

NILAI KESANTUNAN DALAM UNIVERSALITAS ZIKIR ANALISIS SUFISTIK TERHADAP HADIS ZIKIR

Muhsin Mahfudz

Program Studi Ilmu Al Quran dan Tafsir
Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Alauddin
e-mail: muhsinmahfudz@uin-alauddin.ac.id

Abstrak:

Sebagaimana pembahasan di atas, zikir dalam pengertian tradisi sufistik hanya beracu pada dua makna yaitu “mengingat” dan “menyebut”. Tetapi ternyata berdasarkan penelusuran kata zikir dalam al-Qur’an, makna lain dapat ditemukan dalam Q.S. Ali Imran (3): 191. Bahwa suasana aktif, seorang dapat saja berzikir. Aktif atau bekerja dilambangkan dengan kata “berdiri”, “duduk” dan “berbaring”. Tiga kata tersebut jelas sekali merupakan esensi gerak manusia sepanjang sejarah. Jika berdiri maka seorang tidak duduk atau berbaring, jika duduk seorang tidak akan berdiri dan berbaring pada saat yang bersamaan, demikian seterusnya gerakan segi tiga tersebut. Metode yang digunakan dalam artikel ini adalah analisis *tahlili* dengan pendekatan sufistik. Berdasarkan metode tersebut ditemukan bahwa implikasi makna zikir adalah perlunya zikir tetap hadir dalam relung spiritual manusia. Aktifitas kebaikan seseorang tidak menghalanginya dari mengingat maupun menyebut Allah Sang Pencipta dan Pengatur di jagad ini. Bahkan, tradisi zikir dapat membentuk pribadi yang santun, baik kepada Allah maupun kepada manusia dan lingkungan. Dengan demikian, zikir yang ditradisikan oleh para sufi di dunia tarekat tidak boleh berhenti pada makna mengingat dan menyebut saja, tetapi harus lebih identik lagi dengan aktivitas. Zikir dalam makna ini, secara fungsional, lebih mampu menjadi alat kontrol dalam setiap gerak keseharian manusia.

Kata Kunci: Hadis, Zikir, Kesantunan

I. Pendahuluan

Dipermukaan, zikir dipandang sebagai suatu aktivitas kesalehan yang senantiasa mentransendensikan aspek spiritual

kehadirat Ilahi. Zikir merupakan media yang harus dihayati dan dinikmati secara spiritual agar mampu mengantar jiwa yang “hina dina” menjadi suci menggapai ridho dari Yang Maha Suci.

Pandangan ini mengesankan bahwa untuk menggapai kasih sayang Allah adalah sesuatu yang amat khusus atau eksklusif. Jika itu benar bagaimana dengan seorang yang bekerja untuk kemanusiaan tetapi tidak punya banyak waktu untuk duduk tafakkur meluruhkan diri dalam pencarian Tuhan? Apakah surga tidak untuk mereka, padahal mereka lebih banyak berkontribusi terhadap kemaslahatan kemanusiaan? terdapat paradoksitas di sana antara “pemanjaan spiritual” dengan optimalisasi tujuan hidup.

Sederet permasalahan tersebut akhirnya mendorong saya untuk mengajukan suatu pertanyaan krusial, tidak bolehkah zikir itu dimaknai dengan perilaku kemanusiaan, seperti kepedulian sosial, yang dengan itu setiap orang merasakan manfaatnya, tercerahkan jiwanya dan akhirnya mengantar ia mengengingat kepada Allah baik secara verbal maupun mengagumi keagungan-Nya dalam ingatan. Bukankah zikir itu bermakna “mengingat” dan atau “menyebut”?

Penelusuran makna-makna itulah kemudian sehingga mendiskusikan tema Zikir menjadi menarik, terutama kemungkinan menelusuri makna-makna sebagaimana yang saya tawarkan dalam al-Qur’an. Untuk lebih terarahnya pembahasan, baiknya diajukan permasalahan, Sejauhmana universalitas nilai zikir dapat ditelusuri dalam al-Qur’an?

Membahas persoalan ini bertujuan untuk, (1) melihat adanya kemungkinan makna yang lain dari zikir yang sekedar kegiatan khusus dengan lafaz tertentu atau sekedar mengingat. (2) Menggali aspek-aspek fungsional dan praktis dari konsep zikir dalam pandangan al-Qur’an. Dari kajian ini diharapkan bermanfaat untuk menemukan pemahaman alternatif agar

tanpa majelis, setiap orang Islam bisa berzikir kepada Allah SWT. Selain itu, tentu saja ini adalah gagasan awal yang perlu dikaji lebih jauh dan mendalam.

II. Makna Generik Zikir dalam Hadis Nabi saw.

Zikir menurut makna generiknya adalah mengingat. Akan tetapi secara praktis, zikir seringkali dipahami sebagai kegiatan yang dilakukan untuk menyebut nama-nama Allah dengan bacaan-bacaan tertentu, misalnya, *subhanallah*, *al-hamd lillah*, *la ilaha illallah*. Bacaan-bacaan tersebut didasarkan pada hadis Rasulullah SAW.:

Sebaik-baik ucapan sesudah al-Qur'an ada empat semuanya berasal dari al-Qur'an. Tidak mengapa bagimu mana saja dari kalimat itu yang kau mulai, yaitu: *subhanallah* (Maha Suci Allah), *al-hamd lillah* (Segala Puji bagi Allah), *la ilaha illallah* (Tiada Tuhan Selain Allah), *Allah Akbar* (Allah Maha Besar).¹

Pengertian tersebut telah ditradisikan oleh umat Islam, terutama dalam tradisi sufi.² Meskipun demikian, tradisi itu bukanlah pengertian satu-satunya tentang zikir. Al-Qur'an pun secara tandas menyinggung hal itu dalam pengertian yang luas. Manusia yang melakukan petualangan intelektual pada penciptaan jagad ini juga disebut oleh al-Qur'an sebagai kegiatan zikir [QS. Ali Imran (3): 191]. Nampaknya, bentuk zikir

¹ CD Hadis, *Musnad Ahmad ibn Hanbal*, Hadis ke-19357.

² Dalam tradisi tasawuf, zikir biasanya dilakukan dalam sebuah kelompok tarekat, yang dalam biasanya, jika tarekat berbeda maka bacaan zikirnyapun berbeda. Meskipun demikian, semua tarekat mengajarkan pendidikan moral (*tahzīb al-akhlāq*), sebagaimana pengertiannya pada abad III dan IV H. sesudah abad V H. kemudian tarekat mengalami pergeseran makna lebih kepada perkumpulan tertentu dengan doktrin-doktrin tertentu. Lebih jauh baca pengertian tarekat yang dikemukakan oleh Muhammad Aqil bin Ali, seperti yang dikutip oleh Soyidi, *Dakwah Sufistik Kang Jalal* (KPP: Jakarta, 2004), 55.

yang disebutkan pertama sebagai kegiatan untuk mencerahkan aspek spiritual, sementara zikir yang disebutkan terakhir adalah kegiatan yang mencerahkan aspek intelektual. Keduanya merupakan hal yang sangat penting artinya dalam dalam rangka membangun kualitas ketakwaan.

III. Analisis Sufistik atas Tradisi Zikir

Akhir-akhir ini, fenomena zikir begitu menggejala di kalangan masyarakat Indonesia. Berawal kegiatan dakwah versi Manajemen Qolbu-nya Abdullah Qymnastiar, yang lebih akrab disapa Aa Gym, majelis-majelis zikir semakin diminati. Kelompok “al-Zikra” yang dipimpin oleh ustaz Muhammad Arifin Ilham, atau Majelis zikir yang dipimpin uztas Haryono adalah dua dari sekian banyak kelompok zikir yang sangat diminati oleh masyarakat Indonesia saat ini. Fenomena ini bisa disebut sebagai media alternatif bagi kegetiran hidup yang semakin dirasakan pasca jatuhnya rezim Orde Baru. Masyarakat Indonesia yang setiap hari menyaksikan kebobrokan moral para penguasa dan kaum elitis yang korup dapat menciptakan kegelisahan spiritual. Untuk mengatasi hal itu maka berzikir yang dilakukan secara bersama dalam suatu majelis merupakan salah satu solusi untuk mengatasi kegelisahan tadi.

Catatan penting dari fenomena itu adalah bahwa perilaku kesalehan, meskipun dalam pengertian ritual, dapat menjadi sebuah kebutuhan ketika kekacauan kondisi sosial politik tidak lagi memberikan kenyamanan secara psikologis. Di lain pihak, ketika zikir itu menjadi sebuah *trend* tidak berarti akan sunyi dari persoalan. Ketika majelis zikir semakin menjadi candu maka secara tidak langsung akan berakibat pada kurangnya produktifitas masyarakat di bidang ekonomi, paling tidak berapa lama waktu digunakan sejak menunggu

berkumpulnya banyak jamaah hingga berakhirnya acara zikir yang praktis tidak produktif selain duduk dan berkonsentrasi menghabiskan wirid-wirid yang dibacakan secara berulang-ulang, belum lagi jika zikir dijadikan apa yang disebut oleh Afif Muhammad sebagai “obat penenang”, tobat sesaat, nangis sesaat dan setelah kembali ke habitatnya berbuat kesalahan lagi.³ Apakah tidak lebih efektif jika zikir-zikir itu dilakukan dalam suasana bekerja, sebagaimana yang diinginkan oleh al-Qur’an [QS. Ali Imran (3): 191] “Berdiri, duduk atau berbaring”, dalam ayat ini, merupakan tiga simbol keseluruhan gerak manusia yang tidak dapat dilakukan secara bersamaan. Ketiga kata itu juga mengandung makna dinamis. Karena itu, zikir dalam ayat tersebut mengandung makna bahwa berzikir tidak hanya bisa dilakukan dengan berlama-lama diam dan mengulang-ulang bacaan zikir di satu tempat tertentu.

Berzikir sambil duduk bersama dengan bacaan-bacaan tertentu, bukanlah hal yang baru dalam tradisi Islam. Bahkan, sebelum al-Gazali merumuskan konsep tasawuf yang mensintesiskan antara syariaat (fiqih) dan hakekat, praktek-praktek zikir yang dilakukan telah mengabaikan aspek simbolik secara berlebihan, karena dipandang sebagai amalan lahiriah yang telah terlampaui setelah manusia mengalami makrifah (pengetahuan mendalam tentang Tuhan), dan karenanya hal itu tidak penting. Setelah itu, muncullah sufi-sufi yang mengembangkan konsep tasawuf al-Gazali. Abd al-Karīm al-Qusyairī al-Naisabūrī (986-1703) yang bergelar *al-‘arif billah* (yang dalam pengetahuannya tentang Allah) mengembangkan tradisi zikir yang disebutnya *zikr al-lisan* (zikir lidah) dan *zikr al-qalb* (zikir hati) dalam bukunya yang berjudul *al-Risalah al-Qusyairiyah*. Al-Qusyairī berpendapat bahwa zikir lisan

³ Baca wawancara Dr. Afif Muhammad, salah satu pakar Ilmu Tasawuf di Indonesia, oleh *Harian Pikiran Rakyat* (Senin, 10 Maret 2003).
TAHDIS Volume 10 Nomor 1 Tahun 2019

merupakan syarat menuju zikir hati, karena menghayati makna zikir dalam hati harus melalui ucapan. Karena itu, jika seorang hamba berzikir dengan lidah dan hati berarti telah mencapai kesempurnaan etika perennial dan jalan hidupnya (*al-kamil fi washfih wa hal sulukih*).⁴ Yang menjadi perbincangan kemudian adalah bacaan zikir tersebut. Ibnu Taimiyah jelas menolak zikir dengan bacaan-bacaan tunggal (*bi al-ism al-munfarid*), misalnya hanya menyebut kata “Allāh” saja, berdasarkan hadis Rasulullah saw yang telah dikutip di awal pembahasan tentang zikir (hadis tersebut hanya menyebutkan empat ungkapan *subhānallāh, al-hamd lillāh, lā ilāha illallāh, dan Allāh akbar*).

Berdasarkan hadis itu, Ibnu Taimiyah berpandangan bahwa zikir dengan kalimat baik (*kalimah tayyibah*) seperti di atas akan membawa pencerahan bagi pengamalnya karena mempunyai makna yang jelas. Sebaliknya, dengan hanya menyebut lafad “Allah” akan sulit dipahami kecuali oleh orang-orang telah mendalam pengetahuan tasawufnya.⁵ Sementara dalam pandangan lain zikir dengan *al-ism al-munfarid* dibolehkan bagi siapapun yang ingin mengamalkan zikir. Salah seorang yang mendukung pandangan ini adalah ‘Abd al-Qādir ‘Isā berdasarkan hadis Nabi dari Anas ibn Mālik:

“Tidak akan terjadi kiamat di bumi ini hingga tidak terucap lagi (lafaz) Allah, Allah” (HR. Turmuzī, bab Fitnah nomor: 2208)

Berdasarkan hadis di atas, ‘Abd al-Qādir ‘Isā berpandangan bahwa justru menyebut lafaz Allah menyebabkan kelangengan dunia ini. Karena itu, ia menyimpulkan bahwa jasa-jasa ulama, orang-orang yang saleh

⁴ Abū al-Qāsim ‘Abd al-Karīm ibn Hawāzin al-Qusyairī al-Naisabūrī, *al-Risālah al-Qusyairīyah* (Cet.II; Beirut: Dār al-Khair, 1998), h. 221.

⁵ Sudirman Tebba, *Orientasi Sufistik Cak Nur Komitmen Moral Seorang Guru Bangsa* (Jakarta: KPP, 2004), h. 175.

dan bahkan mukmin sejati pada umumnya tidak bisa diabaikan dalam konteks kelangsungan kehidupan ini.⁶ Tegasnya, kalau saja mereka sudah tidak ada, maka dunia ini akan segera berakhir.

Perbedaan yang mendasar dari kedua ulama di atas (Ibnu Taimiyah dan ‘Abd al-Qādir ‘Isā) berada pada fungsionalisasi lafaz zikir, dalam konteks ini adalah lafaz “Allah”. Ibnu Taimiyah lebih menekankan pada aspek fungsi pencerahan nilai moral ketika setiap orang berzikir memahami dengan baik apa yang dibacanya. Sementara, ‘Abd al-Qādir ‘Isā menekankan pada aspek fungsi lafaz zikir terhadap survivalitas jagad. Artinya, zikir yang fungsional menurut Ibnu Taimiyah adalah zikir yang mudah dipahami oleh semua orang dan tidak perlu bekerja keras mencarinya dengan berpetualang mencari kelompok-kelompok tarekat seperti yang harus ditempuh ketika mengambil pandangan yang terakhir.

Jika dihubungkan dengan makna kesalehan (amal saleh) yang juga berarti dinamis, maka yang paling sesuai adalah zikir yang mengedepankan makna kesadaran akan kehadiran Allah dalam setiap aktivitas, bukan hanya ketika duduk berkonsentrasi melalui bacaan-bacaan khusus. Karena itu, mungkin lebih tepat jika zikir yang dimaksud disebut dengan “zikir dinamis”. Artinya, zikir kepada Allah bisa dilakukan di mana saja, baik di rumah, kantor, gedung-gedung tinggi, laut, dan bahkan tempat-tempat rekreasi. Selain itu, zikir dinamis juga tidak hanya berakhir di otot-otot rahang, tetapi merasuk hingga ke otot-otot nurani yang kemudian dapat mengantarkan getaran energi spiritual akan kebesaran Allah di atas segala realitas di jagad ini [QS. Al-Anfal (8): 2].

⁶ Al-syekh ‘Abd al-Qādir ‘Isā, *Haqāiq ‘an al-Tasawwuf* (England: Diwan Press, 1970), h. 180.

Konsep zikir seperti di atas ingin menegaskan bahwa aspek esoteris dari ajaran Islam mestinya dipahami secara wajar. Praktek-praktek kesufian dalam dunia terekat harus dipahami ulang agar tidak lagi terkesan sebagai tradisi yang mengandung ajaran pasimistik terhadap kehidupan dunia. Pemahaman ulang atas tradisi tersebut – khususnya di Indonesia – juga telah dirintis oleh ulama sekaligus sastrawan, Hamka dengan bukunya *Tasawuf Modern* (1977). Hamka dalam buku itu memahami bahwa inti ajaran tasawuf adalah ajaran etika (*al-akhlāq al-karīmah*). Pemahaman ulang atas makna harta benda dalam hubungannya dengan makna “kaya” dan “miskin”, misalnya, Hamka berpandangan bahwa keduanya dapat diukur dari tingkat kebutuhan seseorang. Seorang disebut kaya, ketika ia merasa cukup dengan apa yang ia miliki, meskipun memiliki sedikit harta benda. Sebaliknya, seorang disebut miskin ketika ia ingin memiliki segala keinginan duniawinya, meskipun telah memiliki banyak harta benda.⁷ Yang terpenting, menurut Hamka, adalah bukan terletak pada banyak atau tidaknya harta, tetapi terletak pada bagaimana harta itu dimanfaatkan secara benar (etis) di jalan yang diridai oleh Allah SWT.⁸ Jadi, Menangkap ajaran etika yang paling dalam dari Islam tidak harus melalui majelis zikir, tetapi bisa juga ditangkap melalui perenungan makna penciptaan semesta. Yang terpenting dari zikir adalah bagaimana menangkap substansi zikir itu, baik zikir melalui bacaan tertentu atau zikir melalui kontemplasi (perenungan). Substansi zikir yang demikian, kemudian mampu mencerahkan kesadaran perenial menjadi hamba yang berpikir positif terhadap kehidupan dunia.

⁷ Hamka, *Tsawuf Modern* (Cet. IX; Djakarta: Djajabakti, 1959), h. 179.

⁸ Hamka, *Tsawuf Modern*, h. 189.

Dengan konsep tasawuf positivistik-optimistik seperti di atas, Hamka kemudian diklaim sebagai peletak ajaran “neosufisme” di tanah air.⁹ Sufisme baru, sebagaimana yang dipahami oleh Hamka adalah mengadopsi inti ajaran tasawuf tanpa harus menempuh praktek kesufian. Dengan demikian, setiap orang bisa menjadi pribadi yang memiliki kualitas keimanan dan ketaqwaan serta moralitas tinggi dengan mengikuti substansi ajaran kesufian tanpa harus masuk dalam kelompok tarekat tertentu dan tanpa harus menjauh dari komunitas sosial. Zuhud dalam tradisi sufistik klasik, abad I Islam atau sesudahnya di bawah pemerintahan Umayyah, merupakan reaksi alamiyah dari kehidupan materialisme yang menempati posisi paling tinggi. Pada periode itu, zuhud berarti meninggalkan dunia untuk semata mendekatkan diri kepada Allah. Pada pertengahan abad ke-8 kehidupan zuhud semakin meningkat yang ditandai dengan munculnya semacam ‘Biara’ (*monastery*) yang dikenal dengan *khanqah*, *ribāt*, *khalwah* atau *zawiyah*.¹⁰ Praktek kezuhudan seperti itu harus dipahami ulang dalam pandangan neo-sufisme, yakni dunia yang dimaksud secara substansial dalam ajaran zuhud adalah segala hal yang bersifat materil yang dapat mengganggu proses pendekatan kepada Allah (*taqarrub ilallah*). Sebaliknya, jika materi yang bersifat duniawi, seperti mobil, rumah atau uang, jika tidak menghalangi, bahkan membantu seorang mukmin untuk *taqarrub*, maka sudah tercapai makna zuhud tersebut.

Zuhud dalam pengertian yang terakhir inilah yang lebih mampu menjawab tantangan kemoderenan dibanding zuhud dalam pengertian yang pertama. Fenomena zuhudisme

⁹ Sudirman Tebba, *Orientasi Sufistik Cak Nur Komitmen Moral Seorang Guru Bangsa*, h. 164.

¹⁰ L.P. Elwell-Sutton, “Sufism and Pseudo Sufism” dalam Denis MacEoin and Ahmed Al-Shahi [ed], *Islam in the Modern World* (London: Croom Helm, 1983), h. 51.

perkotaan dewasa ini begitu marak dilakukan karena yang yang terlibat di dalamnya adalah mereka yang tetap dalam kekayaannya tetapi kekeyaan itu tidak menghalangi mereka untuk tetap shalat, berzikir bersedekah. Dan yang lebih penting lagi adalah mereka dengan segala fasilitasnya keduniaan, seperti mobil gedung mewah, justru membantu mereka semakin dekat dengan Tuhannya. Mereka bukan sekedar mengetahui dengan baik hak dan kewajiban mereka terhadap harta, tetapi juga mengamalkannya dalam bentuk sedekah, zakat bahkan membantu orang-orang yang membutuhkan.

Dibandingkan dengan tradisi tasawuf klasik, zuhud hanya melahirkan egoisme ibadah. Mereka berzikir dengan memilih tempat-tempat yang jauh dari keramaian, mereka sangat eksklusif dalam melakukan praktek peribadatan, seakan kelompok mereka saja yang ingin masuk surga, yang lain tidak. Dengan tradisi semacam itu, zuhud tidak mampu bertahan di zaman modern, bahkan akan ditinggalkan oleh manusia-manusia modern. Artinya, zuhudisme klasik gagal menjawab kebutuhan spiritual manusia modern. Paling tidak, tradisi sufisme klasik tidak lagi memainkan peran penting dalam kehidupan spiritual Islam.¹¹

Dapat ditegaskan bahwa kehidupan monastik bukanlah tradisi yang wajib dalam Islam, meskipun tidak sedikit umat Islam menempuh jalan itu sebagai cara terbaik bagi mereka. Yang jauh lebih wajib, jika boleh dikatakan demikian, adalah mengadopsi perilaku kesalehan orang-orang sufi sebagai kontrol bagi kehidupan modern. Tidak cukup hanya itu, masyarakat muslim harus menambahkan spirit positifistik-optimistik dari ajaran sufi, terutama tradisi zikir dalam arti

¹¹ L.P. Elwell-Sutton, "Sufism and Pseudo Sufism" dalam Denis MacEoin and Ahmed Al-Shahi [ed], *Islam in the Modern World*, h. 55.

“menghadirkan Allah” dalam setiap upaya menuju kehidupan yang berkualitas (*hayatan tayyibah*) [QS. Al-Nahl (16): 97].

IV. Penutup

Sebagaimana pembahasan di atas, zikir dalam pengertian tradisi sufistik hanya beracu pada dua makna yaitu “mengingat” dan “menyebut”. Tetapi ternyata berdasarkan penelusuran kata zikir dalam al-Qur’an, makna lain dapat ditemukan dalam Q.S. Ali Imran (3): 191. Bahwa suasana aktif, seorang dapat saja berzikir. Aktif atau bekerja dilambangkan dengan kata “berdiri”, “duduk” dan “berbaring”. Tiga kata tersebut jelas sekali merupakan esensi gerak manusia sepanjang sejarah. Jika berdiri maka seorang tidak duduk atau berbaring, jika duduk seorang tidak akan berdiri dan berbaring pada saat yang bersamaan, demikian seterusnya gerakan segi tiga tersebut.

Jika demikian, implikasi yang dapat ditarik dari makna zikir adalah bahwa zikir terbaik adalah zikir yang tetap hadir dalam relung spiritual manusia. Aktifitas kebaikan seseorang tidak menghalanginya dari mengingat maupun menyebut Allah Sang Pencipta dan Pengatur di jagad ini. Dengan demikian, zikir yang ditradisikan oleh para sufi di dunia tarekat tidak boleh berhenti pada makna mengingat dan menyebut saja, tetapi harus lebih identik lagi dengan aktivitas. Zikir dalam makna ini, secara fungsional, lebih mampu menjadi alat kontrol dalam setiap gerak gerik keseharian manusia.

DAFTAR PUSTAKA

CD Hadis, *Musnad Ahmad ibn Hanbal*, Hadis ke-19357.

Elwell-Sutton, L.P., "Sufism and Pseudo Sufism" dalam Denis MacEoin and Ahmed Al-Shahi [ed], *Islam in the Modern World*. London: Croom Helm, 1983.

Hamka, *Tasawuf Modern*. Cet. IX; Djakarta: Djajabakti, 1959.

'Isā, Al-syekh 'Abd al-Qādir, *Haqāiq 'an al-Tasawwuf*. England: Diwan Press, 1970.

Muhammad, Afif, salah satu pakar Ilmu Tasawuf di Indonesia, (Wawancara) *Harian Pikiran Rakyat* (Senin, 10 Maret 2003).

Qusyairī, Abū al-Qāsim 'Abd al-Karīm ibn Hawāzin al-Naisabūrī, *al-Risālah al-Qusyairīyah*. Cet. II; Beirut: Dār al-Khair, 1998.

Soyidi, *Dakwah Sufistik Kang Jalal*. KPP: Jakarta, 2004.

Tebba, Sudirman, *Orientasi Sufistik Cak Nur Komitmen Moral Seorang Guru Bangsa*. Jakarta: KPP, 2004.