengembangkan teori semiotika dalam tiga tingkatan makna, yaitu denotasi, konotasi, dan mitos⁷. Denotasi merujuk pada makna literal atau makna tingkat pertama yang tampak secara langsung, sedangkan konotasi merupakan makna tingkat kedua yang muncul melalui asosiasi sosial, kultural, dan emosional⁸. Adapun mitos dipahami sebagai sistem pemaknaan ideologis yang membuat konstruksi budaya tertentu tampak alamiah atau wajar dalam teks⁹. Hal ini menunjukkan bahwa teori Barthes sangat relevan untuk menganalisis teks-teks keislaman yang berlatar kultural kuat, termasuk *nadhom*.

Kajian semiotika Roland Barthes terhadap teks-teks bercorak religius dan puisi islami telah mendapat perhatian penelitian sebelumnya, meskipun penerapannya pada objek *nadhom* atau *nadhoman* masih sangat

⁷ Nabilla Hanifah Suci Ramadhani, "Analisis Makna Mitos Pada Cerpen Rumah Kopi Selatan Jakarta Dan Obrolan-Obrolan Setelah Pandemi Karya Doni Ahmadi: Tinjauan Semiologi Roland Barthes," *JURNAL SASINDO SASTRA INDONESIA* 12, no. 1 (May 30, 2023): 1, <https://doi.org/10.24114/sasindo.v12i1.44648>; Musarrofatus Sholihah and Cecep Zakarias, "Analisis Semiotika Roland Barthes Pada Logo Nahdlatul Ulama'," *Mashadiruna Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir* 2, no. 3 (March 4, 2024): 333–42, <https://doi.org/10.15575/mjiat.v2i3.28179>; Taufik Haerul Umam, "Analisis Semiotika Lirik Lagu Babak Terakhir Karya Raim Laode Dengan Pendekatan Roland Barthes," *IKRA-ITH HUMANIORA: Jurnal Sosial Dan Humaniora* 9, no. 3 (November 1, 2025): 357–65, <https://doi.org/10.37817/ikraith-humaniora.v9i3.5389>.

⁸ Sholihah and Zakarias, "Analisis Semiotika Roland Barthes Pada Logo Nahdlatul Ulama"; Taufik Haerul Umam, "Analisis Semiotika Lirik Lagu Babak Terakhir Karya Raim Laode Dengan Pendekatan Roland Barthes."

⁹ Trimo Wati Trimo Wati, Dina Safira Ikmaliani, and Mustolehudin, "Representasi Makna Denotasi Dan Konotasi Dalam Lirik Lagu Kun Fayakun (Analisis Semiotika Roland Barthes)," *Alibbaa': Jurnal Pendidikan Bahasa Arab* 3, no. 1 (January 24, 2022): 73–102, <https://doi.org/10.19105/ajpba.v3i1.5172>; Sara Hatem Jadou and Iman M. M. Muwafaq Al Ghabra, "Barthes' Semiotic Theory and Interpretation of Signs," *International Journal of Research in Social Sciences and Humanities* 11, no. 3 (September 9, 2021), <https://doi.org/10.37648/ijrssh.v11i03.027>.

terbatas. Karimah dkk. menunjukkan bahwa kerangka semiotika Barthes yang meliputi denotasi, konotasi, dan mitos secara produktif dapat digunakan untuk membaca *syi'ir* keagamaan sebagai teks yang menyimpan nilai keteladanan sekaligus konstruksi ideologis-religius¹⁰. Penelitian ini relevan karena *syi'ir* sebagai genre puisi islami berbagi karakter teks yang serupa dengan *nadhom*, yakni sama-sama berfungsi sebagai medium transmisi nilai-nilai keagamaan dalam tradisi pesantren¹¹. Selain itu, Wasi' membuktikan bahwa teks puisi pujian kepada Nabi Muhammad dapat dibedah secara berlapis melalui makna konotasi, denotasi, hingga wacana mitis; penelitian ini secara tematis paling dekat dengan orientasi kajian *nadhom* yang juga mengandung unsur pujian, nilai moral, dan muatan religius¹². Berdasarkan penelusuran tersebut, tampak bahwa semiotika Barthes telah diterapkan pada *syi'ir* dan *qasidah* sebagai bentuk puisi religius, namun penerapannya secara spesifik pada *nadhom* sebagai puisi religius-budaya tradisi pesantren Sunda masih belum mendapat perhatian

memadai dalam publikasi ilmiah, sehingga penelitian ini mengisi celah kajian yang secara akademik masih terbuka..

Kajian-kajian tersebut memiliki kesamaan dalam menempatkan teks keislaman sebagai objek yang bermuatan nilai dan ideologi, namun masing-masing memiliki fokus yang berbeda sehingga menghasilkan celah kajian yang belum tertutup. Karimah dkk. dan Wasi' memang telah menerapkan semiotika Barthes pada teks puisi religius, tetapi objek kajian mereka terbatas pada *syi'ir* berbahasa Arab dan qasidah, bukan *nadhom* berbahasa Sunda yang memiliki konteks budaya dan tradisi pesantren yang khas. Di sisi lain, kajian-kajian yang secara langsung menyentuh *nadhom*, seperti Supriyadi dkk. dan Sukayat, lebih berfokus pada fungsi pedagogis dan transmisi nilai keagamaan tanpa menelusuri lapisan makna teks secara semiotis. Artinya, belum ada penelitian yang secara spesifik menganalisis *nadhom* Sunda menggunakan kerangka denotasi, konotasi, dan mitos dari teori Barthes. Kebaruan penelitian ini terletak

¹⁰ Fatimah Isyti Karimah et al., "Keteladanan Lima Pribadi Mulia Dalam Syi'ir 'Li Khomsatun': Kajian Semiotika Roland Barthes Five Noble Personalities In Syi'ir 'Li Khomsatun': Roland Barthes' Semiotic Study," n.d.

¹¹ Tedi Supriyadi et al., "Character Education for Elementary School Students: A Process of Internalizing the Value of Religiosity through Nadoman in Sumedang Regency," *Mimbar Sekolah Dasar* 10, no. 3 (December 30, 2023), <https://doi.org/10.53400/mimbar-sd.v10i3.63399>; Ikhwan and Ma'mun, "Pendampingan Pembelajaran Syi'iran: Upaya Pembentukan Karakter

Santri Di Kabupaten Bandung Barat"; Tata Sukayat, "Nadzom Sebagai Media Pendidikan Dan Dakwah," *Cendekia: Journal of Education and Society* 15, no. 2 (February 1, 2018): 341, <https://doi.org/10.21154/cendekia.v15i2.946>.

¹² Abd. 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 (June 30, 2024): 24–37, <https://doi.org/10.32528/bb.v9i1.53>.

pada upayanya mengisi celah tersebut, yaitu tidak sekadar mendeskripsikan fungsi *nadhom*, melainkan membongkar konstruksi makna dan ideologi yang tersimpan di dalam teksnya, sekaligus memberikan kontribusi akademik terhadap dokumentasi warisan intelektual pesantren Sunda yang hingga kini masih kurang mendapat perhatian dalam publikasi ilmiah.

Berdasarkan uraian di atas, penelitian ini bertujuan untuk menganalisis denotasi, konotasi, dan mitos yang terkandung dalam *Nadhom Istigosah* karya KH. Khoer Affandy berdasarkan teori semiotika Roland Barthes. Hasil penelitian ini diharapkan dapat memperkaya kajian semiotika dalam konteks sastra pesantren Sunda, sekaligus memberikan pemahaman yang lebih mendalam mengenai pesan dakwah dan nilai-nilai budaya yang terkandung dalam *nadhom* sebagai warisan keilmuan pesantren Nusantara.

Metode

Penelitian ini menggunakan metode deskriptif kualitatif yang bertujuan memahami makna yang terkandung dalam teks secara mendalam dan interpretatif¹³. Objek penelitian

adalah *Nadhom Istigosah* karya KH. Khoer Affandi yang terdiri atas 18 bait berbahasa Arab dan Sunda, sebagaimana terdokumentasi dalam naskah asli Pondok Pesantren Miftahul Huda Manonjaya, Tasikmalaya.

Pengumpulan data dilakukan melalui teknik dokumentasi, yaitu membaca dan mencatat seluruh bait *nadhom* secara cermat dari sumber primer berupa naskah asli yang beredar di lingkungan pesantren¹⁴. Teknik ini dipilih karena memungkinkan peneliti memperoleh data yang autentik langsung dari teks.

Analisis data menggunakan kerangka semiotika Roland Barthes yang mencakup tiga lapisan makna, yaitu denotasi, konotasi, dan mitos¹⁵. Lapisan denotasi dibaca secara literal untuk mengidentifikasi makna langsung teks, lapisan konotasi dibaca dalam konteks sosial dan budaya pesantren Sunda, sedangkan lapisan mitos mengungkap sistem kepercayaan dan pandangan dunia yang dibentuk oleh teks tersebut.

Penyajian data dilakukan dengan mengelompokkan 18 bait ke dalam lima kategori tematik, yaitu akidah, tasawuf, sosial

¹³ Steven Hall and Linda Liebenberg, "Qualitative Description as an Introductory Method to Qualitative Research for Master's-Level Students and Research Trainees," *International Journal of Qualitative Methods* 23 (January 25, 2024), <https://doi.org/10.1177/16094069241242264>; Princess Villamin et al., "A Worked Example of Qualitative Descriptive Design: A Step - by - Step Guide for Novice and Early Career Researchers," *Journal of Advanced*

Nursing 81, no. 8 (August 9, 2025): 5181 - 95, <https://doi.org/10.1111/jan.16481>.

¹⁴ Hall and Liebenberg, "Qualitative Description as an Introductory Method to Qualitative Research for Master's-Level Students and Research Trainees."

¹⁵ Roland Barthes, *Mythologies: The Complete Edition, in a New Translation*, trans. Richard Howard and Annette Lavers (New York: Hill and Wang, 2013).

dan kepemimpinan, akhirat, serta doa dan munajat. Setiap kategori disajikan dengan urutan yang konsisten berupa teks bait Arab, terjemah bahasa Sunda kemudian terjemahan bahasa Indonesianya, dilanjutkan analisis tiga lapisan makna secara berurutan dari denotasi, konotasi, hingga mitos.

Hasil dan Pembahasan

Hasil

Analisis dilakukan terhadap 18 bait *Nadhom Istigosah* karya KH. Khoer Affandi yang dikelompokkan ke dalam lima kategori, yaitu akidah, tasawuf, sosial dan kepemimpinan, akhirat, serta doa dan munajat. Secara keseluruhan, temuan penelitian menunjukkan bahwa setiap kategori mengandung tiga lapisan makna yang saling melengkapi dan tidak dapat dipisahkan satu sama lain.

Kategori akidah terdiri atas bait 1, 2, 4, dan 7, sebagaimana berikut:

Bait 1

يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ * يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ
يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ * فَرَّجْ عَلَى الْمُسْلِمِينَ

*He dzat anu welas asih * he dzat anu welas asih; Mugi Gusti ngalenglangkeun * Kabingung umat muslimin*

‘Wahai Dzat yang Maha Pengasih * Wahai Dzat yang Maha Pengasih; Semoga Tuhan melapangkan * kebingungan umat muslim’

Bait 2

يَا رَبَّنَا يَا كَرِيم * يَا رَبَّنَا يَا رَحِيم
أَنْتَ الْجَوَادُ الْحَلِيم * وَأَنْتَ نِعَمَ الْمُعِين

*Nun Gusti abdi sadaya * nu kagungan sifat rohiim; Anu bageur anu asih * pangsaena nu nulungan*

‘Ya Tuhan kami semua * yang memiliki sifat Rahim; Yang Maha Baik lagi Maha Pengasih * sebaik baik penolong.’

Bait 4

وَمَا لَنَا رَبَّنَا * سِوَاكَ يَا حَسْبَنَا
يَا ذَا الْعُلَى وَالْعَلَى * وَيَا قَوِيَّ يَا مَتِينُ

*Teu aya panyalindungan * Salianti dzat Pangeran; He dzat anu sok nyukupkeun * Nu kagungan kaluhuran; He dzat anu maha benghar * Anu teu butuh ka makhluk; Anu gagah jeung perkasa * Ngaruntuhkeun kadzoliman*

‘Tidak ada tempat perlindungan * selain kepada Dzat Tuhan; Wahai Dzat yang selalu mencukupkan * Yang memiliki keagungan; Wahai Dzat Yang Maha Kaya * Yang tidak membutuhkan makhluk; Yang gagah dan perkasa * yang meruntuhkan kezaliman.’

Bait 6

رَبَّنَا يَا مُجِيبُ * أَنْتَ السَّمِيعُ الْقَرِيبُ

ضَاقَ الْوَاسِعُ الرَّحِيبُ * فَانْظُرْ إِلَى الْمُؤْمِنِينَ

*Duh Pangeran nu ngijabah * Nu ngadangu anu caket; Kaayaan atos rupek * Tingali jalma mu'minin*

‘Wahai Tuhan Yang Maha Mengabulkan * yang mendengar yang dekat; keadaan sudah terasa sempit * lihatlah orang-orang mukmin.’

Keempat bait dalam kategori akidah secara keseluruhan menunjukkan satu rangkaian makna yang berurutan, mulai dari seruan (*nidā'*) kepada Allah, pengakuan sifat-sifat Allah, pernyataan ketergantungan total sebagai hamba, hingga pengaduan kondisi yang terjepit. Bait 1 berisi seruan *Yā Arḥamar Rāḥimīn* yang diulang tiga kali. Pengulangan ini, dalam tradisi doa Islam, berfungsi untuk memperkuat intensi dan kepasrahan hamba. Bait 2 melanjutkan dengan menyebut empat sifat Allah secara berurutan, yaitu *Karīm*, *Jawwād*, *Ḥalīm*, dan *Raḥīm*. Penyebutan itu secara denotatif berfungsi sebagai pembukaan doa sebelum permohonan disampaikan. Bait 4 menegaskan bahwa tidak ada tempat perlindungan selain Allah dengan menyebutkan sifat-sifat keagungan-Nya, yaitu *Ḥasbunā*, *Dzul 'Ulā*, *Ghanī*, *Qawī*, dan *Matīn*. Bait 6 mengakhiri kategori ini dengan pengaduan

langsung bahwa keadaan sudah sangat sempit, disertai permohonan agar Allah melihat kondisi orang-orang beriman.

Temuan konotatif yang paling signifikan dalam kategori ini adalah penggunaan kosakata kultural Sunda untuk menggambarkan Allah sebagai Dzat yang dekat secara emosional. Kata *welas asih* pada bait 1 bukan sekadar terjemahan dari *al-Raḥīm*. Dalam kebudayaan Sunda, *welas asih* merupakan nilai relasional yang dipraktikkan dalam kehidupan sehari-hari, mencakup empati, kelembutan, dan kepedulian nyata. Penggunaan kata ini untuk menyebut sifat Allah menunjukkan bahwa Allah digambarkan bukan sebagai entitas teologis yang jauh, melainkan sebagai Dzat yang dekat dengan pengalaman emosional jamaah. Temuan penting kedua adalah penambahan frasa *ngaruntuhkeun kadzoliman* ‘meruntuhkan kezaliman’ pada bait 4 yang tidak terdapat secara eksplisit dalam teks Arab aslinya. Penambahan ini bukan kekeliruan terjemahan, melainkan penafsiran aktif yang mengarahkan sifat kekuatan Allah (*Qawī* dan *Matīn*) pada tujuan yang konkret, yaitu menghapuskan kezaliman. Kata *kadzoliman* dalam konteks masyarakat Sunda pada masa kolonial memiliki keterkaitan historis yang kuat, merujuk pada kekuasaan yang menindas, baik dari pihak penjajah maupun dari pemimpin yang tidak adil. Sementara itu, frasa *kaayaan atos rupek* pada bait 6 menggunakan kata *rupek*

yang dalam bahasa Sunda tidak hanya berarti sempit secara fisik, tetapi juga berarti tidak adanya jalan keluar, baik secara harapan maupun secara sosial.

Keempat bait ini secara bersama-sama menghasilkan satu mitos utama yang menjadi dasar seluruh *nadhom* pada kategori ini, yaitu keyakinan bahwa doa kolektif yang disampaikan kepada Allah Yang Maha Pengasih memiliki kekuatan nyata untuk mengubah keadaan, termasuk menghapuskan kezaliman. Mitos ini tidak disampaikan sebagai dogma, melainkan disampaikan secara berulang melalui irama dan pilihan diksi yang berkaitan langsung dengan pengalaman kultural jamaah. Ketika banyak jamaah melafalkan keempat bait ini secara bersamaan, mereka tidak hanya berdoa, tetapi juga memperbarui keyakinan kolektif bahwa Allah mendengar, dekat, dan memihak kepada pihak yang dizalimi. Dalam kerangka Barthes, proses inilah yang menjelaskan cara kerja mitos, yaitu mengubah konstruksi budaya menjadi sesuatu yang dianggap sebagai kebenaran alamiah yang tidak perlu dipertanyakan lagi.

Analisis makna kemudian dilanjutkan pada kategori tasawuf yang terdiri atas bait 3, 7, 13, dan 15.

Bait 3

وَلَيْسَ نَرْجُو سِوَاكَ * فَادْرِكْ إِلَهِي دَارَكَ

قَبْلَ الْفَنَاءِ وَاهْلَاكِ * يَعْجُزُ دُنْيَا وَدِينِ

*Abdi henteu ngarep ngarep * kalianti dzat Pangeran; Mugi enggal ditepangkeun * Sareng karaton Pangeran; Memeh ruksak alam dunya * Karuksakan alam dunya; Jeung karuksakan agama * Di dunya ku kadloliman*

‘Kami tidak berharap * selain kepada Dzat Tuhan; semoga segera dipertemukan * dengan kerajaan Tuhan; sebelum rusaknya alam dunia * kerusakan alam dunia; dan rusaknya agama * di dunia karena kezaliman.’

Bait 7

نَظَرُهُ تُزِيلُ الْعَنَاءَ * عَنَّا وَتُذِنِي الْمَنَاءَ

مِنَّا وَكُلَّ أَهْنَاءَ * نُعْطَاهُ فِي كُلِّ حِينٍ

*Paningali nu ngilangkeun * Kana sakur kahinaan; Paningali nu ngilangkeun * Kana sakur karupekan; Nu nyaketkeun pangharepan * Dipasih kagampangan; anu leres ceuk gamparan * Dina saban saban zaman*

‘Penglihatan yang menghilangkan * segala kehinaan; penglihatan yang menghilangkan * segala kesempitan; yang mendekatkan harapan * diberikan kemudahan; yang benar menurut-Mu * di setiap zaman’

Bait 13

بِحَاثِهِ طَهَّرَ رَسُولٌ * جَدُّ رَبَّنَا بِالْقَبُولِ

وَهَبْ لَنَا كُلَّ سَوْلٍ * رَبِّ اسْتَجِبْ لِي آمِينَ

*Nun Gusti mugi narima * Ku kaagungan
rosulna; Sareng pamugi masihan *
Panyuhunkeun abdi, amin*

‘Wahai Tuhan semoga menerima * dengan
keagungan Rasul Nya; dan semoga
memberikan * permintaan saya, amin’

Bait 15

يَا رَبِّ ضَاقَ الْحِنَاقُ * مِنْ فِعْلٍ مَا لَا يُطَاقُ

فَمُنُّنُ بِفَلَكِ الْعَلَّاقُ * لِمَنْ يَدْنِيهِ رَهِينُ

*Nun Gusti seep tarekah * Teu kiat abdi
midamel; Mugi enggal dibukakeun * Lawang
futuh kaislaman*

‘Ya Tuhan, sudah habis segala ikhtiar * tidak
kuat menanggungnya; semoga segera
dibukakan pintu keterbukaan futuh keislaman.’

Keempat bait dalam kategori tasawuf terdiri dari sikap zuhud (bait 3), rahmat Allah yang mengubah kehinaan menjadi kemuliaan (bait 7), tawasul kepada Nabi sebagai perantara (bait 13), hingga pengakuan ketidakberdayaan total dan pembukaan futuh (bait 15). Secara denotatif, keempat bait ini menunjukkan tahapan sikap batin seorang hamba, yaitu melepaskan harapan dari dunia, menerima bahwa hanya rahmat Allah yang dapat menghilangkan kehinaan, memohon melalui perantaraan Nabi, kemudian mencapai kondisi

yang paling lemah namun paling dekat dengan Allah.

Temuan makna konotatif paling menonjol dalam kategori ini adalah cara pengarang menyusun urutan *maqam* spiritual melalui empat bait secara berurutan. Frasa *abdi henteu ngarep-ngarep kalianti dzat Pangeran* ‘Kami tidak berharap selain kepada Dzat Tuhan’ pada bait 3 merupakan ekspresi *maqam zuhud* yang dalam tradisi pesantren Sunda dipahami bukan sebagai penolakan terhadap dunia, melainkan sebagai sikap tidak menjadikan dunia sebagai tujuan utama. Sikap ini berbeda dari sikap asketisme yang pasif, karena merupakan pilihan aktif untuk menempatkan Allah sebagai tujuan tertinggi. Pada bait 7, konsep *naẓrah* ‘pandangan Allah’ yang diulang dua kali dalam terjemahan Sunda (*paningali nu ngilangkeun... paningali nu ngilangkeun*) menunjukkan bahwa pandangan Allah dipahami sebagai kekuatan aktif yang mengubah keadaan, bukan perhatian yang pasif. Pada bait 13, frasa *bijāhi Ṭāhā Rasūl* ‘dengan keagungan Taha sang Rasul’ mengandung konotasi *mahabbah* dan tawasul yang khas dalam tradisi pesantren, yaitu bahwa hamba tidak datang kepada Allah dengan mengandalkan amalnya sendiri, melainkan dengan memohon melalui keagungan Nabi sebagai perantara yang diakui. Temuan yang paling signifikan terdapat pada bait 15, yaitu frasa *seep tarekah, teu kiat abdi midamel* ‘habis

upaya, tidak kuat kami melaksanakannya'. Frasa ini secara konotatif bukan ekspresi keputusan, melainkan penanda tercapainya *maqam fana'* dalam terminologi tasawuf, yaitu hilangnya keakuan manusia di hadapan kebesaran Allah. Kata *futuh* pada frasa *lawang futuh kaislaman* memperkuat makna ini, karena *futuh* tidak hanya berarti terbuka, tetapi merujuk pada pencerahan spiritual yang hanya diperoleh oleh hamba yang sudah sepenuhnya melepaskan ketergantungan pada kemampuannya sendiri.

Kategori tasawuf ini membangun mitos bahwa barakah dan pertolongan Allah disampaikan melalui hubungan spiritual yang dimulai dari Nabi, diteruskan oleh para wali, dan diterima oleh komunitas jemaah yang berdoa. Mitos yang lebih mendalam adalah bahwa *seep tarekah* (ketidakberdayaan) bukan merupakan halangan untuk menerima pertolongan Allah, melainkan menjadi syarat untuk memperolehnya. Mitos ini bersifat fungsional secara komunal karena mengubah kondisi lemah dan tidak berdaya, yang semula dipandang sebagai kekurangan, menjadi kondisi yang dipandang mulia secara spiritual. Setiap jemaah yang merasa tidak mampu dan tidak layak diajak untuk memahami kondisi tersebut sebagai kondisi yang paling dekat dengan Allah. Dengan demikian, *nadhom* menempatkan kondisi lemah yang dialami

komunitas sebagai bagian dari kekuatan spiritual komunitas tersebut.

Bergerak ke ranah sosial, kategori sosial dan kepemimpinan terdiri atas bait 5, 8, 9, dan 10.

Bait 5

نَسْأَلُكَ وَالِيَّ يُقِيمُ * الْعَدْلَ كَيْ تَسْتَقِيمَ

عَلَى هَذَاكَ الْقَوْمِ * وَلَا تُطِيعُ اللَّعِينِ

*Abdi neda kagamparan * Pamimpin anu ngadegkeun; Kana hukum ka'adilan * Di dunya anu nguatan; Kana istiqomah abdi * Nyekel hidayah gamparan; Abdi teu bade nuturkeun * Ka kafir nu dibenduan*

‘Saya memohon kepada-Mu * pemimpin yang menegakkan; kepada hukum keadilan * di dunia, yang menguatkan; keistiqomahan saya * dalam memegang hidayah-Mu; kami tidak akan mengikuti * orang kafir yang dimurkai.’

Bait 8

نَسْأَلُكَ بِجَاهِ الْجُدُودِ * وَالِيَّ يُقِيمُ الْحُدُودِ

فِينَا وَيَكْفِي الْحُسُودِ * وَيَذْفَعُ الظَّالِمِينَ

*Abdi neda ka gamparan * Ku kaagungan nu taremen; Pangurus anu nangtungkeun * Ka undang undang Gamparan; Nu ngilangkeun paharaman * Anu nolak kadloliman; Hingga luhur ka'adilan * Dina agama Pangeran*

‘Kami memohon kepada-Mu * dengan keagungan orang-orang yang jujur; pemimpin yang menegakkan * kepada syariat-Mu; yang menghilangkan keharaman * yang menolak kezaliman; hingga tingginya keadilan * di dalam agama Tuhan.’

Bait 9

يُقِيمُ لِلصَّلَاةِ * يُزِيلُ لِّلْمُنْكَرَاتِ
يَأْمُرُ بِالصَّالِحَاتِ * مُحِبُّ لِلصَّالِحِينَ

*Nu ngilangkeun pamungkaran * nu ngadegkeun kana sholat; marentah kamaslahatan * anu cinta ka sholihin*

‘Yang menghilangkan kemungkaran * yang menegakkan salat * memerintahkan kemaslahatan * yang mencintai orang-orang saleh.’

Bait 10

يُزِيلُ كُلَّ الْحَرَامِ * يَقْهَرُ كُلَّ الطَّغَامِ
يَعْدِلُ بَيْنَ الْأَنَامِ * وَيُؤْمِنُ الْخَائِفِينَ

*Nu ngilangkeun paharaman * Anu nolak kalacutan; 'Adil tengah tengah ummat * Nyalametkeun ka nu sieun*

‘Yang menghilangkan keharaman * yang menolak kemaksiatan; adil di tengah-tengah umat, menyelamatkan orang-orang ketakutan.’

Keempat bait dalam kategori ini secara denotatif menunjukkan profil pemimpin ideal.

Bait 5 menetapkan syarat utama, yaitu pemimpin yang menegakkan keadilan dan tidak tunduk kepada kekuatan yang salah. Bait 8 memperkuat syarat itu dengan menambahkan dimensi legitimasi, yaitu pemimpin yang diperoleh melalui keagungan orang-orang yang jujur dan yang menegakkan hukum-hukum Allah. Bait 9 merinci empat karakteristik operasionalnya, yaitu menghilangkan kemungkaran, menegakkan salat, memerintahkan kemaslahatan, dan mencintai orang saleh. Bait 10 kemudian menegaskan standar tertingginya, yaitu pemimpin yang adil diukur dari seberapa aman pihak yang paling lemah dan paling takut dalam masyarakatnya.

Temuan konotatif yang paling penting dalam kategori ini adalah cara pengarang menyatakan ketidaksetujuan secara tidak langsung terhadap sistem kekuasaan yang ada pada masanya. Frasa *teu bade nuturkeun ka kafir nu dibenduan* ‘tidak akan mengikuti kafir yang dimurkai’ pada bait 5 bukan sekadar pernyataan teologis. Dalam konteks pesantren Sunda pada masa kolonial, frasa ini merupakan pernyataan sikap untuk tidak bekerja sama dengan kekuasaan yang dianggap jauh dari nilai-nilai Islam. Selanjutnya, frasa *undang-undang Gamparan* ‘undang-undang Tuhan’ pada bait 8 menyatakan hal yang berlawanan dengan hukum kolonial yang berlaku pada saat itu. Dengan menyebut hukum Allah sebagai undang-undang, pengarang menyatakan bahwa

hanya hukum Allah yang dianggap berdaulat dan sah, sementara hukum buatan manusia yang bertentangan dengannya tidak memiliki legitimasi moral. Temuan lain yang penting adalah urutan pada bait 9, yaitu menghilangkan kemungkaran disebutkan sebelum menegakkan salat. Urutan ini menunjukkan pemahaman *fiqh siyasah* bahwa tugas pertama pemimpin adalah menciptakan kondisi sosial yang bebas dari kemungkaran agar ibadah dapat ditegakkan. Adapun frasa *nyalametkeun kanu sieun* ‘menyelamatkan orang yang ketakutan’ pada bait 10 memiliki muatan emosional yang kuat. Kata *sieun* ‘takut’ dalam bahasa Sunda mengacu pada ketakutan yang nyata dan konkret terhadap kekuasaan yang menindas, bukan ketakutan yang abstrak.

Kategori ini menghasilkan mitos yang bersifat paling politis dalam keseluruhan *nadhom*, yaitu bahwa keadilan sejati hanya dapat terwujud melalui kepemimpinan yang bersandar pada hukum Islam, dan setiap sistem kekuasaan yang tidak memenuhi standar ini dianggap tidak sah secara moral. Mitos ini bekerja dalam dua hal sekaligus. Pertama, mitos ini berfungsi sebagai kritik sosial yang disampaikan dalam bentuk bahasa doa, sehingga tetap dapat dilantunkan meskipun berada di bawah tekanan kekuasaan yang zalim. Kedua, mitos ini menunjukkan gagasan tentang tatanan sosial yang ideal, yang terus diperbarui setiap kali *nadhom* ini dilafalkan secara

bersama-sama. Makna keseluruhan dari kategori ini adalah doa kolektif tidak hanya berfungsi sebagai ibadah, tetapi juga sebagai bentuk penolakan terhadap ketidakadilan secara budaya yang dilakukan secara konsisten.

Dimensi sosial ini kemudian bertransisi ke kategori akhirat, yang terdiri atas bait 12, 14, 16, dan 17.

Bait 12

رَبِّ اٰحْيِنَا شٰكِرِيْنَ * وَتَوَفَّنَا مُسْلِمِيْنَ

نُبْعَثُ مِنَ الْاٰمِيْنَ * فِيْ زُمْرَةِ السَّابِقِيْنَ

*Mugi Gusti ngahirupkeun * Ka abdi bari syukuran; Mugi Gusti ngamaotan * Bari mawa kaislaman; Sareng mugi ngahudangkeun * Ti kubur bari salamet; Tina siksaan Pangeran * Sareng golongan sabikin*

‘Semoga Tuhan menghidupkan * saya dalam keadaan bersyukur; semoga Tuhan mewafatkan * sambil membawa keislaman; dan semoga membangkitkan * dari kubur dalam keadaan selamat; dari siksaan Tuhan * bersama golongan orang yang terdahulu.’

Bait 14

عَطَاكَ رَبِّ جَزِيْل * وَكُلُّ فِعْلِكَ جَمِيْل

وَفِيْكَ اَمَالُنَا طَوِيْل * فَجُدْ عَلٰى الطَّامِعِيْنَ

*Pamasihan Gusti agung * Padamelan Gusti sae; Abdi tukang ngarep ngarep * Mugi Gusti sing bageran*

‘Pemberian Tuhan itu Agung * perbuatan Tuhan itu baik; kami adalah orang yang berharap * semoga Tuhan Yang Maha Baik memberi kebaikan.’

Bait 16

وَاعْفِرْ لِكُلِّ الذُّنُوبِ * وَاسْتَزِرْ لِكُلِّ الْعُيُوبِ
وَاكْشِفْ لِكُلِّ الْكُرُوبِ * وَاكْفِ أَدَى الْمُؤْذِينَ

*Nun Gusti mugi ngampura * Kana sakur sakur dosa; Sareng pamugi nutupan * Kana sakur ka'aeban; Nun Gusti mugi lenglangkeun * Tina sakur kabingungan; sareng pamugi ditolak * Pilara nu milaraan*

‘Ya Tuhan, semoga mengampuni * ke segala dosa-dosa; dan semoga menutupi * segala aib; ya Tuhan semoga melapangkan * dari segala kebingungan; dan semoga dijauhkan * rasa sakit yang menyakiti.’

Bait 17

وَاحْتِمِ بِأَحْسَنِ خِتَامٍ * إِذَا دَنَا الْإِنْصِرَامِ
وَحَانَ حَيْنُ الْحِمَامِ * وَزَادَ رَشْحُ الْجَيْنِ

*Nun Gusti mugi masihan * Sae dina panungtungan; Dina sakaratil maut * Husnul khotimah pasihan*

‘Ya Tuhan, semoga memberikan * kebaikan di akhir hayat; di saat sakaratul maut * berikanlah husnul khatimah.’

Keempat bait dalam kategori akhirat menunjukkan tahapan kehidupan manusia secara berurutan, mulai dari kelahiran hingga akhir kehidupan. Bait 12 mencakup tiga fase perjalanan manusia secara berurutan, yaitu hidup (*ngahirupkeun*), mati (*ngamaotan*), dan bangkit (*ngahudangkeun*). Bait 14 menunjukkan posisi hamba sebagai pemohon yang tidak memiliki amal yang cukup, namun tetap mengharapkan kemurahan Allah. Bait 16 berisi permohonan pengampunan dosa, penutupan aib, kelapangan dari kebingungan, dan perlindungan dari gangguan sesama secara menyeluruh. Bait 17 menutup seluruh permohonan dengan satu doa yang paling penting, yaitu *husnul khatimah*, atau akhir hayat yang baik.

Temuan konotatif yang utama dalam kategori ini terletak pada cara pengarang menggambarkan kematian secara konkret dan personal. Frasa *dina sakaratil maut* ‘di saat sakaratul maut’ dan keterangan fisik *wa zāda rashu al-jabīn* ‘keringat di dahi mulai mengalir’ pada bait 17 menunjukkan teknik penulisan yang mengajak jamaah untuk membayangkan momen kematian mereka sendiri, bukan sebagai peristiwa yang jauh di masa depan, melainkan sebagai sesuatu yang pasti dan dekat. Frasa *bari mawa kaislaman* ‘sambil membawa keislaman’

pada bait 12 mengandung makna yang khas dalam tradisi pesantren, yaitu bahwa kematian yang baik bukan hanya kematian yang tenang, tetapi kematian saat keislaman seseorang masih utuh dan terjaga. Frasa *abdi tukang ngarep-ngarep* ‘saya adalah orang yang selalu berharap’ pada bait 14 merupakan ekspresi *maqam raja'* yang tulus, yaitu bahwa komunitas tidak mengklaim memiliki amal yang cukup, melainkan hanya mengharapkan kemurahan (*bageran*) Allah. Dalam budaya Sunda, kemurahan ini merujuk pada kebaikan yang diberikan secara sukarela, tanpa memperhitungkan timbal balik.

Kategori ini menghasilkan mitos bahwa seluruh perjalanan hidup seorang Muslim, mulai dari kelahiran hingga kebangkitan di akhirat, dianggap bermakna apabila berujung pada satu pencapaian, yaitu *husnul khatimah*. Mitos ini menunjukkan cara pandang yang jelas terhadap kehidupan, yaitu bahwa segala praktik keagamaan, termasuk melantunkan *nadhom* secara bersama-sama, merupakan persiapan untuk menghadapi kematian yang baik. Mitos ini juga memberikan ketenangan, karena mereka yang merasa amalnya kurang (*abdi tukang ngarep-ngarep*) tetap berhak untuk berharap, sebab kemurahan Allah tidak dibatasi oleh perhitungan amal manusia. Dari uraian di atas, mitos pada kategori ini bersifat terbuka bagi seluruh anggota komunitas tanpa terkecuali.

Keseluruhan bait tersebut ditutup oleh kategori doa dan munajat yang terdiri atas bait 11 dan 18.

Bait 11

رَبِّ اسْقِنَا غَيْثَ عَامٍ * نَافِعٍ مُّبَارَكٍ دَوَامٍ

يَدُومُ فِي كُلِّ عَامٍ * عَلَى مَمَرِ السِّنِينَ

*Nun Gusti mugi nurunkeun * Kana hujan saban taun; Manfa'at sareng berkahna * Dina saban saban taun*

‘Ya Tuhan, semoga menurunkan * air hujan di setiap tahun; manfaat serta berkahnya di setiap tahun.’

Bait 18

ثُمَّ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ * عَلَى شَفِيعِ الْأَنَامِ

وَالْأَلِ نِعَمَ الْكَرَامِ * وَالصَّحْبِ وَالتَّابِعِينَ

*Terus rohmat sareng salam * Tetep ka nu nyafa'atan; Sareng ka kulawargina * Sareng shohabat tabi'in*

‘Terus rahmat beserta salam * tetap kepada yang memberi syafaat; dan kepada keluarganya, serta para sahabat dan *tabi'in*.’

Kedua bait penutup ini berisi dua jenis permohonan yang saling melengkapi, yaitu permohonan material berupa hujan yang bermanfaat (bait 11) dan permohonan spiritual berupa syafaat Nabi di akhirat melalui selawat (bait 18). Secara denotatif, kedua bait ini

mencakup dua dimensi kebutuhan manusia, yaitu kebutuhan duniawi dan kebutuhan ukhrawi.

Temuan konotatif yang penting dalam kategori penutup ini adalah pemilihan hujan sebagai simbol rahmat Allah yang paling konkret. Bagi masyarakat Sunda yang mayoritas bekerja sebagai petani sawah, hujan bukan sekadar fenomena cuaca, melainkan faktor penentu keberhasilan panen. Hal tersebut berarti menentukan ketahanan pangan seluruh komunitas. Dengan memasukkan doa hujan dalam *nadhom* ini, pengarang secara konotatif menunjukkan bahwa nilai spiritual pesantren tetap berkaitan dengan kondisi material dan agraris masyarakatnya. Frasa *manfa'at sareng berkahna* 'manfaat serta berkahnya' menambahkan makna yang tidak hanya berkaitan dengan jumlah, tetapi menekankan pada hujan yang membawa kebaikan yang tidak selalu dapat diukur secara langsung. Pada bait 18, gelar *Syafi'ul Anām* 'pemberi syafaat bagi seluruh makhluk' untuk Nabi menempatkan Nabi bukan hanya sebagai tokoh semata, melainkan sebagai sosok yang terus menerus didoakan dan diharapkan memberi pembelaan kepada umatnya. Penyebutan keluarga, sahabat, dan *tabi'in* secara berurutan menunjukkan pemahaman bahwa penyampaian ajaran Islam berlangsung secara berkesinambungan dari generasi ke generasi.

Kedua bait ini bersama sama menghasilkan satu mitos penutup, yaitu bahwa ketaatan dan doa komunitas berkaitan langsung dengan rahmat Allah, baik dalam bentuk hujan di dunia maupun syafaat di akhirat. Mitos ini melengkapi keseluruhan sistem nilai yang telah dibangun oleh bait-bait sebelumnya, dengan pemahaman yang tidak perlu dinyatakan secara eksplisit bahwa melantunkan *nadhom* ini secara bersama sama berarti menjaga keterhubungan dengan ajaran Nabi dan menjaga keberlangsungan rahmat Allah atas komunitas. Setiap kali bait 18 dilafalkan sebagai penutup, hubungan spiritual antara Nabi dan jemaah kembali diperkuat, dan mitos ini diwariskan kepada generasi berikutnya tanpa memerlukan penjelasan eksplisit apa pun.

Pembahasan

Analisis terhadap kelima kategori *Nadhom Istigosah* menunjukkan bahwa tiga lapisan makna Barthes bekerja sebagai satu sistem yang saling berkaitan, bukan sebagai lapisan yang berdiri sendiri. Denotasi memberikan konten literal yang dapat dipahami oleh siapa saja. Konotasi menyesuaikan konten itu dengan pengalaman kultural komunitas Sunda yang spesifik, mencakup pengalaman agraris, historis, dan spiritual mereka. Mitos kemudian menjadikan keduanya sebagai sistem keyakinan yang dianggap alamiah dan tidak perlu dipertanyakan. Pembahasan berikut

menjelaskan tiga temuan utama dari penelitian ini tersebut, yaitu *nadhom* sebagai sistem semiotis bilingual, mitos *nadhom* sebagai sarana penyampaian nilai antar generasi, dan *Nadhom Istigosah* dalam kajian Islam Nusantara .

***Nadhom* sebagai Sistem Semiotis Bilingual**

Salah satu temuan yang paling penting dari analisis ini, dan belum pernah dibahas dalam kajian *nadhom* sebelumnya, adalah fakta bahwa *Nadhom Istigosah* menggunakan dua bahasa secara bersamaan dalam satu teks tanpa menggabungkan atau menghilangkan salah satunya. Teks Arab dan teks Sunda tidak berfungsi sebagai terjemahan satu sama lain. Keduanya membawa makna yang berbeda dan saling melengkapi.

Bahasa Arab dalam *nadhom* ini berfungsi sebagai penanda kesakralan dan keabsahan teologis. Dalam tradisi Islam, bahasa Arab adalah bahasa Al-Qur'an dan hadis, sehingga penggunaannya dalam doa secara langsung menempatkan teks dalam otoritas spiritual yang diakui. Setiap lafal Arab dalam *nadhom* berkaitan dengan keseluruhan tradisi keilmuan Islam. Sementara itu, bahasa Sunda berfungsi sebagai penanda kedekatan kultural dan kemudahan dipahami secara emosional. Bahasa Sunda membawa makna yang tidak sekadar menerjemahkan, tetapi menafsirkan

ulang teks Arab sesuai dengan pengalaman hidup komunitas yang melafalkannya.

Fenomena ini sejalan dengan apa yang dirumuskan Barthes sebagai sistem tanda tingkat kedua, yaitu kondisi ketika sebuah tanda yang sudah selesai pada level pertama menjadi penanda baru pada level kedua. Dalam *nadhom* tersebut, teks Arab merupakan sistem tanda tingkat pertama, dan teks Sunda merupakan sistem tanda tingkat kedua yang menghasilkan makna baru di atas makna yang sudah ada. Kedua sistem ini dilafalkan secara bersamaan dalam satu praktik ritual, sehingga makna konotatif dan denotatif tidak hanya berdampingan, tetapi juga berfungsi secara bersamaan setiap kali *nadhom* dilantunkan. Hal ini menunjukkan mekanisme semiotis yang lebih kompleks dibandingkan dengan yang dianalisis Barthes pada teks tunggal berbahasa Prancis, dan menunjukkan bahwa teori semiotika Barthes perlu dikembangkan lebih lanjut untuk dapat menjelaskan teks bilingual yang bersifat performatif dan komunal.

Temuan lebih lanjut dari penelitian ini menunjukan bahwa penggunaan dua bahasa secara bersamaan bukan hanya keputusan estetis, melainkan juga keputusan yang berkaitan dengan nilai dan pandangan keagamaan. Pengarang, KH. Khoer Affandi, secara tidak langsung menunjukkan bahwa nilai-nilai Islam tidak perlu memilih antara keabsahan teologis dan kemudahan dipahami

secara kultural, karena keduanya dapat dan perlu hadir bersamaan. Hal ini merupakan posisi yang penting dalam konteks dakwah Islam di Indonesia, dengan adanya perdebatan yang berlangsung mengenai hubungan antara nilai universal Islam dan nilai khusus budaya lokal.

Mitos *Nadhom* sebagai Sarana Penyampaian Nilai Antargenerasi

Temuan selanjutnya dari penelitian ini adalah perluasan terhadap konsep mitos Barthes. Dalam *Mythologies*, Barthes menjelaskan mitos sebagai mekanisme ideologis yang bekerja dalam budaya massa modern, yaitu kondisi ketika makna yang bersifat historis dan dibentuk secara sosial disampaikan sedemikian rupa sehingga tampak alamiah dan tidak perlu dipertanyakan. Fungsi mitos dalam konsep Barthes pada dasarnya adalah menyembunyikan asal usul sosial dan ideologis dari sebuah nilai sehingga nilai tersebut tampak seolah olah bersifat universal dan tetap berlaku sepanjang waktu.

Temuan dalam penelitian ini juga menunjukkan bahwa mitos dalam *Nadhom Istigosah* bekerja dengan cara yang berbeda. Mitos di sini tidak berfungsi untuk menyembunyikan konstruksi sosial, tetapi justru disampaikan secara aktif dan disadari dari satu generasi ke generasi berikutnya. Ketika santri baru belajar melafalkan *nadhom* ini,

mereka tidak hanya menghafal rangkaian kata, tetapi juga menerima sistem keyakinan yang terdapat dalam struktur bahasa dan irama *nadhom* tersebut.

Perbedaan ini memiliki implikasi penting bagi teori semiotika secara lebih luas. Jika mitos dalam konsep Barthes adalah mitos budaya massa yang bekerja secara tidak disadari oleh subjeknya, maka mitos dalam *nadhom* pesantren adalah mitos komunal yang bekerja secara disadari, bahkan diterima oleh komunitas yang melafalkannya. Komunitas pesantren menyadari bahwa mereka sedang menyampaikan nilai dan memang bermaksud melakukannya. Kesadaran ini tidak melemahkan fungsi mitos, melainkan memperkuatnya, karena penyampaian nilai yang dilakukan dengan kesadaran dan kebanggaan lebih bertahan lama dibandingkan penyampaian nilai yang tidak disadari.

Temuan ini memperkuat sekaligus melengkapi argumen Sukayat yang menyatakan bahwa *nadhom* berfungsi sebagai media pendidikan dan dakwah. Jika Sukayat hanya menjelaskan fungsi pedagogis *nadhom*, penelitian ini menunjukkan bahwa fungsi tersebut bekerja melalui mekanisme semiotis yang lebih mendalam, yaitu *nadhom* tidak hanya mengajarkan nilai, tetapi juga menanamkan nilai tersebut secara berulang ke dalam pemahaman komunitas melalui irama, pengulangan, dan pelafalan bersama. Setiap kali

nadhom dilafalkan, hal ini menjadi bagian dari proses penanaman nilai yang berlangsung sepanjang kehidupan seorang santri.

***Nadhom Istigosah* dalam Kajian Islam Nusantara**

Temuan penelitian ini juga menunjukkan bagaimana Islam diterima dan dipertahankan dalam konteks budaya lokal Nusantara. *Nadhom Istigosah* menunjukkan model akulturasi yang berbeda dari model yang selama ini paling banyak dibahas dalam kajian Islam Nusantara, yaitu model sinkretisme, yaitu kondisi ketika unsur Islam dan unsur lokal bercampur sehingga batas antara keduanya menjadi tidak jelas.

Dalam *Nadhom Istigosah*, tidak terjadi sinkretisme dalam pengertian pencampuran tersebut. Yang terjadi adalah proses yang dapat disebut sebagai penyesuaian makna secara lokal, yaitu proses ketika teks Islam yang otoritatif disampaikan melalui kode kultural lokal tanpa kehilangan identitas keislamannya. Teks Arab tetap digunakan dan dilafalkan. Bahasa Sunda tidak menggantikannya, tetapi menambahkan lapisan makna yang membuat teks Arab lebih mudah dipahami oleh komunitas lokal. Hasilnya adalah teks yang secara bersamaan bersifat islami secara umum dan Sunda secara khusus, dua identitas yang tidak saling meniadakan, melainkan saling memperkuat.

Simpulan

Hasil analisis terhadap 18 bait yang dikelompokkan ke dalam lima kategori tematik, yaitu akidah, tasawuf, sosial dan kepemimpinan, akhirat, serta doa dan munajat, menunjukkan bahwa *nadhom* ini bukan sekadar teks doa, melainkan sistem semiotik berlapis yang membangun dan mewariskan pandangan dunia komunitas pesantren Sunda secara lintas generasi.

Makna denotasi kelima kategori tersebut menampilkan struktur doa kolektif yang runtut, mulai dari seruan kepada Allah, pengakuan sifat-sifat-Nya, permohonan pemimpin yang adil, pengharapan akhir hayat yang baik, hingga permohonan hujan dan syafaat sebagai penutup. Selanjutnya, makna konotasi yang ada di setiap bait menyimpan nilai kultural khas pesantren Sunda, seperti zuhud, *mahabbah* kepada Nabi, kritik terhadap kekuasaan yang zalim, kepasrahan menjelang kematian, dan orientasi agraris masyarakat Sunda. Kemudian kelima kategori itu bersama-sama membentuk mitos berupa empat sistem keyakinan utama, yaitu kekuatan doa kolektif untuk mengubah keadaan, barakah yang mengalir melalui rantai spiritual, keadilan sejati yang hanya tegak melalui hukum Islam, dan *husnul khotimah* sebagai tujuan akhir seluruh perjalanan hidup.

Temuan ini menunjuk bahwa kerangka semiotika Barthes yang awalnya dikembangkan

dalam konteks budaya massa Eropa terbukti relevan dan dapat diadaptasi untuk membaca teks-teks komunal keagamaan di luar konteks aslinya. *Nadhom* sebagai genre sastra pesantren memiliki mekanisme ideologis yang bekerja secara halus melalui irama, pilihan diksi, dan pengulangan, sehingga sistem nilai yang dibawanya terasa sebagai kebenaran yang tumbuh dari dalam komunitas, bukan sebagai doktrin yang dipaksakan dari luar.

Penelitian mendatang disarankan untuk mengkaji *nadhom* pesantren lain menggunakan pendekatan yang berbeda, seperti semiotika sosial Halliday, analisis wacana kritis, atau stilistika, guna memperoleh gambaran yang lebih lengkap tentang sistem tanda dan struktur bahasa dalam sastra Islam Nusantara.

Daftar Pustaka

- Abd. 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 (June 30, 2024): 24–37. <https://doi.org/10.32528/bb.v9i1.53>.
- Adde, Exsan Adde. "Strategi Dakwah Kultural Di Indonesia." *Dakwatul Islam* 7, no. 1 (December 31, 2022): 59–76. <https://doi.org/10.46781/dakwatulislam.v7i1.573>.
- Barthes, Roland. *Mythologies: The Complete Edition, in a New Translation*. Translated by Richard Howard and Annette Lavers. New York: Hill and Wang, 2013.
- Djaya, Sulaiman. "Relevansi Abadi Dakwah Kultural." *Dakwah: Jurnal Kajian Dakwah Dan Kemasyarakatan* 26, no. 2 (November 30, 2022): 221–31. <https://doi.org/10.15408/dakwah.v26i2.29326>.
- Hall, Steven, and Linda Liebenberg. "Qualitative Description as an Introductory Method to Qualitative Research for Master's-Level Students and Research Trainees." *International Journal of Qualitative Methods* 23 (January 25, 2024). <https://doi.org/10.1177/16094069241242264>.
- Ikhwan, Ikhwan, and Titin Nurhayati Ma'mun. "Pendampingan Pembelajaran Syi'iran: Upaya Pembentukan Karakter Santri Di Kabupaten Bandung Barat." *Dharmakarya* 11, no. 3 (November 29, 2022): 218. <https://doi.org/10.24198/dharmakarya.v11i3.26461>.
- Jadou, Sara Hatem, and Iman M. M. Muwafaq Al Ghabra. "Barthes' Semiotic Theory and Interpretation of Signs." *International Journal of Research in Social Sciences and Humanities* 11, no. 3 (September 9, 2021). <https://doi.org/10.37648/ijrssh.v11i03.027>.
- Karimah, Fatimah Isyti, Dadan Rusmana, Wildan Taufik, Pascasarjana Uin, Sunan Gunung, and Djati Bandung. "Keteladanan Lima Pribadi Mulia Dalam Syi'ir 'Li Khomsatun': Kajian Semiotika Roland Barthes Five Noble Personalities In Syi'ir 'Li Khomsatun': Roland Barthes' Semiotic Study," n.d.
- Moh. Teguh Prasetyo. "Islam Dan Transformasi Budaya Lokal Di Indonesia." *Batuthah: Jurnal Sejarah Padaban Islam* 2, no. 2 (September 29, 2023): 150–62. <https://doi.org/10.38073/batuthah.v2i2.1107>.
- Nirwan Wahyudi AR, Musafir Pababbari, Nila Sastrawati, and Muliadi. "Fungsionalisasi Budaya Lokal Sebagai Alternatif Sarana Dakwah Di Era Digital." *Shoutika* 3, no. 1 (June 30, 2023): 1–10.

- <https://doi.org/10.46870/jkpi.v3i1.554>.
- Nugroho, Taufik, Cipto Sembodo, Ibroheem Ha, Muammaridwan Lehnun, and Usman Madami. "Penyebaran Islam Nusantara Antara Kultur Dan Struktur." *Ulu muddin: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman*, 2021. <https://doi.org/https://doi.org/10.47200/ulu muddin.v11i2.913>.
- Ramadhani, Nabilla Hanifah Suci. "Analisis Makna Mitos Pada Cerpen Rumah Kopi Selatan Jakarta Dan Obrolan-Obrolan Setelah Pandemi Karya Doni Ahmadi: Tinjauan Semiologi Roland Barthes." *Jurnal Sasindo Sastra Indonesia* 12, no. 1 (May 30, 2023): 1. <https://doi.org/10.24114/sasindo.v12i1.44648>.
- Sholihah, Musarrofatus, and Cecep Zakarias. "Analisis Semiotika Roland Barthes Pada Logo Nahdlatul Ulama'." *Mashadiruna Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir* 2, no. 3 (March 4, 2024): 333–42. <https://doi.org/10.15575/mjiat.v2i3.28179>.
- Sukayat, Tata. "Nadzom Sebagai Media Pendidikan Dan Dakwah." *Cendekia: Journal of Education and Society* 15, no. 2 (February 1, 2018): 341. <https://doi.org/10.21154/cendekia.v15i2.946>.
- Supriyadi, Tedi, Kama Abdul Hakam, Encep Syarief Nurdin, Anin Rukmana, and Entan Saptani. "Character Education for Elementary School Students: A Process of Internalizing the Value of Religiosity through Nadoman in Sumedang Regency." *Mimbar Sekolah Dasar* 10, no. 3 (December 30, 2023). <https://doi.org/10.53400/mimbar-sd.v10i3.63399>.
- Syarifuddin, Asep, Nia Daniyatul Magfiroh, Nelis Lestari SM, and Roni Nugraha. "Penguatan Pendidikan Islam Melalui Nadhaman." *Al-Ibanah* 10, no. 2 (July 29, 2025): 89–104. <https://doi.org/10.54801/2banah.v10i2.387>
- Taufik Haerul Umam. "Analisis Semiotika Lirik Lagu Babak Terakhir Karya Raim Laode Dengan Pendekatan Roland Barthes." *Ikra-Ith Humaniora : Jurnal Sosial Dan Humaniora* 9, no. 3 (November 1, 2025): 357–65. <https://doi.org/10.37817/ikraith-humaniora.v9i3.5389>.
- Trimo Wati, Trimo Wati, Dina Safira Ikmaliani, and Mustolehudin. "Representasi Makna Denotasi Dan Konotasi Dalam Lirik Lagu Kun Fayakun (Analisis Semiotika Roland Barthes)." *Alibbaa': Jurnal Pendidikan Bahasa Arab* 3, no. 1 (January 24, 2022): 73–102. <https://doi.org/10.19105/ajpba.v3i1.5172>.
- Ulum, Bahrul. "Metode Menghafal Nadzom Cepat." *Jurnal Pusaka* 11, no. 2 (December 23, 2021): 13–19. <https://doi.org/10.35897/ps.v11i2.646>.
- Villamin, Princess, Violeta Lopez, Deependra Kaji Thapa, and Michelle Cleary. "A Worked Example of Qualitative Descriptive Design: A Step-by-Step Guide for Novice and Early Career Researchers." *Journal of Advanced Nursing* 81, no. 8 (August 9, 2025): 5181–95. <https://doi.org/10.1111/jan.16481>.