

LAPORAN PENELITIAN
SASTRA DALAM GELEGAR PEMIKIRAN ARAB KONTEMPORER

Oleh:
TIM PENELITIAN



PENELITIAN KOLABORASI
ALUMNI BAHASA DAN SASTRA ARAB
DENGAN
PRODI BAHASA DAN SASTRA ARAB
2023

LEMBARAN IDENTITAS DAN PENGESAHAN LAPORAN PENELITIAN
ABSA DAN PRODI BAHASA DAN SASTRA ARAB
FAKULTAS ADAB DAN HUMANIORA FAKULTAS ADAB DAN HUMANIORA
UIN AR-RANIY BANDA ACEH
TAHUN 2023

1. a. Judul : Sastra Dalam Gelegar Pemikiran Arab Kontemporer
- b. Klaster : Penelitian Dasar Pengembangan Program Studi
- c. No. Registrasi : 231132010210023
- d. Bidang Ilmu yang diteliti : Bahasa dan Sastra Arab

2. Tim Peneliti
 - a. Ketua Peneliti
Nama Lengkap : Syarifuddin, M.A., Ph.D.
Jenis Kelamin : Laki-laki
Lembaga : Adab dan Humaniora/ Bahasa dan Sastra Arab

 - b. Wakil Ketua
Nama Lengkap : Zahrul Fadhi, S.S., M.A.
Jenis Kelamin : Laki-Laki
Lembaga : ABSA

 - c. Anggota Peneliti
Nama Lengkap : Aiyub Berdan, Lc., M.A.
Jenis Kelamin : Laki-Laki
Lembaga : Adab dan Humaniora/ Bahasa dan Sastra Arab

 - d. Anggota Peneliti
Nama Lengkap : Anas Mubarak
Jenis Kelamin : Laki-laki
Lembaga : Adab dan Humaiora/ Bahasa dan Sastra Arab

3. Lokasi Kegiatan : Banda Aceh
4. Jangka Waktu Pelaksanaan : 4 (empat) Bulan
5. Tahun Pelaksanaan : 2023
6. Jumlah Anggaran Biaya : Rp. 15.000.000
7. Sumber Dana : Mandiri
8. *Output* dan *Outcome* : Laporan Penelitian;

Mengetahui,

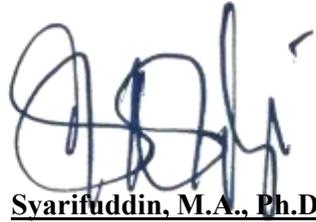
Kepala Pusat Penelitian dan Penerbitan
LP2M UIN Ar-Raniry Banda Aceh,

Dr. Anton Widyanto, M.Ag

NIP: 197610092002121002

Banda Aceh, 12 Agustus 2023

Ketua Peneliti,



Syarifuddin, M.A., Ph.D

NIDN: 2001027004

Menyetujui:

Rektor UIN Ar-Raniry Banda Aceh,



Prof. Dr. H. Mujiburrahman, M.Ag

NIP: 197109082001121001

DAFTAR ISI

DAFTAR ISI.....	iii
BAB I PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Pemikiran	1
B. Kegunaan Penelitian	2
C. Literature Review	3
D. Metode Penelitian	7
BAB II KEDUDUKAN SASTRA DALAM PEMIKIRAN ARAB.....	9
A. Posisi Filsafat Dalam Pemikiran Arab Kontemporer	9
B. Tipologi dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer	14
C. Sastra Dalam Visi Pemikir Arab.....	30
BAB III SASTRA DAN MASA DEPAN MASYARAKAT ARAB	38
A. Kedalaman Nilai Sastra Arab dan Turath	38
B. Idealisasi Fungsi Sastra Arab.....	40
C. Strukturalisme Sastrawan dalam Tradisi Kritik Budaya Arab....	45
BAB IV PENUTUP	50
A. Kesimpulan	50
B. Saran	50
DAFTAR PUSTAKA	52

BAB SATU

PENDAHULUAN

A. Latar Pemikiran

Lahirnya revolusi Perancis di Eropa pada abad ke 18 telah mempengaruhi pola pikir penduduk dunia pada umumnya. Di Mesir, datangnya Napoleon Bonaparte dalam ekspedisinya ke negeri piramida tersebut kerap merubah perilaku dan pola kehidupan penduduk negeri itu. Situasi politik di bawah kekuasaan Turki yang membuat mereka telah merasakan "diikat" oleh sistem pemerintahan Turki membuat mereka ingin lari dari fenomena akibat dari pengaruh ekspedisi itu. Usaha modernisasi yang disandang menjadikan mereka bebas dalam segala urusan. Di antara urusan pembebasan adalah polarisasi pemikiran dari kebiasaan tunduk menuju arah lepas dan bebas. Usaha pembebasan inilah yang telah memasuki tahap pemikiran yang tertuang dalam tulisan yakni sastra.

Sesungguhnya sastra Arab di Mesir telah menjadi primadona di ajang pertunjukan diri di mata bangsa. Sastra Arab telah berjaya sebelum bangsa lain membuka mata terhadap sastra. Dengan sastra inilah, mulai dari tulisan, pemikiran, bahkan sistem sastra, para akademisi Mesir telah terjebak ke dalam sebuah proyek pembebasan massal. Tentu sangat dipahami logika emosional ini, di mana mereka melihat bahwa dogma agamalah yang membuat bangsa Mesir mundur. Kemunduran sebuah bangsa yang disebabkan oleh dogma agama terbukti pada ajaran Kristen di Eropa. Para pelopor pembebasan ini melihat ada keterkaitan antara Eropa dengan Kristennya dan Timur Tengah dengan Islamnya. Dengan demikian logika yang berkembang adalah Eropa maju karena dapat melepaskan diri dari ikatan dogma agama, dan Bangsa Mesir pun akan maju kalau dapat melepaskan diri dari ikatan dari segala dogma serta kembali ke asal-muasal bangsa Mesir yang tidak diikat oleh apa pun termasuk sastra. Sastra yang diboyongnya hanya mementingkan makna dan sebaliknya menanggalkan sistem (ritma, qawafi). Dengan kata lain, mereka memboyong sastra dalam bentuk batin dan melepaskan lahir atau bentuk.

Salah satu pelopor pembebasan adalah kelompok sastra. Kelompok ini menamakan diri *Kelompok Diwan*, yang merupakan sebuah grup sastra Arab yang didirikan di Mesir oleh tiga sastrawan Mesir yang sangat populer di kalangan akademisi

di negeri paramida itu. Lahirnya kelompok ini seiring dengan munculnya revolusi Perancis yang membawa pengaruh kebebasan dalam segala hal. Selama iklim pasca-revolusi Perancis, selain Kelompok Diwan juga lahir kelompok sastra lainnya, yaitu Apollo dan Mahjar. Ketiga kelompok ini berikrar untuk melepaskan diri dari "genggaman" kekuasaan Turki. *Kelompok Diwan* merupakan nama gerakan sastra yang didirikan oleh tiga penyair: Syukrî, al-Mâzinî dan al-‘Aqqâd serta Abd al-Rahman Syukri. Kata “*Diwan*” diambil dari nama kitab kumpulan puisi karangan dua penyair yang disebut terakhir--‘Aqqâd dan al-Mâzinî-- bernama *al-Diwan* yang diluncurkan pada tahun 1921.¹

Berangkat dari fenomena di atas dapat disimpulkan bahwa ada usaha pembebasan sastra di kalangan sastrawan Mesir setelah terjadi ekspedisi Napoleon Bonaparte ke Mesir. Dari hasil itu terjadilah "kemerdekaan" bangsa Mesir dari kekuasaan Turki yang mengatasnamakan *Khilafah Islamiyah*. Berdasarkan rasa sentimental terhadap tradisi inilah wacana politik dapat bermain di kalangan akademisi Mesir. Salah satunya dengan pembebasan sastra dari ikatan ritme dan hanya mementingkan penampilan makna. Pertanyaan yang kemudian lahir adalah : **apakah usaha pembebasan sastra ini sangat terkait dengan pembebasan aqidah yang dipelopori Eropa?; adakah keindahan yang menonjol yang terdapat dalam makna sastra bebas dibandingkan dengan sastra lama ?; dan bagaimana strategi pelopor sastra bebas dalam mengkampanyekan pembebasan sastra?**

B. Kegunaan Penelitian

Penelitian terhadap sastra bebas adalah sebuah usaha yang sangat dinantikan di kalangan mahasiswa. Feneomena ini sering mereka dengar dan mereka baca dari potongan-potongan tulisan yang belum memberikan jawaban sepenuhnya bagi mereka. Di samping itu, perkembangan politik di Timur Tengah, khususnya Mesir telah mempengaruhi juga pola pikir bangsa Mesir, khususnya di bidang sastra Arab. Gejala ini sangat perlu diteliti dalam studi sastra Arab karena perjalanan sastra Arab tidak lepas dari perkembangan politik dan pola pikir yang terjadi di Timur Tengah khususnya Mesir. Sehingga studi sastra di Jurusan Sastra Arab tidak mengalami jalan di tempat atau ketinggalan. Selanjutnya studi sastra tidak hanya mengkaji sastra yang tersurat dalam diktat-diktat atau buku-buku lama yang sudah berdebu di perpustakaan,

¹ Mahmûd Syukt dan Rajâ` ‘Ied, *Muqawwamât al-Syi`r al-‘Arabi al-Hadîs wa al-Mu`âsir*, (Kairo: Dâr al-Fikr al-‘Arabi, 1975), h. 148

melainkan menganalisa perkembangan politik, sosial, dan pemikiran melalui perkembangan perseteruan kelompok dan aliran sastra.

Tujuan penelitian ini adalah dengan adanya permasalahan yang diteliti, diharapkan: *pertama* dapat terjawab mengenai keterkaitan pembebasan sastra Arab dengan pembebasan bangsa Mesir dari aqidah; *kedua* dapat memberikan jawaban pasti mengenai misi sastra bebas dari sisi makna, dapat dibandingkan keindahan makna dalam sastra bebas dengan sastra klasik. Dengan kata lain, dapat menelusuri keterkikisan makna dalam sastra klasik (kalau ada); *ketiga* dapat memberikan jawaban tentang strategi para pelopor sastra bebas dalam mempromosikan alirannya di kalangan penulis Mesir.

Adapun manfaat dari penelitian ini adalah memberikan solusi kepada para pengajar sastra Arab mengenai format dan kurikulum dalam pembelajaran sastra Arab kontemporer atau modern bagi mahasiswa sastra Arab sekaligus dapat membantu para dosen untuk mempertajam orientasi pengajaran dalam pembelajaran tarikh adab. Bagi mahasiswa, penelitian ini sangat bermanfaat untuk menganalisa latar dari sebuah gerakan pembebasan dan akibatnya bagi masyarakat atau bangsa. Paling tidak mahasiswa dapat mengetahui bahwa sebuah usaha pembebasan telah dipengaruhi oleh gerakan bangsa Eropa yang ingin melepaskan diri dari dogma agama, sehingga dapat mengetahui juga bahwa gerakan pembebasan yang tidak memiliki pondasi kuat akan menjadi gerakan salah kaprah.

C. Literature Review

Tulisan mengenai sastra Arab telah banyak dilakukan para akademisi dalam dan luar negeri. Di Timur Tengah terdapat beberapa buku yang menceritakan profil para pelopor sastra Arab bebas dan perseteruan mereka dengan aliran sastra lain yang mereka tuduh masih menjaga aliran klasik. Dari literatur Arab terdapat buku *Al-Shira' bain al-Qadim wa al-Jadid fi al-Adab al-Arab al-Hadits*, karangan Muhammad Kuttani,² yang menyatakan adanya perseteruan antara aliran klasik dengan aliran modern. Juga dalam buku *Al-Adab al-Arabi al-Mu'ashir fi Mishr*, karangan Syauqi Dlaif,³ yang hanya menampilkan sosok biodata dan nama kelompok masing-masing aliran sastra. Kedua buku tersebut dapat memberikan kontribusi dalam penelitian ini

² Muhammad Kuttani *Al-Shira' bain al-Qadim wa al-Jadid fi al-Adab al-Arab al-Hadits*, Kairo: Dar al-Tsaqafah, 1972.

³ Syauqi Dlaif *Al-Adab al-Arabi al-Mu'ashir fi Mishr*, Kairo: Dar al-Ma'arif, 1961.

mengenai profil dan iklim perdebatan dalam kancah sastra bebas. Meskipun dua buku ini tidak menampilkan keterkaitan kebebasan sastra dengan pembebasan dari dogma agama, namun buku *Tathawwur al-Adab al-Arabi fi Mishr* karangan Ahmad Haikal,⁴ telah menampilkan nuansa politik di Mesir yang mempengaruhi warna sastra Arab.

Di samping itu, buku *Syu'ara, al-Rabitha al-Qalamiyah*, karangan Nadirah Jamil Sirraj,⁵ turut memberikan kontribusi pada penelitian ini. Buku yang menceritakan tentang sejarah perjuangan Kelompok Pena yang memperjuangkan sastra di tempat transmigrasi yakni Amerika. Genre sastra yang mereka bawa adalah sastra bebas juga, namun karya mereka tidak dianggap bebas oleh Kelompok Diwan sehingga banyak kata-kata sindiran yang dialamatkan kepada mereka. Selain itu mereka juga mendapat cacian dari kelompok klasik dengan tuduhan sebagai perusak sistem sastra Arab. Buku *Dekonstruksi Tradisi*, yang ditulis oleh Issa J. Boullata,⁶ memaparkan beberapa gerakan pembebasan di Timur Tengah dari belenggu tradisi. Buku ini tidak menampilkan sisi sastra sebagai penggerak dekonstruksi tradisi, namun demikian beberapa kelompok yang dipaparkan dalam buku ini telah melakukan berbagai gerakan pembebasan pemikiran melalui diskusi dan tulisan-tulisan di media nasional. Buku ini sangat bermanfaat bagi penelitian ini karena telah memberikan kontribusi penuh terhadap gerakan pembebasan yang bersifat kontemporer bagi bangsa Arab. Dengan mengetahui beberapa gerakan pembebasan dapat ditarik benang merah dengan warna pemikiran kontemporer yang berkembang di Timur Tengah. Tentu upaya pengabdian pemikiran dapat dilakukan di berbagai bentuk tulisan, salah satunya adalah sastra. Dalam hal polarisasi sastra, dapat ditemukan dalam buku perkembangan sastra modern di Mesir yang terdapat dalam buku *Tathawwur al-Adab al-Arabi fi Mishr*.

Pendek kata penelitian ini hanya memusatkan analisisnya pada perkembangan pemikiran intelektual Arab yang sedang berhadapan langsung dengan modernitas. Dengan menampilkan beberapa gelegar pemikiran yang tertuang dalam sastra tulis, maka penelitian ini akan diarahkan pada penelusuran tentang keterkaitan gerakan pembebasan sastra dengan pelepasan diri dari ikatan keyakinan. Gerakan ini perlu diamati lantaran ia selalu memakai baju kemajuan dan ditopang oleh senjata Hak Asasi Manusia. Upaya pelepasan diri dari bentuk ikatan apa pun akan dapat ditemukan pula dalam usaha kembali ke asal bangsa Mesir. Gerakan pembebasan sastra ini memiliki

⁴ Ahmad Haikal, *Tathawwur al-Adab al-Arabi fi Mishr, min Awail al-Qarn al-Sabi' Asyar ila Qiyam al-Harb al-Kubra al-Tsaniyah*, Kairo: Dar al-Ma'arif.

⁵ Nadirah Jamil Sirraj, *Syu'ara, al-Rabitha al-Qalamiyah*, Kairo: Dar al-Ma'arif.

⁶ Issa J. Boullata, *Dekonstruksi Tradisi*, (terj.), Yogyakarta: LkiS, 2001.

alasan tepat yaitu adanya ambisi dari sastrawan Arab untuk menonjolkan keindahan yang terkandung dalam makna sastra tersebut.

Perbandingan keindahan makna sastra lama dengan sastra bebas merupakan bagian dari fokus penelitian ini juga. Keindahan makna yang diagung-agungkan para intelektual sastra bebas dapatkah melebihi keindahan sastra klasik alias sastra tidak bebas? Usaha penelusuran keindahan ini dapat dilakukan dengan memakai paradigma *balaghah* sebagai alat untuk menilai keindahan sastra Arab. Fokus selanjutnya adalah melihat strategi intelektual sastra bebas dalam sosialisasinya di media massa. Dalam hal ini bahasa yang dipakai dalam upaya mempertahankan pemikirannya menjadi fokus utama. Dengan kata lain, terdapat beberapa tujuan penyampaian berita dalam paradigma bangsa Arab. Alat untuk mengukur baik buruknya suatu bahasa dari sisi moral dapat memakai paradigma ilmu *ma'ani* yang telah termasuk dalam ilmu keindahan bahasa Arab.

Dalam pemikiran intelektual Arab semisal Hisyam Syarabi, ia telah menyadari adanya struktur tradisional, otoritarian, dan koersif dalam masyarakat Arab kontemporer⁷. Dia menganalisa masalah ini dengan baik dengan menggunakan kategori-kategori analisis Marxis, meskipun kenyataannya dia bukan penganut ideologi Marxis. Dalam analisisnya dia juga menggunakan konsep-konsep antropologis dan sosiologis. Perhatian utamanya adalah mengkaji sejarah intelektual Arab di era modern dan untuk mencapai tujuan tersebut, dia menyusun seluruh kerangka analisa yang dapat memberikan pemahaman lebih dalam mengenai kondisi Arab saat ini.

Dalam kontribusinya yang paling akhir, dia berbicara tentang "neopatriarki" dalam masyarakat Arab kontemporer.⁸ "Neopatriarki" adalah sebuah istilah yang dipakai untuk menunjukkan sebuah konsep analisis, yaitu: (1) membantu memformulasikan suatu teori tentang persoalan-persoalan sosiokultural di negara Arab; (2) pada saat yang sama membantu mengacu pada realitas sosiohistorisnya.⁹ Dalam ilmu sosial, istilah "patriarki" digunakan untuk menunjukkan sebuah bentuk organisasi keluarga yang menempatkan ayah sebagai pemimpin yang absolut dan final dalam kekuasaan keluarga.

⁷ Hisyam Syarabi, *Muqaddimah li al-Dirasah al-Mujtama' al-'Arabi*, Jerussalem: Mansyurat Salah al-Din, 1975.

⁸ Hisyam Syarabi, al-Nidlam al-Abawi al-Thabaiyyah wa Mustaqbal al-Mujtama' al-Arabi, dalam Hisyam Syarabi (ed.) *al-Aql al-Arabi al-Qadim, al-Mustaqbalat al-Badilah*, Beirut: Markaz al-Dirasat al-Wahdah al-Arabiyah, 1986, h. 256-267.

⁹ *Ibid*, h. 260-262.

Syarabi yakin bahwa "neopatriarki" bukan sekadar bentuk keluarga yang dominan dalam tradisi Arab, tetapi kondisi otoritarian ini juga menggambarkan seluruh aspek lain dari kebudayaan Arab tradisional. Seluruh otoritas dalam tradisi Arab Islam, apakah itu politik, sosial, keagamaan atau intelektual bersifat absolut dan final yang juga dijalankan dengan hierarki kekuasaan yang bergerak dari atas ke bawah. Struktur sosial yang mengikuti kebudayaan, institusi, nilai-nilai, sikap dan cara berperilaku semacam ini disebut "patriarki-tradisional", yaitu neopatriarki yang telah diubah dan dikombinasikan dengan modernitas yang juga telah terdistorsi. Dalam hal ini, faktor yang menyebabkan kerusakan bukan patriarki tradisional, tetapi lebih terletak pada hubungan ketergantungannya dengan imperialisme yaitu telah menemukan perangkat-perangkat historis dan ekspresinya. Syarabi menegaskan bahwa ketergantungan yang melanda negara-negara berkembang lebih dari sekedar akibat agresi, dominasi, represi, dan disposisi kekuatan yang dilakukan oleh pemerintah pusat terhadap daerah. Hal ini juga merupakan hubungan dominasi kultural, di negara-negara dunia ketiga, dan kualitas-kualitas yang mencirikan "neopatriarki".

Dalam dunia novel, ketika mulai muncul, fiksi tidak berhubungan dengan suatu cerita tetapi dengan fantasi. Sebaliknya, dalam periode terakhir, novel betul-betul berkembang, tumbuh dengan subur dan makin luas jangkauannya sampai hari ini, seiring dengan gerakan kritis dan revolusioner. Novel lahir dalam waktu yang sama dengan masa pemberontakan dan ekspresi pada latar atau bidang estetika, ambisi yang sama. Kritik revolusioner mengutuk novel dalam bentuknya yang murni sebagai sarana pelarian dari aktivitas imajinasi. Dalam percakapan sehari-hari, sering muncul istilah *romance* yang digunakan untuk melukiskan deskripsi yang berlebihan atau kebohongan tentang sesuatu peristiwa. Istilah *romance* kerap dikaitkan dengan deskripsi gadis-gadis muda dalam penampilannya yang disebut dengan *romantik*, yang berarti makhluk-makhluk yang diidealisasikan ini tak ada hubungannya dengan realitas sehari-hari.¹⁰

Dengan demikian dapat dipahami bahwa, akar dari sastra itu adalah keindahan yang tercermin dalam makna dan bentuk. Bila mana keindahan bentuk sudah hilang, maka satu sisi sastra sudah tidak ada lagi. Sastra pembebasan (*romance*) yang dilakukan para revolusioner pada dasarnya hanya menampilkan sebuah sandiwara di atas panggung keindahan di mana dalam kenyataannya makna yang tersurat dalam teks sesungguhnya hanyalah kata-kata yang jauh dari kenyataan hidup sehari-hari.

¹⁰ Albert Camus, *Pemberontakan*, (terj. Max Arifin), Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 2000, h. 480.

D. Metode Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan atau *data research* karena data-data yang diteliti hanya bersumber dari literatur kepustakaan primer. Untuk mengetahui lebih mendalam penelitian ini telah menempuh tahap pengumpulan data yang merupakan tahap pertama dari kegiatan penelitian ini. Data yang diinventarisasi tersebut seluruhnya bersumber dari karya-karya sastrawan Arab yang terdapat di perpustakaan Universitas Internasional Afrika, Khartoum Sudan dan toko buku Dar al-Kutub Khartoum Sudan, Inventarisasi data pada prinsipnya bertujuan menghimpun data yang merupakan materi dari penelitian ini. Data yang telah diinventarisasi itu selanjutnya diklarifikasi atau diuji relevansinya dengan permasalahan yang diteliti. Klarifikasi data berupa: a) klarifikasi data primer sehingga relevan dengan permasalahan yang diteliti. Dalam hal ini peneliti mengklarifikasi karya-karya sastra Arab yang banyak mengandung unsur-unsur pembebasan semacam *syi'r hurur* yang tidak memakai sistem sastra Arab yang berlaku, lalu dilihat sisi makna dari aspek keistemewaannya dari sastra Arab yang telah berlaku sistemnya; b) klarifikasi data sekunder, dalam hal ini peneliti mencari buku-buku yang relevan dengan bidang yang ada dalam perkembangan sastra Arab, berupa buku yang mempelajari kelompok sastrawan Mesir, yang meliputi kelompok Diwan, Apollo, dan kelompok Pena. Diharapkan data sekunder ini dapat menjembatani pengetahuan peneliti tentang format *keindahan* yang telah diformulasikan dalam ilmu *Balaghah* dengan format yang berlaku dalam karya sastrawan Arab Bebas. Begitu juga data pelengkap lainnya sangat diperlukan sehingga relevan dengan data primer dan sekunder. Data-data pelengkap berupa buku tentang pelatihan menulis, beberapa tulisan *cerpen* yang telah dimuat di surat kabar, dan data lainnya. Data sekunder ini juga dilakukan untuk mencari relevansi pola antara buku-buku dimaksud dengan karya-karya sastra Arab atau novel Arab.

Data yang telah diklarifikasi selanjutnya diklasifikasi sesuai menurut variabel-variabel permasalahan masing-masing. Dalam hal ini tema-tema yang dikaji dalam pola karya sastra Arab disesuaikan dengan tema-tema dalam polarisasi ilmu *bayan; tasybih, majaz, dan isti'arah*. Data yang telah terkumpul diklasifikasi berdasarkan tipenya dan dianalisis dengan pendekatan *deskriptif analitik*, yakni mendeskripsikan data yang telah dikumpulkan dan dianalisisnya. Untuk mengungkapkan fungsi yang terdapat di dalam novel Arab terpilih digunakan pendekatan *pragmatik*, yaitu pendekatan yang memandang gejala sastra dalam kaitannya dengan fungsi, hasil dan akibat karya sastra

bagi pembaca: (a) fungsi keindahan (fungsi dalam kaitannya dengan struktur), (b) fungsi kemanfaatan (fungsi umum), (c) fungsi kesempurnaan, jiwa (fungsi khusus)¹¹.

Hasil analisis ini dipakai sebagai salah satu acuan dalam analisis makna teks novel terpilih. Novel secara semiotik merupakan struktur tanda yang bersistem dan bermakna, maka upaya memahami sebuah novel berarti adalah usaha menangkap makna. Makna novel adalah arti yang timbul dari bahasa yang disusun berdasarkan struktur sastra menurut konvensinya, yaitu arti yang bukan semata-mata hanya arti bahasa (lugas), melainkan arti tambahan yang muncul berdasarkan konvensi sastra, yakni *tasybih*, *majaz*, dan *isti'arah*. Jadi, jelaslah bahwa untuk mengkaji novel perlu analisis struktural (*tasybih*, *majaz*, dan *isti'arah*) dan analisis semiotik¹² atau makna.

¹¹ Brangisky, V.I., *Tasawuf dan Sastra Melayu: Kajian dan Teks-Teks*, Jakarta: Publikasi Bersama Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa – Universitas Leiden, 1993, h. 28-29.

¹² Pradopo, Rachmat Djoko, *Pengkajian Puisi*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1993, h. 123

BAB DUA

KEDUDUKAN SASTRA DALAM PEMIKIRAN ARAB

A. Posisi Filsafat Dalam Pemikiran Arab Kontemporer

Tampaknya gerakan kebangkitan filsafat dalam diskursus intelektual Arab kontemporer (dan juga modern) berada pada margin pembahasan, padahal topik ini begitu penting porsinya dalam mengilhami isu-isu intelektual dan ilmiah dalam keseluruhan wacana Arab kontemporer. Bisa dipastikan hampir seluruh pemikir modern Arab yang mempunyai ide-ide cemerlang berlatar belakang akademis filsafat yang kuat, semisal Rifa'ah Tahtawi dan Mushthafa 'Abd al-Raziq di masa awal kebangkitan Arab, dan pada era sekarang Hassan Hanafi, Mohammed Arkoun dan Mohammed Abid Jabiri, semuanya jebolan fakultas filsafat. Kalau kemudian filsafat begitu dianaktirikan atau tidak menjadi mainstream seperti pada masa kejayaan bangsa Arab dulu itu disebabkan banyak faktor. Di antaranya, tradisi filsafat dalam dunia Islam, setelah mengalami pertarungan panjang dengan otoritas agama, mengalami stagnasi yang serius. Sudah lumrah diketahui bahwa dalam masa yang lumayan panjang, tradisi filsafat tidak lagi diajarkan di lembaga-lembaga pendidikan Islam. Bahkan di banyak tempat, filsafat diharamkan untuk dipelajari. Implikasi dari pengharaman itu, menjadikan berkurangnya konsumen filsafat. Tidaklah heran kalau kemudian mereka yang kembali dari belajar filsafat di Barat lebih senang untuk memprioritaskan pembahasan-pembahasan yang lebih empiris yang berhubungan dengan sosial kemasyarakatan.

Bagaimanapun juga, tidak berarti bahwa tradisi filsafat dalam diskursus intelektual Arab kontemporer menjadi tidak penting. Usaha-usaha menghidupkan kembali tradisi filsafat telah dilakukan sejak kurang dari satu abad setelah kembalinya Tahtawi dari Paris. Dimulai oleh Mushthafa 'Abd al-Raziq (1885-1946)—kakak kandung 'Ali 'Abd al-Raziq—dengan usaha gigihnya menghidupkan kembali tradisi filsafat Islam, kemudian Yusuf Karam (w.1955) yang seluruh hidupnya dicurahkan untuk mengenalkan filsafat Barat modern ke dalam masyarakat Arab. Lewat kedua tokoh ini tradisi filsafat kemudian berkembang dan hidup kembali meski tidak secemerlang era kejayaan Arab dulu.

Munculnya sikap positif dan akomodatif terhadap tradisi filsafat (filsafat Islam khususnya), baik dari individu masyarakat atau penguasa-penguasa Arab, didorong oleh

beberapa faktor, diantaranya, adanya slogan dan kampanye untuk menghidupkan kembali tradisi dan nilai-nilai budaya Arab klasik, di mana pencapaian filsafat merupakan elemen penting dalam budaya tersebut. Disamping itu, sejalan dengan spirit modernisme yang sedang digemborkan di negeri-negeri Arab, aspek rasionalitas merupakan bagian penting dari modernitas. Usaha untuk mencari contoh dari tradisi sendiri yang memuat pesan rasionalitas hanya dapat dijumpai dalam tradisi filsafat, seperti yang pernah dicontohkan oleh al-Kindi, al-Farabi, Ibn Sina dan Ibn Rusyd. Faktor lain adalah adanya kontak baik secara langsung ataupun tidak dengan peradaban Barat modern. Orang-orang Arab sekarang selalu menyamakan posisi mereka dengan zaman kejayaan mereka dulu, ketika mereka berinteraksi dengan peradaban dan pencapaian Yunani. Terlebih kini, ketika mereka dikejutkan oleh banyaknya studi tentang filsafat Islam yang dilakukan oleh orang Barat. Hal ini, untuk selanjutnya menjadi cambuk bagi mereka untuk mengkaji sendiri tradisi dan warisan intelektual, karena seharusnya merekalah yang lebih mengetahui tradisi sendiri.

Usaha-usaha menghidupkan kembali tradisi filsafat dalam masyarakat Arab modern dilakukan dengan tiga jenis model yang ditempuh oleh para penulis dan sarjana Arab modern dalam usaha mereka menghidupkan kembali tradisi filsafat di dunia Arab.

Pertama, usaha menghidupkan filsafat Islam klasik lewat penyuntingan (*tahqiq*) buku-buku filsafat yang ditulis oleh para filsuf Muslim klasik. Kemudian memberikan kajian singkat dan mendalam tentang karya-karya tersebut. Jika diperlukan, menterjemahkannya ke dalam bahasa-bahasa asing—bahasa Inggris terutama. *Kedua*, memperkenalkan filsafat Barat modern lewat penterjemahan karya-karya filsuf Barat ke dalam bahasa Arab, serta mengusahakan kajian dan studi-studi detail atas karya-karya tersebut. *Ketiga*, menulis dan menciptakan sendiri isu-isu filsafat yang berhubungan dengan realitas kontemporer ataupun sebagai reaksi dari isu-isu filsafat yang sudah ada.

Lewat ketiga model tersebut, tradisi filsafat dalam dunia Arab modern terus berkembang. Model pertama misalnya, banyak dilakukan oleh para mahasiswa Arab yang sedang merampungkan program pasca-sarjana mereka, baik sebagai persyaratan untuk merampungkan program MA (sebagai tesis) atau Ph.D. (sebagai disertasi). Beberapa institusi ilmiah baik swasta maupun milik pemerintah juga turut ambil bagian dalam menghidupkan warisan filsafat Islam. *Al-Amiriyah* contohnya, sebuah penerbitan di Cairo-Mesir yang bekerjasama dengan kementerian kebudayaan, di bawah pengawasan Dr. Ibrahim Madkour, telah mengerjakan karya besar Ibn Sina, *al-Syifa*.

Secara perorangan, usaha-usaha menghidupkan tradisi intelektual Islam dengan gairah terus dilakukan, contohnya Abu al-A'la Afifi telah mengkhususkan dirinya dalam bidang kajian pemikiran Ibn'Arabi, Musthafa Hilmi dan 'Abd al-Halim Mahmud dalam bidang kajian tasawuf, Muhammad al-Bahi dan Abu Riddah mendalami tradisi ilmu kalam, dan Albert Nadir secara khusus mendalami teologi spekulatif Mu'tazilah. Jamil Shaliba, F. Anawati dan Fuad al-Ahwani adalah para eksponen dalam studi tentang Ibn Sina. Farid Jabr dan Sulayman Dunya adalah ahli-ahli tentang Abu Hamid al-Ghazali. M.Yusuf Musa, Amirah Mathar dan Mahmud Qasim ahli tentang Ibn Rusyd, dan Abd Rahman Badawi ahli tentang pengaruh Yunani terhadap filsafat Islam.

Menyangkut usaha pengenalan filsafat Barat modern, telah dilakukan oleh sarjana-sarjana seperti Usman Amin (Descartes), Najib Baladi (Berkeley), Fuad Zakariya (Spinoza), Zaki Najib Mahmud (Russel), Abd Rahman Badawi (Eksistensialisme), dan Adel Daher (filsafat Anglo-Saxon). Buku-buku tematis tentang isyu-isyu filsafat tidak kalah banyaknya, seperti studi tentang problem "kebebasan" (*freedom*), "manusia" (*man*), "penciptaan" (*creation*) dan sejenisnya telah ditulis secara serius oleh Zakariya Ibrahim dan problem tentang moral dan etika secara luas dibahas oleh Dr. Adel Daher.

Dari penulisan secara deskriptif, para filsuf Arab modern berusaha menciptakan madzhab-madzhab dan kelompok pemikiran sendiri. Tidak hanya kritis terhadap pencapaian filsafat baik Islam maupun Barat, mereka mulai membangun aliran filsafat baru, meski basis metafisisnya masih belum bisa dipisahkan dari kedua sistem tersebut. Kelompok pertama yang muncul di panggung intelektualisme Arab modern adalah pemikiran filsafat yang beraliran materialisme (*ittijah maddi*). Dimotori oleh dua filsuf Kristen Arab; Shibli Shumayl dan Farah Antun. Shibli Shumayl dikenal dengan usahanya mengembangkan teori evolusi Darwin, karena itu ia kondang dengan sebutan Darwinnya Arab. Teori filsafatnya berangkat dari pandangan dunianya tentang alam. Menurutnyanya, alam adalah gabungan dari materi (*maddah*) dan energi (*quwwah*), sedangkan materi sendiri merupakan satu tahapan kondisi energi.

Materialisme kosmik membawa kepada prinsip penyatuan alam yang pada gilirannya, prinsip ini mengubah materi dan energinya kepada satu kesatuan; benda, tumbuhan, hewan, manusia, atau apa saja. Semuanya adalah satu substansi yang berbeda fenomenanya. Keyakinan Shumayl akan materi mendorongnya untuk mengesampingkan agama. Sebagai gantinya, ia percaya seratus persen akan keabsolutan sains, dan ia menulis;

“Agama manusia yang agung adalah sains. Kelebihannya dari agama-agama lain adalah bahwa sains mengajarkan manusia apa yang diajarkan agama, tetapi lebih dari itu, sains tidak pernah memberi larangan pada manusia atau aturan-aturan yang membelenggu kebebasan manusia. Agama yang benar adalah sains yang benar.”

Kelompok kedua adalah aliran rasionalisme (*ittijah 'aqli*), biasa dikaitkan kepada Muhammad 'Abduh dan Farid Wajdi. Kedua tokoh reformer itu menyeru akan kebebasan akal. Meskipun keduanya selalu dikaitkan dengan madzhab neo-rasionalisme dalam filsafat Arab modern, mereka lebih akrab dikenal sebagai pemikir sosial atau “reformer” ketimbang “filsuf”. 'Abduh tidak mempunyai karya tulis khusus tentang filsafat rasionalismenya, tetapi secara keseluruhan, 'Abduh adalah seorang rasionalis. Sementara rasionalis Arab dengan artian filosofis yang sesungguhnya adalah Yusuf Karam. Hal ini karena banyak menulis tentang terra-terra rasionalisme filsafat seperti *al-Aql wa al-Wujud* (Akal dan Wujud) dan *al-Thabi'ah wa ma ba'da Thabi'ah* (Fisika dan Metafisika). Dalam dua karyanya ini, Karam mencoba membuktikan bahwa manusia mempunyai daya rasional yang dapat menangkap makna-makna abstrak, dan dari makna-makna itu tersusun hukum-hukum dan aturan-aturan yang dengannya persoalan-persoalan metafisis dapat dipahami secara sistematis. Lewat metode rasionalisme, masalah-masalah supra-natural didiskusikan, seperti tentang problem esensi, substansi, eksistensi Tuhan, dan lain-lain. Di sini, tampak Yusuf Karam ingin menghidupkan rasionalisme Ibn Sina, Ibn Rusyd dan para filsuf Muslim Aristotelian lainnya. Menurut mereka, dengan begini tidak ada yang baru dari madzhab neo-rasionalisme. Yang baru justru adalah sikap untuk kembali kepada spirit filsafat klasik dan penolakan terhadap filsafat materialisme modern.

Kelompok ketiga adalah aliran filsafat spiritualisme (*ittijah ruhi*). Dalam dunia intelektualisme Muslim klasik, kelompok ini sejajar dengan kaum Sufi. Dipengaruhi oleh pemikiran-pemikiran para mistikus Muslim seperti al-Ghazali, Ibn 'Arabi dan Rumi dengan pengaruh yang cukup intens dari Plato, Kant dan Bergson. Aliran filsafat ini telah membangun madzhab filsafat baru dengan nama baru; Akkad mendirikan *Wijdaniyah*, Rene Habsyi membangun *Syahsyaniyah*, Usman Amin menciptakan *Jawwaniyah* dan Zaki al-Arsuazi memprakarsai *al-Rahmaniyyah*.

Akkad dengan *Wijdaniyah*-nya berpendapat bahwa hakekat alam semesta tidak mungkin dapat dipersepsi kecuali dengan intuisi (*wijdan*). Intuisi menurut Akkad adalah kesadaran kosmik (*wa'y al-kawni*) yang serupa dengan ilham, ia lebih tinggi dari

persepsi indera dan akal. *Syahsyaniyah* Habsyi lebih diilhami oleh mistik Barat modern. Seperti diakuinya, ia dipengaruhi oleh Bergson, Rafson, Heidegger, Kierkegaard dan Gabriel Marcel. *Syahsyaniyah*, menurut Habsyi, adalah madzhab filsafat yang hendak menyatukan filsafat klasik dengan filsafat modern, yaitu dengan cara mengembalikan modernitas kepada masa lalu melewati filsafat abad tengah hingga filsafat Yunani.

Usman Amin menamakan madzhab filsafatnya "*Jawwaniyah*". Istilah *Jawwaniyah* diambil dari bahasa Arab klasik yang kini banyak digunakan dalam bahasa amiyah, yaitu kata "*jawwa*" (di dalam) sebagai lawan kata "*barra*" (di luar). *Jawwaniyah* dalam konsepsi Amin artinya esoterisme, yaitu aliran yang memandang kekuatan alam yang sebenarnya adalah kekuatan spirit (*al-ruh*). Amin ingin mentransendensikan seluruh materi lewat kontemplasi spiritual demi mencapai kebebasan jiwa-karena kebebasan yang sebenarnya adalah kebebasan spirit. Dalam membangun filsafatnya ini, Amin banyak dipengaruhi oleh Descartes dan Bergson, terutama yang menyangkut perbedaan ruh dan badan.

Al-Rahmaniyah Zaki al-Arsuazi diilhami oleh ide korelasi antara hamba dengan Tuhannya. Istilah "*al-Rahmaniyah*" berasal dari akar kata R-H-M yang merujuk kepada dua makna; pertama, Rahman sebagai pencipta, dan yang kedua rahim, di mana janin ciptaan pertama kali ditempatkan. Hubungan antara Rahman dan rahim adalah hubungan kesinambungan dan saling melengkapi dan menyempurnakan. Hamba tanpa Tuhan adalah mustahil, dan Tuhan tanpa hamba tidak akan diketahui wujud-Nya.

Di samping madzhab-madzhab dan aliran-aliran filsafat yang disebutkan di atas, ada banyak lagi kelompok lain yang kebanyakan berafiliasi kepada sistem filsafat Barat modern. Yusuf Murad misalnya, mencoba membangun sistem filsafat yang berlandaskan penggabungan psikologi (*psychology*) dengan fisikologi (*physicology*) seperti yang dikembangkan di Barat. Ia menamakan filsafatnya dengan aliran *al-takammuli* (*perfectionism*). 'Abd al-Rahman Badawi dikenal sebagai eksistensialis Arab nomor wahid, tulisan-tulisannya berkisar sekitar etika eksistensialisme seperti yang dikembangkan oleh Gabriel Marcel dan Sartre. Nama-nama lain yang turut memberikan kontribusi dalam menghidupkan tradisi filsafat di dunia Arab modern adalah Ya'qub Sharruf, Majid Fakhri, Zaki Najib Mahmud, Ma'an Ziyadeh, Sulayman Dunya, Muhsin Mahdi dan seorang wanita, Dr. Amirah Mathar.

B. Tipologi Dan Wacana Pemikiran Arab Kontemporer

Pemikiran Arab pasca kebangkitan (*'ashr al-nahdlah*) biasanya selalu dibedakan antara “modern” dan “kontemporer”. Istilah modern-kontemporer merujuk kepada dua era yang tidak mempunyai penggalan pasti. Kontemporer, seperti yang pernah dikatakan oleh Qunstantine Zurayq –tokoh modernis Arab ternama–lahir dari modernitas (*al-'ashriyah walladat al-hadatsah*).¹³ “Kontemporer” adalah kekinian atau kini, sementara modern adalah “kini” yang sudah lewat tapi masih mempunyai citra modern. Karena tidak ada kepermanenan dalam kekontemporeran, modern yang telah lewat dari kekinian tidak lagi disebut kontemporer. Dalam hubungannya dengan pemikiran Arab, istilah modern-kontemporer merujuk kepada pemikiran Arab modern sejak masa kebangkitan, dimulai dengan invasi Napoleon Bonaparte ke Mesir tahun 1798, kemudian dalam berdirinya negeri-negeri independen dengan mengatasnamakan nasionalisme, dan sejak runtuhnya kekhalifahan Utsmaniyyah di Istanbul, sampai sekarang. Perbedaan paling jelas antara yang modern dengan yang kontemporer adalah bahwa yang pertama merujuk kepada era modernisasi secara umum, sedangkan kontemporer merujuk kepada era sekarang atau yang berlaku kini. Oleh karenanya, kontemporer adalah kelanjutan modernitas dan pada saat yang sama adalah modernitas itu sendiri. Batasan sejarah pemikiran Arab modern adalah dari tahun 1798 hingga sekarang. Sedangkan batasan pemikiran Arab kontemporer, tidak diketahui secara pasti. Hanya kebanyakan para pemikir Arab sendiri menganggap waktu kontemporer (*mu'ashirah*) bermula sejak kekalahan Arab oleh Israel tahun 1967, karena kekalahan tersebut merupakan titik yang menentukan (*watershed*) dalam sejarah politik dan pemikiran Arab modern,¹⁴ di mana sejak saat itulah –seperti yang dikatakan Issa J. Boullata– orang Arab sadar akan dirinya dan kemudian kritik-diri (*naqd dzati*) mulai bermunculan di sana-sini.¹⁵

1. Tiga Tipologi Dominan

Tahun 1967 dianggap sebagai “penggalan” (*qathi'ah*) dari keseluruhan wacana Arab modern, karena masa itulah yang mengubah cara pandang bangsa Arab terhadap beberapa problem sosial-budaya yang dihadapinya. Pukulan telak Israel membuat mereka bertanya-tanya *what's wrong* dengan sekumpulan negara besar yang

¹³ Quatantine Zurayq, *al-Nahjar al-Ashri, Muhtawah wa Huwiyyatuh, Ijabiyah wa Salabiyah*, dalam jurnal *al-Mustaqbal al-Arabi*, No. 69, November 1984, hal. 105.

¹⁴ Kemal. K. Karpas, *Political and Social Thought in the Contemporary Middle East*. New York, 1982, hal.13.

¹⁵ Issa J. Boullata, *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought*. SUNY, 1990, hal. x

mempunyai jumlah tentara dan peralatan yang cukup memadai dipaksa kalah oleh Israel negara kecil dengan tidak lebih dari tiga juta penduduknya? Inilah awal mula apa yang dinamakan kritik-diri yang kemudian direfleksikan dalam wacana-wacana keilmiah, baik dalam fora akademis maupun literatur-literatur ilmiah lainnya.

Langkah *pertama* yang dilakukan oleh para intelektual Arab adalah menjelaskan sebab-sebab kekalahan (*tafsir al-azmah*) tersebut. Di antara sebab-sebab yang paling signifikan adalah masalah cara pandang orang Arab kepada budaya sendiri dan kepada capaian modernitas. Karena itu, pertanyaan yang mereka ajukan adalah; bagaimana seharusnya sikap bangsa Arab dalam menghadapi tantangan modernitas dan tuntutan tradisi? Telah lebih dari dua dekade, masalah tersebut terus dibicarakan dan didiskusikan dalam seminar-seminar, dalam bentuk buku, artikel dan publikasi lainnya. Dan masalah tersebut kemudian menjadi *common denominator* untuk setiap intelektual Arab yang peduli terhadap masalah kearaban dan keislaman. Persoalan itu sebenarnya bukan tidak pernah dibahas oleh pemikir-pemikir Arab sebelumnya (era modern). Secara implisit, topik semacam itu pernah dilontarkan oleh Muhammad ‘Abduh dan ‘Abd al-Rahman Kawakibi. Namun sebagai satu wacana epistemic¹⁶ masalah tersebut baru mendapat sambutan luas pada dua dekade terakhir. Lebih dari itu semua, masalah tradisi dan modernitas telah menjadi agenda penting untuk proyek peradaban pemikiran Arab kontemporer.

Istilah “tradisi dan modernitas” yang digunakan dalam diskursus pemikiran Arab kontemporer merujuk kepada terma idiomatik yang bervariasi, terkadang digunakan *al-turats wa al-hadatsah*,¹⁷ *al-turats wa al-hadatsah*,¹⁸ *al-Ashlah wa al-hadatsah*,¹⁹ *al-turats wa al-mu’ashirah*,²⁰ dan dalam bentuk yang tidak konsisten digunakan juga *al-qadim wa al-jadid*.²¹ Seluruh istilah tersebut berarti tradisi dan modernitas dengan makna seluas-luasnya. Akan tetapi istilah *turats* paling sering digunakan dan paling sering disebut, bahkan istilah itu kini menjadi kata kunci untuk memasuki diskursus pemikiran Arab kontemporer. Secara literal, *turats* berarti warisan atau peninggalan (*heritage, legacy*), yaitu berupa kekayaan ilmiah yang ditinggalkan/diwariskan oleh orang-orang terdahulu (*al-qudama*). Istilah tersebut merupakan produk asli wacana Arab

¹⁶ Peneliti merujuk kepada konsep yang dikembangkan oleh Michael Foucault dan Gaston Bachelard.

¹⁷ Muhammad Abid al-Jabiri, *Al-Turats wa al-Hadatsah*. Beirut, 1991.

¹⁸ Hassan Hanafi, *Al-Turats wa al-Tajdid: Mawqifuna min al-Turats al-Qadim*. Beirut, 1981.

¹⁹ A.H. Jidah, *Al-Ashlah wa al-Hadatsah fi Takwin al-Fikr al-Arab al-Naqd al-Hadits*. Lebanon, 1985.

²⁰ A.D. Umari. *Al-Turats wa al-Mu’ashirah*. Qatar, 1985.

²¹ Istilah ini digunakan khususnya oleh Hassan Hanafi.

kontemporer, dan tidak ada padanan yang tepat dalam literatur bahasa Arab klasik untuk mewakili istilah tersebut. Istilah-istilah seperti *al-'adah* (kebiasaan), *'urf* (adat) dan *sunnah* (etos Rasul) meskipun mengandung makna tradisi, tetapi tidak mewakili apa yang dimaksud dengan istilah *turats*. Begitu juga dalam literatur bahasa-bahasa Eropa, tidak ada variabel yang tepat. Menurut Jabiri, kata *legacy* dan *heritage* dalam bahasa Inggris, atau *patrimoine* dan *legs* dalam bahasa Perancis tidak mewakili apa yang dipikirkan oleh orang Arab tentang *turats*.²²

Sejauh yang menyangkut pandangan-pandangan para pemikir Arab kontemporer (pasca'67) tentang tradisi dan modernitas, secara umum ada tiga tipologi pemikiran yang mewarnai wacana pemikiran Arab kontemporer.

Pertama, tipologi transformatik. Tipologi ini mewakili para pemikir Arab yang secara radikal mengajukan proses transformasi masyarakat Arab-Muslim dari budaya tradisional-patriarkal kepada masyarakat rasional dan ilmiah. Mereka menolak cara pandang agama dan kecenderungan mistis yang tidak berdasarkan nalar praktis, serta menganggap agama dan tradisi masa lalu sudah tidak relevan lagi dengan tuntutan zaman sekarang. Karena itu, harus ditinggalkan. Kelompok ini diwakili pertama kali oleh pemikir-pemikir Arab dari kalangan Kristen, seperti Shibli Shumayl, Farah Antun dan Salamah Musa. Kini, kelompok itu diteruskan oleh pemikir-pemikir yang kebanyakan berorientasi pada Marxisme seperti Thayyib Tayzini, Abdullah Laroui dan Mahdi Amil, disamping pemikir-pemikir liberal lainnya seperti Fuad Zakariyya, Adonis, Zaki Nadjib Mahmud, Adil Daher dan Qunstantine Zurayq.

Yang *kedua* adalah tipologi reformistik. Jika pada kelompok pertama metode yang diajukan adalah transformasi sosial, pada kelompok ini, proyek yang hendak digarap adalah reformasi dengan penafsiran-penafsiran baru yang lebih hidup dan lebih cocok dengan tuntutan zaman. Kelompok ini lebih spesifik lagi dibagi kepada dua kecenderungan. Pertama, para pemikir yang memakai metode pendekatan rekonstruktif, yaitu, melihat tradisi dengan perspektif pembangunan kembali. Maksudnya, agar tradisi suatu masyarakat (agama) tetap hidup dan bisa terus diterima, maka ia harus dibangun kembali secara baru (*i'adah buniyat min jadid*) dengan kerangka modern dan prasyarat rasional. Perspektif ini berbeda dengan kelompok tradisional yang lebih memprioritaskan metode "pernyataan ulang" (*restatement*,⁴¹ *reiteration*⁴²) atas tradisi masa lalu. Menurut yang terakhir ini, seluruh persoalan umat Islam sebenarnya pernah

²² M. Abid Jabiri, *Al-Turats wa al-Musykil al-Manhaj*, dalam jurnal *Mustaqbal al-Arabi*, No. 83, Januari 1986, hal. 6.

dibicarakan oleh para ulama dulu, karena itu, tugas kaum Muslim sekarang hanyalah menyatakan kembali apa-apa yang pernah dikerjakan oleh pendahulu mereka.

Kecenderungan kedua dari tipologi pemikiran reformistik adalah penggunaan metode dekonstruktif. Metode dekonstruksi merupakan fenomena baru untuk pemikiran Arab kontemporer. Para pemikir dekonstruktif terdiri dari para pemikir Arab yang dipengaruhi oleh gerakan (post) strukturalis Perancis dan beberapa tokoh post-modernisme lainnya, seperti Levi-Strauss, Lacan, Barthes, Foucault, Derrida dan Gadamer. Pemikir garda depan kelompok ini adalah Mohammed Arkoun dan Mohammed Abid Jabiri. Pemikir lain yang sejalan dengan Arkoun dan Jabiri adalah M. Bennis, Abdul Kebir Khetibi, Salim Yafut, Aziz Azmeh dan Hashim Shaleh. Kedua kecenderungan dari tipologi reformistik ini mempunyai tujuan dan cita-cita yang sama, hanya saja metode penyampaian dan pendekatan masalah mereka yang berbeda. Tidak seperti kelompok transformatik yang sangat radikal, para pemikir dari kalangan reformistik masih percaya dan menaruh harapan penuh kepada *turats*. Tradisi atau *turats* menurut mereka tetap relevan untuk era modern selama ia dibaca, diinterpretasi dan dipahami dengan standar modernitas.

Kelompok *ketiga* adalah tipologi pemikiran ideal-totalistik. Ciri utama dari tipologi ini adalah sikap dan pandangan idealis terhadap ajaran Islam yang bersifat totalistik. Kelompok ini sangat mendukung aspek religius budaya Islam. Proyek peradaban yang hendak mereka garap adalah menghidupkan kembali Islam sebagai agama, budaya dan peradaban. Mereka menolak unsur-unsur asing yang datang dari Barat, karena Islam sendiri sudah cukup, mencakup tatanan sosial, politik dan ekonomi. Menurut kelompok pemikir dari tipologi ini, Islam tidak butuh lagi kepada metode dan teori-teori import dari Barat. Mereka menyeru kepada keaslian Islam (*al-ashlah*), yaitu Islam yang pernah dipraktikkan oleh Nabi dan keempat Khalifahnyanya. Para pemikir yang mewakili tipologi ideal-totalistik ini, tidak percaya baik kepada metode transformasi maupun reformasi, karena yang dituntut oleh Islam –menurut mereka–adalah kembali kepada sumber asal (*al-awdah ila al-manba*) yaitu al-Qur'an dan Hadits. Dalam banyak hal, metode pendekatan mereka kepada *turats* dapat disamakan dengan kaum tradisional. Kendati demikian, mereka tidak menolak pencapaian modernitas, karena apa yang telah diproduksi oleh modernitas (sains dan teknologi) tidak lebih dari apa yang pernah dicapai oleh kaum Muslim pada era kejayaan dulu. Para pemikir yang mempunyai kecenderungan berpikir ideal-totalistik adalah para pemikir-ulama seperti

M. Ghazali, Sayyid Quthb, Anwar Jundi, Muhammad Quthb, Said Hawwa dan beberapa pemikir Muslim yang berorientasi pada gerakan Islam politik.

Ketiga tipologi ini telah meramaikan wacana pemikiran Arab kontemporer. Meskipun kategori tipologi semacam ini tidak sepenuhnya mempunyai batasan yang clear-cut, tapi secara umum substansi setiap ide para pemikir Arab dapat dijelaskan melalui salah satu tipologi tersebut. Berikut ini, dengan singkat, akan digambarkan beberapa pandangan penting para pemikir dari ketiga kelompok tersebut.

1.1. Transformatik

Para pemikir Arab yang mempunyai kecenderungan transformatik kebanyakan berorientasi kepada Marxisme. Afiliasi mereka kepada Marxisme bukan pada dimensi ideologi politik, tetapi lebih pada aspek intelektualnya. Thayyib Tayzini adalah seorang profesor ternama di universitas Damaskus, Syria. Gelar doktor filsafat diraihinya dari universitas Karl Marx, Leipzig, Jerman. Ia dikenal dengan proyek peradabannya, Masyru Ru'yah Jadidah li al-Fikr al-Arabi min al-'Ashr al-Jahili hatta al-Marhalah al-Mu'ashirah (Proyek Visi Baru Pemikiran Arab dari Era Jahiliyyah Hingga Modern). Proyek ini ditulisnya dalam dua belas jilid buku, dua di antaranya telah diterbitkan, yaitu *Min al-Turats ila al-Tsawrah: Hawla Nazhariyyat al-Muqtarahah fi Qadiyah al-Turats al-Arabi*, dan *Al-Fikr al-Arabi fi Bawakirih wa Afaqih al-Ula*. Proyek besar Tayzini ini mungkin hanya bisa disejajarkan dengan proyek Hassan Hanafi (*al-Turats wa al-Tajdid*) dan Mohammed Abid Jabiri (*Naqd al-'Aql al-'Arabi*).

Warna Marxisme Tayzini terasa sangat kental ketika ia menghubungkan turats dengan revolusi buruh. Tanpa ragu-ragu ia namakan teorinya al-jadaliyah al-tarikhiyah al-turatsiyah (dialektiko histo-turatsi,-sic.), yang bertujuan menciptakan revolusi turats dalam bentuk sosialisme ilmiah. Teori ini menegaskan bahwa revolusi budaya tidak mungkin terjadi dalam kekosongan relasi sosial (a vacuum of social relations), seperti yang kini melanda bangsa Arab. Menurutnya, bangsa Arab dikuasai oleh kelas borjuis-feodalis yang secara ekonomi tidak mampu berdiri sendiri. Mereka sangat bergantung kepada kekuatan kapitalis Barat. Secara ideologis, hal tersebut menjadikan para borjuis itu malas atau enggan untuk menciptakan revolusi sosial. Inilah kekosongan relasi itu, bukan hanya antara kelas, tetapi juga antara pemilik modal dengan peninggalan turats. Sementara kaum buruh (baca: massa) mempunyai keterkaitan emosional yang erat dengan turats mereka.

Masih dalam paradigma Marxisme tetapi berbeda sudut pandang, Abdullah Laroui membuat sintesa yang hampir mirip dengan Tayzini. Pemikir Maroko ini yang di dunia Arab dikenal sebagai ‘Abdullah al-Arwi, percaya penuh dengan metode historisisme. Dua buah bukunya *la crise des intellectuels arabes: traditionalisme ou historicisme*,²³ dan *L’ideologie arabe contemporaine*²⁴ adalah kritik historis atas tradisi dan diskursus intelektual Arab tentang turats. Berbeda dengan Tayzini yang tidak membedakan antara turats dengan sejarah, Laroui melihat turats sebagai satu bentuk tradisionalisme yang harus dilampaui. Masyarakat Arab tidak akan berubah selama golongan penguasa dan intelektualnya belum mengubah cara pandang mereka terhadap turats. Mereka tidak akan maju selama cara berpikir dan orientasi mereka ke masa lalu.

Laroui menolak pendekatan yang dilakukan baik oleh kaum tradisional (salafi) maupun modernis (sekular). Menurutnya, kelompok tradisional melihat turats secara ahistoris (*la tarikhi*). Kesalahan mereka adalah menganggap turats sesuatu yang suci, yang cocok untuk setiap zaman dan segala kondisi. Padahal jelas-jelas bahwa kondisi kini dan masa lalu berbeda. Begitu juga kaum modernis, dalam pandangan Laroui, mereka hanyalah penganut eklektis yang memilih-milih elemen dan unsur tertentu dari budaya Barat –budaya orang lain. Sikap seperti ini tidak akan memperbaiki kondisi bangsa Arab, malah akan menjadikan bangsa itu terus bergantung kepada Barat. Kedua kelompok tersebut, menurut Laroui, tidak mengerti kondisi sosial bangsa Arab, sehingga mereka hidup terpisah dari lingkungan dan masyarakat. Satu ekstrim ingin menjadikan masa lalu sebagai model kemajuan, sementara ekstrim lainnya ingin menjadikan orang lain (Barat) sebagai model yang lain. Kedua-duanya mengambil masa lalu atau mengambil orang lain adalah tindakan yang tidak kreatif.

Persoalan tersebut, menurut Laroui, hanya dapat diatasi dengan memperkaya diri berpikir kritis dan historis. Ia melihat, metode berpikir historis (historisisme) hanya dapat dijumpai pada Marxisme dengan teori dialektika historisnya. Karena itu, mempelajari Marxisme demi mencapai level berpikir kritis dan historis harus diberi prioritas. Bukan hanya itu, Marxisme telah dengan rapi menghubungkan masalah-masalah tersebut dengan persoalan ekonomi, sosial dan politik. Ini sangat cocok dan sejalan dengan dunia Arab kontemporer.

²³ Buku ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris oleh Diarmid Cammell sebagai *the Crisis of the Arab Intellectual: Traditionalism or Historicism*. Berkeley, 1976, dan dengan judul yang berbeda diterjemahkan ke dalam bahasa Arab, *Al-’Arab wa al-Fikr al-Tarikhi*. Beirut, 1973.

²⁴ Terjemahan bahasa Arab dengan judul *Al-Idyulujiyah al- Arabiyah al-Mu’ashirah*. Beirut, 1983

1.2. Reformistik

Secara umum, tipologi reformistik adalah kecenderungan yang meyakini bahwa antara turats dan modernitas kedua-duanya adalah baik. Gerakan reformistik dalam dunia Arab modern telah dimulai dan disemai oleh para pemikir-pemikir Muslim rasionalis semenjak Rifa'at Tahtawi dan al-Tunisi. Puncaknya dalam diri Muhammad 'Abduh. 'Abduh adalah cikal-bakal gerakan reformis yang ada sekarang ini. Hanya, kecenderungan dikotomis untuk menjadi "kiri" atau "kanan" dalam madzhab 'Abduh semakin intens. Kelompok kiri penerus 'Abduh semakin lama semakin kiri (menjadi sekular), dan kelompok kanan juga terus semakin kanan, atau memutuskan diri sama sekali dari kerangka aliran barat.

Gerakan reformistik adalah proses evolusi madrasah 'Abduh yang beraliran kiri; pada mulanya adalah 'Abduh, kemudian Qasim Amin, kemudian 'Ali 'Abd al-Raziq, kemudian Imarah dan terakhir Hassan Hanafi. Semakin kemari semakin kiri, dan semakin jauh dari kerangka berpikir sang Imam. Kasusnya sama dengan kelompok kanan, semakin kemari semakin menjadi saleh, hal ini dapat dilihat pada mata-rantainya: dari 'Abduh, kemudian Rasyid Ridla, kemudian Hassan al-Banna, dan terakhir Sayyid Quthb. Pada kelompok pertama kita akan melihat dua pemikir kontemporer yang berorientasi kepada pembangunan kembali (rekonstruksi) budaya dan warisan peradaban Arab-Islam; pertama, Dr. M. Imarah, sisa-sisa pengikut setia 'Abduh yang pernah berguru pada 'Ali 'Abd al-Raziq, dan kedua, Dr. Hassan Hanafi, mantan anggota Ikhwan yang pernah berdemo bersama Sayyid Quthb dan kemudian lari ke Sorbonne untuk belajar filsafat.

M. Imarah atau kadang diucapkan M. Amarah adalah pemikir Mesir ternama yang mengkonsentrasikan dirinya dalam kajian historis ajaran dan doktrin Islam, terutama yang berhubungan dengan ketatanegaraan dan politik. Bukunya *Al-Islam wa al-Wahdah al-Qawmiyah* (Islam dan Persatuan Nasional) yang dicetak 11.000 eksemplar habis terjual hanya dalam masa sepuluh hari. Bukunya yang kedua, *Al-Islam wa al-Sulthah al-Diniyah* (Islam dan Otoritas Agama) sempat menggoncangkan dan meresahkan masyarakat karena membahas isu sensitif tentang Islam dan permasalahan politik. Meski ia kritis terhadap 'Ali 'Abd al-Raziq, gurunya, sebenarnya, ide-ide Muhammad Imarah, khususnya tentang konsep kenegaraan, adalah perpanjangan dari pandangan gurunya tersebut. Ia –juga seperti 'Abd al-Raziq– menganggap isu negara Islam dan usaha pencarian sistem Islam melalui teks-teks agama adalah masalah ijtihadi.

Hassan Hanafi adalah figur dari kecenderungan yang sama dengan Muhammad Imarah, bedanya pada penekanan. Kalau kepedulian Imarah adalah masalah Islam dan politik, Hanafi mempunyai persoalan yang sangat luas. Dengan idiom populer ia menamakan proyeknya, *al-Turats wa al-Tajdid* (masalah tradisi dan pembaharuan). Dalam soal kepopuleran, Hanafi lebih dikenal dan lebih banyak disimak pemikirannya ketimbang Imarah, bahkan di antara pemikir-pemikir Arab kontemporer, barangkali hanya Hanafi yang paling luas dikaji pemikirannya secara ilmiah, kecuali Arkoun mungkin. Ide-ide pemikiran intelektual kelahiran Mesir ini sudah banyak dikaji kalangan akademis.

Hassan Hanafi sangat sistematis dalam membahas dan mendiskusikan proyek yang dibinanya, dengan tidak ragu-ragu ia mengklaim proyeknya sebagai proyek peradaban (*masyru 'nahdlawi*) umat Islam. Seperti yang dielaborasi dalam sebuah tulisannya, *Mawqifuna al-Hadlari*, ia membagi tiga sikap seorang (Arab Muslim) modern; pertama, sikap terhadap masa lalu, yaitu kepedulian diri terhadap tradisi dan warisan lama. Kedua, sikap terhadap Barat, dan ketiga, sikap terhadap realitas dan kondisi Muslim kontemporer. Setiap dari ketiga sikap itu dielaborasi oleh Hanafi dalam masing-masing tulisan dan buku yang berbeda. Untuk pengantar umum proyeknya, ia menulis *Al-Turats wa al-Tajdid*; untuk sikap yang pertama ia menulis *Min al-Aqidah ila al-Tsawrah*;²⁵ untuk sikap terhadap Barat, ia menulis karya tebal *Muqaddimah fi 'Ilm al-Istighrab*; dan untuk sikap terhadap realitas, tesis dan disertasi doktoralnya telah ia jadikan sebagai referensi utama.

Hanafi mengklaim dirinya sebagai penerus ide rekonstruksi Muhammad Iqbal – filsuf asal Pakistan, model reformasi 'Abduh, dan konsep revolusi al-Afghani dan Syari'ati. Bagi Hanafi, rekonstruksi adalah pembangunan kembali (*i'adah buniyat min jadid*) warisan Arab-Islam dengan melihat kepada spirit modernitas dan kebutuhan Muslim kontemporer. Teologi yang dianggap Hanafi sebagai ilmu yang paling fundamental dalam tradisi Islam harus dibangun kembali sesuai dengan perspektif dan standar modernitas. Untuk itu, ia mengajukan ide neo-kalam (ilmu kalam baru). Ilmu itu lebih merupakan ideologi revolusi atau revolusi ideologis yang dapat memotivasi kaum

²⁵ Maktabah Madbuli, Cairo 1988. Buku ini hanyalah satu dari tujuh judul yang direncanakannya; judul lain yang akan ditulisnya adalah, *Min al-Naql ila al-Ibda* (untuk rekonstruksi filsafat), *Min al-Fana ila al-Baqa'* (untuk rekonstruksi sufisme), *Min al-Nash ila al-Waqi'* (rekonstruksi ushul fiqh), *Min al-Naql ila al-'Aql* (rekonstruksi ilmu-ilmu tradisional), *Al-Aql wa al-Thabi'ah* (rekonstruksi ilmu-ilmu rasional) dan *Al-insan wa al-Tarikh* (tentang humaniora).

Muslim Modern untuk beraksi melawan despotisme dan penguasa otoriter.²⁶ Dalam bentuk yang beragam, Hanafi selalu mengaitkan teologi ini dengan teologi tanah, teologi kaum tertindas, dan teologi pembebasan ala Amerika Latin. Menurut Hanafi, kaum Muslim kontemporer terus tertekan oleh penguasa dan hegemoni model kapitalisme. Karenanya, nilai-nilai pasif selama ini harus diganti dengan spirit yang lebih positif, seperti revolusi (tsawrah), penolakan (rafdl), kemarahan (ghadlab) dan oposisi (mu'aradlah).

Untuk sikap terhadap Barat, Hanafi telah menciptakan ilmu baru: oksidentalisme. Dengan oksidentalisme, ia ingin menciptakan pendekatan baru terhadap kajian dan studi Barat dan kebaratan. Seperti yang dituliskannya, oksidentalisme bertujuan membunuh Eurosentrisme dan mengembalikan budaya Barat kepada batasannya yang normal. Sejak era kolonialisme dan kemudian dilanjutkan oleh kekuatan dan penguasaan agen-agen berita di dunia internasional, budaya Barat telah merebak ke setiap pelosok negeri-negeri non-Barat. Jadi, signifikansi oksidentalisme adalah untuk menghapuskan mitos budaya universal yang dicetuskan Barat. Oksidentalisme untuk Hanafi adalah alternatif untuk kaum Muslim modern dalam memandang Barat dengan perspektif baru. Kalau selama ini, umat Islam telah menjadi obyek kajian lewat wacana orientalisme yang diciptakan Barat, kini umat Islam membangun ilmu dengan berlandaskan epistemologi baru lewat diskursus oksidentalisme.

Kelompok kedua yang berafiliasi kepada tipologi reformistik adalah para intelektual yang cenderung memakai metode pendekatan dekonstruktif. Para pemikir dekonstruksionis Arab kebanyakan datang dari daerah Maghribi (Maroko, al-Jazair, Tunis dan Libia). Tampaknya unsur bahasa Perancis warisan kolonialisme yang tersisa di negeri-negeri tersebut menyebabkan kalangan akademisnya lebih menyerap literatur berbahasa Perancis, ketimbang bahasa-bahasa Eropa lainnya. Keterikatan intelektual para pemikir Arab Maghribi dengan Perancis bukan hanya sebatas bahasanya, mereka juga terpengaruh oleh gerakan-gerakan pemikiran dan filsafat Perancis kontemporer, khususnya gerakan (post) strukturalisme. Hal ini dapat dilihat pada dua figur utama dalam kelompok ini; pertama, Mohammed Arkoun, pemikir kelahiran al-Jazair yang menghabiskan sebagian besar hidupnya di Perancis. Kedua, Mohammed Abid Jabiri, pemikir dari Maroko yang cukup produktif dalam menuliskan masalah-masalah yang menyangkut pemikiran Arab-Islam.

²⁶ Hasan Hanafi, *Min al-'Aqidah ila al-Tsawrah*. Cairo, 1988, jilid pertama.

Ada titik kesamaan antara Mohammed Arkoun dan Mohammed Abid Jabiri, bukan hanya karena keduanya berasal dari daerah Arab Maghribi. Lebih dari itu, Arkoun dan Jabiri memiliki kecenderungan intelektualisme yang sama, yaitu, kedua-duanya melihat perlunya metode kritik untuk membaca sejarah-sejarah pemikiran Arab-Islam. Pada tahun 1984, dengan tidak disengaja dan di luar perencanaan, kedua-duanya menerbitkan buku kritis: Arkoun menerbitkan *Pour une critique de la reason Islamique* (Kritik nalar Islam) dalam bahasa Perancis, dan Jabiri menerbitkan *Naqd al-Aql al-Arabi* (Kritik nalar Arab) dalam bahasa Arab. Kedua-duanya memfokuskan pada problem yang sama; bacaan terhadap tradisi Arab-Islam. Tesis Mohammed Arkoun –seperti juga tesis Jabiri berangkat dari masalah bacaan sejarah atau problem historisisme dan masalah interpretasi (hermeneutis). Karena pertimbangan inilah mungkin judul buku Mohammed Arkoun tersebut diterjemahkan ke dalam bahasa Arab menjadi *Tarikhiyah al-Fikr al-Arabi al-Islami* (Historisisme pemikiran Arab-Islam). Dengan historisisme, Arkoun bermaksud hendak melihat seluruh fenomena sosial-budaya lewat perspektif historis, bahwa masa lalu harus dilihat menurut strata historikalnya.²⁷

Membaca turats adalah membaca teks, seluruh jenis teks. Karena turats tersebut dibentuk dan dibakukan dalam sejarah, ia pun harus dibaca lewat kerangka sejarah, inilah historisisme itu. Menurut Arkoun, salah satu tujuan membaca teks, teks suci khususnya, adalah untuk mengapresiasi teks tersebut di tengah-tengah perubahan yang terus terjadi. Dengan kata lain, ajaran-ajaran agama yang berasal dari teks suci tersebut harus selalu sesuai dan tidak bertentangan dengan segala keadaan, inilah salah satu inti pesan ajaran Islam itu; *al-Islam yashluh li kulli zaman wa makan*. Dari sini, apa yang sedang diusahakan Arkoun, seperti para reformer lainnya, adalah pengharmonisasian tradisi dengan modernitas lewat metode terbaru.

Sejalan dengan M. Arkoun, Mohammed Abid Jabiri menganggap penting kajian historisisme, dan lebih jauh lagi menekankan keharusan menghadirkan tradisi atau turats dalam kemasan yang lebih cocok untuk modernitas. Usaha pengemasannya ini telah diformulasikan dalam tiga jilid karya monumentalnya, yang ia namakan “Proyek Kritik Akal Arab” (Masyru ‘*Naqd Aql al-’Arabi*). Proyek ilmiah tersebut banyak mendapat sambutan dari kalangan akademis Arab kontemporer. Jurnal ilmiah berbahasa Arab *Al-Mustaqbal al-’Arabi* menganggap karya Jabiri tersebut sebagai Perestroika dan Glasnost-nya Arab, karena keberaniannya dalam membongkar struktur epistemologi

²⁷ Arkoun. *Tarikhiyah al-Fikr al-Islami*. Beirut, 1986. hal.14.

Arab (juga Islam) yang sudah mapan. Jabiri berangkat dari pertanyaan metodologis “Bagaimana Berinteraksi dengan Turats?”²⁸ Untuk menjawab pertanyaannya itu, Jabiri merasa perlu mendefinisikan kembali makna turats. Menurutnya, turats adalah warisan masa lalu dalam sejarah satu bangsa berupa tingkah laku, etos kerja, pencapaian budaya dan karya-karya ilmiah. Di antara peninggalan klasik yang dirangkum dalam turats ini, menurut Jabiri, peninggalan ilmiahlah yang paling penting dan paling berpengaruh dalam menentukan budaya dan peradaban suatu bangsa. Selama warisan ilmiah menjadi unsur yang terpenting, dan warisan tersebut tertulis dalam bentuk teks, pertanyaan yang diajukan oleh Jabiri adalah, “bagaimana membaca teks-teks tersebut?” Menurut Jabiri, masalah tersebut pada akhirnya terbentur pada persoalan otoritas (sulthah), yaitu siapakah yang memiliki otoritas dalam menentukan bacaan; pembaca atau bacaan, kita atau turats? Di sini, jelas Jabiri, turats harus dilihat sebagai satu struktur mapan, yaitu “sebagai sistem dari hubungan-hubungan tetap dalam kerangka seluruh perubahan dan transformasi”⁷² Karenanya, menurut Jabiri, dalam dialektika pembaca dan bacaan dan soal siapa pemegang otoritas, ada tiga model bagaimana turats itu harus disikapi; pertama membaca turats dengan kerangka modernitas, kedua membaca turats dengan kerangka turats dan ketiga membaca modernitas dengan kerangka turats. Di antara tiga pilihan ini, Jabiri mengambil yang pertama, dengan alasan bahwa jika ini tidak cepat dipilihnya, maka otoritas akan berpindah kepada kedua dan ketiga, dan itu terutama yang ketiga sangat berbahaya. Dengan kata lain, masalah otoritas ini bukan hanya sebatas turats membaca turats, tetapi yang lebih berbahaya, mengukur segala sesuatu termasuk modernitas dengan kerangka turats.²⁹

Baik Arkoun maupun Jabiri sama-sama berangkat dan memandang dari kerangka epistemologis yang sama. Keduanya menggunakan metode pendekatan dekonstruksi. Dan nalar Arab-Islam merupakan tema sentral pendekatan tersebut. Namun, seperti yang banyak dikritik orang, proses dekonstruksi yang mereka tawarkan tidak memberikan alternatif apa-apa. Baik Arkoun maupun Jabiri berhenti pada perombakan struktur nalar, tanpa dilanjutkan konstruksi baru sebagai tawaran perubahan.

1.3. Ideal-Totalistik

Tipologi ideal-totalistik diwakili oleh mayoritas pemikir keagamaan yang sangat committed kepada Islam sebagai doktrin seluruh aspek kehidupan. Kelompok ini percaya sepenuhnya kepada doktrin Islam sebagai satu-satunya alternatif untuk

²⁸ M.A. Jabiri, *Al-Turats wa al-Hadatsah*. Beirut, 1991, hal.11.

²⁹ Ibid, hal. 50.

kebangkitan kembali sejarah kegemilangan kaum Muslim. Menurut kelompok ini, umat Islam harus kembali kepada ajaran asli Islam, yaitu al-Qur'an dan al-Hadits. Usaha penyucian Islam dari ajaran-ajaran asing baik yang berasal dari dalam (bid'ah kaum Muslim) maupun dari luar (Barat dan modernitas) menjadi agenda utama untuk mencapai keaslian ajaran Islam (Ashlah al-Islamiyah). Kemunduran yang dialami kaum Muslim sekarang ini disebabkan jauhnya mereka dari ajaran Islam. Usaha Islamisasi untuk segala aspek kehidupan Muslim menjadi agenda utama. Dari masalah etika, tingkah laku secara individu maupun sosial, hingga ilmu dan landasan epistemologi yang akan diserap oleh mereka, harus diislamkan, agar seluruh gerak dan tindakan yang hendak dilakukan oleh kaum Muslim adalah Islamis.

Figur-figur yang mewakili kelompok ini untuk masa sekarang banyak datang dari Islam Gerakan (Islam haraki) atau para pemikir keagamaan yang memiliki dan berafiliasi kepada massa Muslim. Tiga orang figur ternama yang semuanya secara kebetulan datang dari latar belakang yang sama; pertama Muhammad Quthb, adik kandung Sayyid Quthb yang banyak menulis karya-karya dengan model Islam haraki. Kedua, Anwar Jundi, seorang aktifis yang banyak menuliskan masalah-masalah keislaman dalam jurnal-jurnal berbahasa Arab, dan ketiga, Shaykh Muhammad Ghazali, seorang 'alim al-Azhar yang akhir-akhir ini berusaha mencoba menjembatani antara "fundamentalisme" dengan "intelektualisme".

Muhammad Quthb banyak memiliki kesamaan dengan kakak kandungnya Sayyid Quthb. Bukan hanya karena hubungan darah. Lebih dari itu, dari soal model tulisan hingga cara dan sikap intelektualnya, tidak berbeda dengan Sayyid. Pendeknya, M. Quthb adalah perpanjangan dari figur S. Quthb. Dari karya awal-awalnya *al-Insan bayna al-Maddiyyah wa al-Islam*, hingga *Jahiliyyah al-Qarn al-'Isyirin*, M. Quthb –seperti juga S. Quthb– menyatakan perang terhadap ideologi-ideologi dan pandangan-pandangan asing. Dalam kamus intelektualnya, hanya ada dua entry: pertama, Islam (*jund Allah, ahbab al-Rasul, al-Muslimun*) dan kedua, *Jahiliyyah* (*kuffar, thaghut, al-'ilmaniyyah wa al-maddiyyah*). Dua terma dialektis tersebut mengisi hampir seluruh karya-karya Quthb. Dan dua terma tersebut menurutnya ada dalam sepanjang sejarah manusia. Pada masa lampau, *Jahiliyyah* diwakili oleh kaum Musyrik Makkah dan Yahudi Madinah. Pada era sekarang, ada *Jahiliyyah al-Qarn al-'Isyirin* (*Jahiliyyah abad 20/modern*).⁷⁶ Konsep *jahiliyyah* yang dipakai M. Quthb adalah terma Qur'ani yang juga sering dipakai oleh Sayyid Quthb dan Abu al-A'la al-Mawdudi'. Muhammad Quthb mendefinisikan *jahiliyyah* sebagai "kondisi psikologis di mana jiwa menolak

petunjuk Tuhan”.⁷⁷ Penolakan jiwa atas kebenaran selalu ada di mana-mana dan kapan saja, karena itu jahiliyyah selalu ada sepanjang sejarah. Dalam bentuknya yang paling jelas, Jahiliyyah modern adalah Barat dan para pemimpin thaghut negeri-negeri Muslim yang mengadopsi sistem Barat.

Sejalan dengan Muhammad Quthb, Anwar Jundi meyakini pentingnya dikotomi istilah Islam dan non-Islam. Tekanan yang diberikan Jundi lebih pada aspek intelektual, berbeda dengan Quthb yang lebih menekankan perbedaan Islam-Barat (non-Islam) pada aspek ideologis. Jundi selalu menggunakan istilah pemikiran Islam (al-fikr al-Islami) vis a vis pemikiran Barat (al-fikr al-Gharbi). Pemikiran dan budaya Islam adalah pencapaian Muslim yang digali dari al-Qur'an dan Sunnah Rasul. Ia disebut Islami karena seluruhnya berlandaskan Islam, dari sinilah istilah budaya dan peradaban Islam kemudian digunakan. Sedikit agak berbeda dengan Quthb dan Jundi, Muhammad Ghazali adalah intelektual-'alim Arab kontemporer yang mampu berinteraksi dan berantisipasi dengan gerakan-gerakan pemikiran modern dengan pendekatan da'wah bi al-hal fikran wa manhajan (pemikiran dan metode). Ia banyak menulis buku-buku bersifat da'wah dengan tujuan pokok menjembatani kaum salafi yang “tertutup” dengan kaum modernis yang “terbuka”. Karya pentingnya yang mendapat sambutan luar biasa adalah al-Sunnah Bayn Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Hadits,⁸¹ di mana, ia mendemonstrasikan keluwesannya dalam memahami warisan hukum Islam. Untuk Ghazali, pemahaman hukum Islam haruslah dilihat secara kontekstual lewat pemahaman universal. Menurutnya, teks-teks agama, Hadits khususnya, bukan hanya milik pakar Hadis yang mempunyai 1001 macam persyaratan penyeleksian satu riwayat, yang juga terlampau tekstual dan terikat pada makna literal sebuah teks. Di lain pihak, para fuqaha telah terperangkap ke dalam terma-terma fiqh yang hanya berkonotasi kepada masalah legalitas hukum saja, padahal istilah fiqh itu sendiri berarti pemahaman, dengan seluas-luas maknanya.

Demikianlah ketiga trend atau kecenderungan pemikiran Arab yang mewarnai wacana ilmiah Arab kontemporer. Kesemuanya berperan dalam menentukan harapan dan obsesi bangsa Arab di masa mendatang. Ketiga tipologi tersebut, secara kasar, bisa dilihat dalam perspektif paradigmatis, dimana antara masing-masing kelompok mempunyai bahasa khusus yang berbeda-beda, yang tidak dipahami satu sama lain. Kalaupun bisa dikomunikasikan, dialog antara mereka sulit untuk saling dimengerti. Itu terjadi misalnya bagaimana usaha kaum liberal dari kalangan transformatik menyatukan kelompok-kelompok yang sekular dengan kelompok religius, atau antara kelompok

modernis dengan kelompok tradisional. Tak pelak, mereka pun menciptakan paradigma ketiga yang juga memiliki kosa kata tersendiri. Begitu juga dengan kelompok-kelompok lain, meski mereka mengklaim dengan proyek peradabannya, bahwa merekalah yang paling compatible dengan kondisi dunia Arab kontemporer, sebenarnya mereka telah terperangkap ke dalam kerangka epistemik yang pada akhirnya mengarah pada dogmatisme (untuk menghindari istilah sektarianisme).

Tipologi pemikiran Arab kontemporer seperti yang diilustrasikan di atas, adalah refleksi dari interaksi dan sikap para intelektual Arab terhadap isu di sekitar tradisi dan modernitas. Sikap tersebut kemudian memunculkan di samping discourse baru menyangkut isu tradisi dan modernitas idiom-idiom dan istilah baru dalam kamus pemikiran Arab yang sebelumnya tidak begitu menyita perhatian. Isu seperti feminisme meskipun secara khusus telah dibicarakan oleh Qasim Amin pemikir di era modern mendapat porsi perhatian yang cukup banyak dalam diskursus kontemporer. Begitu juga isu-isu rekonstruksi disiplin Islam seperti filsafat menjadi agenda penting dalam diskursus tersebut.

2. Gerakan Feminisme Arab

Dalam salah satu tulisannya tentang trend pemikiran Arab kontemporer, Issa J. Boullata mengatakan, “Mengkaji pemikiran Arab kontemporer tanpa memasukkan penukiran-pemikiran para wanitanya adalah pekerjaan yang tidak lengkap.”⁸² Pendapat itu dianggap oleh banyak kalangan benar, karena peran wanita dalam membentuk diskursus baru pemikiran Arab kontemporer tidak sedikit. Tidak sedikit para feminis Arab yang mencoba mengaitkan persoalan perempuan dengan persoalan utama yang dihadapi bangsa Arab. Pada era-era awal kebangkitan Arab, persoalan perempuan dan statusnya di dunia Arab pernah dilakukan oleh Qasim Amin, “feminis” pertama. Bagaimanapun, dalam banyak hal, Amin berbeda dengan para feminis yang akan dibicarakan berikut ini, sekurangnya dalam hal perspektif. Jika Amin melihat masalah wanita adalah juga bagian yang tak terpisah, dari doktrin agama, para feminis kontemporer melihat problem wanita lebih dari perspektif sosial budaya: wanita sebagai objek diskriminasi gender yang dibentuk oleh masyarakat dan tradisi.

Nawal Sa’dawi melihat problem diskriminasi wanita sebagai masalah struktural yang sama peliknya dengan masalah negara. Dalam buku terkenalnya *al-Mar’ah wa al-*

Jins (Perempuan dan Masalah Sex),³⁰ Sa'dawi memberikan potret sosial bangsa Arab yang lusuh dan cara pandang negatif kaum lelakinya tentang perempuan dan sex. Dalam bukunya yang lain *Woman at Point Zero*, dengan bahasa novel yang menarik, ia memberikan pandangannya tentang nasib wanita Arab yang mengalami tekanan-tekanan. Dengan tanpa ragu-ragu, ia menyamakan status para istri di dunia Arab dengan para pelacur, bahkan lebih buruk: "Karena, pelacur mempunyai kebebasan untuk memilih 'suami'."³¹

Masalah diskriminasi wanita, menurut Sa'dawi tidak bisa diselesaikan lewat persamaan sex atau apa lagi lewat agama. Persoalan wanita sangat kompleks, erat kaitannya dengan masalah global ekonomi dan politik sebuah negara. Wanita tertindas karena struktur patriarkal sosial Arab yang terwarisi turun-temurun. Tradisi Arab cenderung merendahkan wanita. Dalam tradisi agama, wanita dihargai setengah, dan yang setengah itupun selalu dihalang-halangi untuk berperan dalam masyarakat secara bebas³². Dalam artikel khusus yang disiapkan untuk pembaca berbahasa Inggris, *Women and Islam*, Sa'dawi menyamakan persoalan wanita dengan masalah keterbelakangan. Menurut Sa'dawi: "Keduanya bukan masalah agama sebagaimana yang selalu dikatakan oleh kalangan fundamentalis, tetapi masalahnya berkaitan erat dengan masalah ekonomi dan politik negara."³³

Sedikit berbeda dengan Sa'dawi, Fatima Mernissi tidak menafikan pentingnya faktor ekonomi dan politik dalam sebuah negara untuk menentukan nasib kaum wanita khususnya. Tetapi, ada masalah yang lebih penting lagi, yaitu "discourse tentang wanita" yang telah diciptakan oleh sosio-budaya Arab. Menurut Mernissi, diskursus wanita yang berlaku dalam komunitas Arab telah dibentuk sedemikian rupa oleh budaya dominasi lelaki. Dan dengan dominasi itu, perempuan selalu ditempatkan dan dipandang negatif dari perspektif apa saja³⁴. Mernissi tidak meletakkan seluruh beban pada negara. Ia lebih menyalahkan struktur sosial yang telah menyengsarakan nasib wanita. Yang dimaksud dengan struktur sosial, menurutnya, juga doktrin dan ajaran agama yang menjadi salah satu fondasi penting sebuah masyarakat. Mernissi tidak sepenuhnya percaya dengan sekelompok elit pemikir (kaum tradisional?) yang turut

³⁰ Nawal Sa'dawi, *al-Mar'ah wa al-Jins*, Al-Mu'assasah al-'Arabiyah li al-Dirisah wa al-Nashr, Beirut, 1972.

³¹ Nawal Sadawi, *Woman at Point Zero*, terj. Sherif Hetata. London 1983.

³² Nawal sadawi, *al-Wajh al-'Arri al-Mar'ah al-'Arabiyyah*. Beirut, 1977, hal.167; lihat juga *Al-Tahaddiyah allati Tuwajjih al-Mar'ah al-Arabiyyah fi Nihayat al-Qarn al-'Isyirin*. Cairo, 1917, hal. 40.

³³ Azizah al-Hibri (ed.), *Woman and Islam*. Pergamon press, 1982, hal. 202-203.

³⁴ F. Mernissi, *Al-Dimuqratiyyah ka Inhilal Khuluqi*, hal. 57; Hisham Sharabi, *Theory, Politics and the Arab World*. New York, 1990, hal. 41.

membicarakan persoalan perempuan. Bahkan ia menganggap diskusi-diskusi di sekitar turats sebagai kata tak bermakna. Menurutnya, “perdebatan di sekitar turats tidak lebih dari cara baru kaum lelaki meraih kembali dominasinya atas wanita”³⁵. Mernissi memandang turats secara negatif. Ia percaya bahwa model masa lalu (al-madli) tidak lagi memadai untuk konteks modern. Itu karena ia meyakini bahwa persoalan yang dihadapi masyarakat Arab sekarang sangat kompleks³⁶. Dalam banyak tulisannya, dengan keras ia mengecam Barat. Model feminisme yang dikembangkan Barat, menurutnya, hanya melahirkan diskriminasi terhadap perempuan dengan bentuk lain³⁷.

Berbeda dengan Sa’dawi yang lebih menekankan pada peran dan faktor ekonomi-politik, atau Mernissi yang lebih melihat permasalahan pada level ideologi sosial, Khalida Sa’id menganjurkan komitmen kebersamaan mutlak (total societal commitment). Yang dimaksud Khalida dengan jargon ini adalah pembebasan wanita lewat kebersamaan sosial, termasuk lewat jalur radikal revolusi atau oposisi. Tesis Khalida ini berangkat dari premis fenomenologis komunitas Arab yang menurutnya, sedang mengalami alienasi ganda, yaitu, di satu pihak kepada kelas sosial dan di lain pihak kepada keluarga. Pada alienasi jenis kedua, menurut Khalida, wanita Arab tidak akan pernah bisa independen, karena mereka selalu mengaitkan atau dikaitkan oleh kaum lelaki. Ia memberikan contoh sehari-hari bagaimana perempuan selalu dikaitkan kepada lelaki agar eksistensinya ada, seperti mengidentifikasi istri dengan suami (istrinya si A), mengidentifikasi anak gadis dengan ayahnya (puterinya si A), seorang ibu dengan anak lelakinya (ibunya si A) dan lain-lain³⁸. Menurut Khalida, identifikasi semacam ini bersumber dari fermentasi sosial yang sudah berlaku sejak berabad-abad³⁹.

Ketiga feminis kontemporer Arab tersebut tampaknya mempunyai kesamaan beban psikologis tentang asumsi berlebihan atas permasalahan dominasi dan otoritas gender. Ketiga-tiganya sama-sama ingin berontak dari sebuah sistem patriarkal mapan, meski dengan cara dan metode yang berbeda. Yang menarik, dan merisihkan mungkin, adanya personalitas ganda dalam memandang kaum lelaki. Pada satu segi, lelaki dilihat dan digambarkan sebagai penguasa dan penyebab diskriminasi seksual, di sini, pemberontakan wanita dilihat sebagai pemberontakan terhadap kuasa pria. Pada sisi

³⁵ Hisham Sharabi, *Theory, Politics and the Arab World*. New York, 1990, hal. 4.

³⁶ Ibid.

³⁷ Issa J. Boullata, *op.cit.*, hal. 132.

³⁸ Hisham Sharabi, *op.cit.*, hal. 42.

³⁹ Ibid.

lain, lelaki dilihat juga sebagai korban “imajinasi social”, yang selanjutnya, dalam hal ini, ia menjadi rekan senasib wanita; adanya eksploitasi kelas (Sa’dawi) dan diskursus distortif tentang wanita (Mernissi dan Khalida). Lelaki, dalam wacana feminisme Arab tidak ubahnya dengan otoritas agama, pada satu pihak sebagai justifikasi untuk perlawanan terhadap sebuah sistem, dan pada pihak lain sebagai penghalang untuk kebebasan wanita.

C. Sastra dalam Visi Pemikir Arab

Istilah *adab* saat ini banyak digunakan dengan makna *sastra*, seperti istilah كلية (Fakultas Sastra), تاريخ الأدب العربي (Sejarah Kesusastraan Arab), النقد الأدبي (Kritik Sastra), dan المقارن الأدب (Sastra Perbandingan). *Adab* merupakan suatu bentuk ekspresi kehidupan melalui sarana bahasa. Karena itu, mempelajari *adab* juga erat hubungannya dengan mempelajari kebudayaan dan lingkungan yang melingkupinya. *Adab* juga bisa dikatakan sebagai sebuah bentuk seni, sebagaimana seni musik atau seni rupa, hanya saja ia menggunakan bahasa sebagai sarannya⁴⁰.

Menjelang era modern, sastra Arab mulai dihadapkan dengan sastra Barat. Dalam hal ini, terdapat dua aliran utama. Pertama, aliran konservatif (المحافظون), yakni mereka yang masih memegang kaidah puisi Arab secara kuat. Mereka itu antara lain *Mahmud Al-Barudi* dan *Ahmad Syauqi*. Yang terakhir disebut ini sering dikenal dengan sebutan Amir al-Syu’ara (*Pangeran Para Penyair*) dan *Poet of Court (Penyair Istana)*. Disamping itu terdapat pula *Hafizh Ibrahim* yang dikenal dengan sebutan *Poet of People (Penyair Rakyat)*. Aliran yang kedua ialah aliran modernis (المجددون), yakni mereka yang ingin lepas dari kaidah dan a tradisional serta sangat terpengaruh oleh sastra Barat.

Memasuki zaman modern, perseteruan antara sastra Arab dan sastra Barat semakin menjadi-jadi. Dalam dunia puisi, terdapat dua aliran utama, yakni konservatif dan modernis. Di kubu konservatif terdapat *Mushthafa Shadiq Al-Rafi’i*, *Mahmud Abbas Al-Aqqad* dan kawan-kawan. Sementara di kubu modernis terdapat *Ahmad Amin*, *Muhammad Husain Haikal*, *Taha Husain*, dan kawan-kawan. Dalam dunia puisi juga terdapat aliran konservatif dan modernis. Aliran modernis memperkenalkan puisi bebas (puisi tanpa sajak). Beberapa sastrawan aliran Romantik pada tahun 1930-an telah mendirikan kelompok penyair bernama *Kelompok Apollo*. Satu perkembangan unik

⁴⁰ Nurchalis Sofyan, Sastra Arab Sebuah Pengantar, Ar-Raniry Press, 1994, hal. 13.

puisi di masa ini ialah munculnya شعر المقاومة (*Puisi Perlawanan*) yaitu puisi yang menggelorakan perlawanan Islam dan Arab melawan Zionis Israel. Bahkan kesusastraan Arab tidak hanya telah diramaikan oleh umat Islam⁴¹. Beberapa sastrawan nonmuslim, meskipun tidak banyak, telah diakui (minimal oleh dunia Barat) sebagai bagian dari komunitas sastra Arab. Diantara mereka terdapat *Khalil Jibran (Kahlil Gibran)*, dengan karya terkenalnya الأجنحة المتكسرة (*Sayap-sayap Patah*) dan المتمردة الأرواح (*Jiwa-jiwa Pemberontak*).

1. Kebangkitan Kembali Sastra Profetik

Dalam membaca karya sastra khususnya puisi, mayoritas penikmat sastra mendambakan nuansa keindahan setelah membaca karya sastra. Oleh karena itu, banyak penyair berusaha menuangkan harmoni kata yang indah dalam setiap karya puisi mereka, walau maksud dari puisi tersebut adalah kegetiran kata yang tak tampak pada kasatmata.

Sastra yang bermukim pada wilayah teologi Islam merupakan bibit dari munculnya kesusastraan Melayu.⁴² Sastra keagamaan yang merujuk pada Islam itu dapat dibagi menjadi tiga cabang; ilmu tasawuf, ilmu kalam, dan ilmu fikih.

Di antara ketiga cabang ilmu dalam kajian Islam itu, ilmu tasawuf yang paling dekat dengan sastra, khususnya sastra Islam. Mengapa ilmu tasawuf disebut sebagai bibit dari corak sastra Islam? Ilmu tasawuf menjelaskan tentang wilayah esoteris manusia dengan Sang Pencipta. Setelah melewati persinggahan-persinggahan (maqamat) dalam rasa kebatinan yang begitu dalam, banyak tokoh tasawuf (sufi) berharap untuk dapat bersatu dengan Tuhan. Mereka berusaha mendapatkan kesejatian diri, kesejatian alam, dan kesejatian Tuhan. Pesona indah kalimat yang diucapkan para sufi yang mengharap pancaran Ilahi menyelam ke dalam hati, berbeda dengan pengalaman pahit yang mereka derita.

Karena manusia tidak bisa melepaskan diri dari pengertian tentang Tuhan, maka banyak kemungkinan bagi para sufi untuk memperoleh derajat tertinggi jika sudah bersatu dengan Tuhan, atau bersatu dengan semesta. Singkatnya, dalam persinggahan itu muncul kalimat-kalimat yang begitu indahnyanya dengan penjiwaan yang begitu dalam dan mengandung keindahan bahasa yang sungguh luar biasa. Dalam kesusastraan Islam, karya-karya paling universal termasuk ladang garapan tasawuf. Semangatnya yang

⁴¹ Muhammad Shabir Abid, *al-Sirah al-Zatihah al-Syi'riyah, Qiraah fi al-Tajribah al-Siriyah Lisyu'ara' al-Hadatsah al-'Arabiyah*, Yordan, Dar al-Kutub, 2008, hal. 32.

⁴² Amin al-Khuli, *Metode Tafsir Sastra*, Adab Press, Sunan Kalijaga Yogyakarta.hal. 65.

membangkitkan kesusastraan Arab dan Persia, mulai dari lirik-lirik lokal dan sajak-sajak epiknya sampai kepada karya-karya didaktik dan mistik yang dimensinya sangat universal. Tasawuf memperkaya sastra Arab, kebanyakan dalam bentuk prosa dan sastra Persia Islam yang lebih lokal sifatnya. Perkembangannya mencapai ketinggian setelah berada di tangan para sufi. Pengaruh tasawuf besar sekali. Hampir dalam setiap bentuk seni, mulai dari puisi sampai kepada arsitektur terlihat dengan jelas perpaduannya dengan tasawuf.

Dalam pengantar buku *Tasawuf dulu dan Sekarang*, Sayyid Husein Nasr (1985) menjelaskan, bahwa para sufi hidup di dunia ini seakan-akan tinggal di suatu tempat yang dinamakan sebagai pelataran depan Taman Firdaus, dan karenanya menghirup udara dalam suasana yang penuh getar kerohanian, di mana keindahan memancar dari perkataan dan perbuatan mereka. Dalam konteks sejarah sastra Islam di Indonesia, Hamzah Fansuri merupakan pelopor sastra Islam yang bernuansa sufistik. Menurut penyair Abdul Hadi WM, Hamzah Fansuri merupakan cendekiawan dan pemimpin tasawuf yang berpengaruh pada zamannya. Peranan penting beliau dalam sejarah pemikiran dunia Melayu nusantara bukan saja karena gagasan tasawufnya, malah puisinya yang mencerminkan pergulatan penyair menghadapi realitas zaman dan pengembaraan spiritualnya. Sebagai pencipta pertama syair Melayu dengan bentuk puisi empat baris dengan pola sajak akhir aaaa, bakat Hamzah Fansuri sebagai sastrawan besar tampak dalam kesanggupan kreatifnya merombak bahasa lama menjadi bahasa baru dengan cara memasukkan ratusan kata Arab, istilah konseptual daripada al-Quran dan falsafah Islam⁴³. Bahasa ini lantas tampil sebagai bahasa intelektual yang dihormati, sebab dapat menampung gagasan baru yang diperlukan pada zaman itu.

Dewasa ini, setelah perkembangan sastra dan tasawuf tampak seperti terbawa arus roda zaman. Para penyair yang sufistik beralih ke dalam nuansa yang sama namun tujuan yang berbeda untuk menuangkan sajak-sajak keindahan tersebut.

Pekik zaman yang kian hari makin menggetirkan membuat para penyair seperti kehilangan kaki untuk melangkah. Bahasanya indah, tapi substansi puisinya seperti “orang-orang kalah.” Dalam konteks kesusastraan Indonesia, ada dua kubu sastra yang keduanya sah: sastra pembebasan dan sastra kemanusiaan. Kemudian Kuntowijoyo muncul dengan sastra transendental guna menggenapi isu sastra yang ada, dan sastra transendental itu juga sah. Sastra transendental mengambil tema-tema keagamaan yang

⁴³ Siti Baroroh Barid, dkk. *Memahami Hikayat Melayu Klasik Indonesia*, P dan K, hal. 21.

variasinya amat banyak dan tidak melulu harus mengacu kepada penyair sufistik. Lebih jauh lagi Kuntowijoyo menjelaskan, sesungguhnya semua sastra punya bobot transendental, asal dilihat dari pandangan teologis dan metafisis. Lalu ketiga sastra itu (pembebasan, kemanusiaan, dan transendental) digabungkan oleh Kuntowijoyo menjadi sastra profetik, dalam arti melanjutkan tradisi kerasulan. Manusia dituntut untuk ber-*amar ma'ruf nahi munkar*. *Amar ma'ruf* itu memanusiaikan manusia, sedangkan *nahi munkar* itu pembebasan, dan beriman kepada Tuhan itu transendental.

Penjumlahan semua itu menurut Kuntowijoyo menjadi sastra profetik. Sastra profetik, menurut penulis mesti dikembangkan oleh kalangan pemerhati dan penikmat sastra generasi saat ini. Kuntowijoyo dengan sastra profetiknya telah menanamkan dan memperkaya cakrawala sastra religius yang lebih membawa pencerahan dan tidak melulu lebih sibuk mengurus *hablumminallah* (melangit) daripada *hablumminannas* (membumi). Dan, sastra profetik jelas kualitasnya dan kekuatan moralnya daripada sastra yang berbau seks serta kentara aspek komersial daripada kualitas karyanya.

Peran dunia tasawuf dalam khazanah kesusastraan Indonesia juga tak dapat dielakkan. Bukankan hidup ini memerlukan keseimbangan. Menuangkan gagasan yang melulu melangit bukanlah suatu yang tak berguna, dan menuangkan untaian sastra yang selalu membumi bukan berarti akan selalu membawa pencerahan. Jika selalu terbawa pada persoalan yang horizontal bukankah kita nanti akan terjebak dalam pernyataan bahwa spiritualitas itu adalah candu, atau membenarkan ungkapan spiritualitas itu adalah pelarian dari rasa ketakutan dalam diri manusia⁴⁴. Oleh karena itu, karya sastra yang membawa pencerahan jiwa dan pencerahan sosial sama-sama dibutuhkan. Sastra dapat mengekspos zamannya sekaligus dapat memberikan kritik terhadap zamannya.

Dalam pernyataannya, lagi-lagi Kuntowijoyo menegaskan, bahwa di setiap zaman sastra bisa berkembang. Masa depan sastra sama dengan masa depan organisasi sosial. Sastra dapat pula menjadi pembela moralitas. Jika kesadaran masyarakat menurun, sastra bisa tampil untuk menjadi profeter asal dia bervariasi di dalam tema sastranya.

Sastra profetik memang lebih progresif; menumbuhkan kesadaran akan pentingnya sastra yang membebaskan kaum tertindas, walaupun bentuk penyadarannya melalui puisi, cerpen, novel, dan karya sastra yang lainnya. Oleh karena itu, ruang

⁴⁴ Harimukti Kridalaksana, *Fungsi dan Sikap Bahasa*, Ende-Flores: Nusa Indah, hal. 23.

sempit sastra religius dapat menjadi luas, karya sastra yang jauh dari moralitas perlahan akan tergantikan dan lenyap terkunyah oleh zaman. Dan, ruang pencerahan yang dicetuskan oleh Kuntowijoyo melalui sastra profetiknya akan berkembang serta menggelora di hati para pembaca sastra di Tanah Air. Lebih dari itu, sastra profetik menjadi inspirasi dan daya dorong kekuatan kreativitas dari munculnya karya-karya sastra baru yang membangkitkan, membebaskan, dan mencerahkan, bukan karya sastra yang berbau seks didagangkan.

2. Sastra Arab dalam Karya-karya Goethe

Sangatlah besar penghargaan Goethe terhadap karya sastra Arab, membuktikan kedekatannya secara pribadi dengan warna dan nilai sastra mahatinggi ini. Dalam beberapa puisi, Goethe terkesan mengungkapkan rasa terima kasihnya kepada bangsa Arab karena cukup mengilhami dan mengontribusikan warna sastra tersendiri dalam karya-karyanya.

Perkenalan Goethe dengan sastra Arab, secara intensif bermula semenjak ia sebagai mahasiswa di Universitas Leipzig, tahun 1761 atau pertengahan abad XVIII. Saat Barat menyemarakkan studi-studi antropologis dan ekspedisi-ekspedisi geografis ke daratan Arab. Dalam buku keenam dari *Puisi dan Cinta*, Goethe mencatat perhatian besarnya pada hasil-hasil ekspedisi itu⁴⁵. Terutama pada Carsten Niebuhr yang pernah mengunjungi Mesir, Yaman dan daerah-daerah Arab lainnya (1767). Buku Niebuhr yang paling ia kagumi, berjudul *Beschreibungen von Arabien* atau deskripsi tentang negara-negara Arab (1767) dan dua jilid buku berjudul *Reisebeschreibung nach Arabien und andern umliegenden Ländern* atau investigasi deskriptif ke negara-negara Arab dan sekitarnya (Kopenhagen 1774, 1778). Dua buku ini mengilhami Goethe dalam satu karya drama berjudul *Muhammad* ia tampilkan di theatre Voltaire tahun 1800. Goethe mempelajari kesusasteraan Timur, tentunya tidak hanya dari Niebuhr, tapi juga dari beberapa pakar kebudayaan Arab lain yang sering ia sebut. Di antaranya Pietro della Valle (1587-1652), Jean Baptiste Tavernier (1605-1689), dan khususnya Jean Chevalier de Chardin (1643-1713) yang banyak mengumpulkan khazanah sastra Arab.

Di Leipzig, Goethe lebih mencurahkan perhatiannya pada sastra petualangan. Saat itulah Goethe mulai berkenalan dengan Al-Mutanabbi, penyair sufi populer di kalangan Islam, dari satu kasidah yang diterjemahkan Johann Jacob Reiske, seorang pakar bahasa

⁴⁵ Novakovich, *Berguru Kepada Sastrawan Dunia*, Bandung, Kaifa, hal. 64.

Arab pada masa itu. Perhatian Goethe pada sastra Arab tidak di Leipzig saja, namun kedekatannya dengan Timur berkembang ketika di Strassburg, di universitas ini ia bertemu Johann Gottfried Herder, kakak kelasnya yang juga seorang pakar kebudayaan Timur, Herderlah yang mengarahkan Goethe mendalami bahasa Arab, sastra Arab jahili, sastra Islam dan mempelajari Al-Qur'an.

Meski demikian, tidak banyak yang mengakui kedekatan Goethe dengan dunia sastra Timur. Fritz Strich dalam bukunya *Goethe dan Kesusastraan Dunia* (1946. 2. verb. U. erg. Auflage 1957), menyatakan tidak menemukan bukti empiris pengaruh sastra Arab lama dalam karya-karya Goethe. Tapi bila ditelusuri lebih jauh, satu karya monumental Goethe yang ia sebut *Ontologi Puisi Timur*, sangat jelas warna dan nuansa sastra Timur mendominasi gaya dan setting-nya.

Katharina Momsen, dalam bukunya *Goethe dan Seribu Satu Malam* (1981) mengungkap keterkesanan Goethe akan dunia sastra Timur. Ini terlihat dari dialog intensif Goethe dengan karya-karya puisi agung jahili yang diabadikan dengan nama "Mu'allaqaat As-Sab'a" (7 kasidah cinta emas) dan salah satu cerita rakyat (safir) Arab yang dikenal dengan *Seribu Satu Malam*. Demikian juga kekagumannya akan sederet nama penyair Arab jahili: Imru Al-Qays, Amru bin Kultsum, Antara, Al-harits, Hatim Al-Tha'i, Qays bin Mulawwih, Labid bin Rabi'ah, Tharfa bin 'Abd, dan Zuhair bin Salma.

Untuk itu, tulisan singkat ini mencoba menggali warna dan roh sastra Arab dalam karya-karya Goethe, mungkinkah hal ini mengindikasikan lintas budaya Arab khususnya Islam dengan kebudayaan pada masa Goethe.

2.1. Seribu Satu Malam

Tidak diragukan lagi hubungan erat Goethe dengan cerita rakyat ini. Satu khazanah sastra yang mendapat penghargaan besar dari bangsanya sendiri dan diklasifikasikan sebagai salah satu "Buku Ibu" sastra tradisional Arab. Katharina Momsen menyebutkan, kisah ini mempunyai pengaruh kuat dalam karya-karya Goethe. Ia mulai tertarik dengan cerita-cerita itu semenjak kecil dari ibu dan neneknya. Sehingga wajar kisah sastra milik bangsa Arab ini memiliki tempat tersendiri di hati Goethe. Tidak dari sisi pembahasaan saja, tapi juga isi, pola penulisan dan nilainya.

Dalam beberapa puisinya, Goethe banyak menyebut "Syahrazaad" (tokoh pencerita dalam *Seribu Satu Malam*). Memerankannya untuk mengungkapkan perasaan tertentu. Seseorang yang mengkritik kumpulan karya Goethe, akan menemui suatu pola penulisan baru yang selalu ia gunakan. Goethe dalam beberapa karyanya sengaja

memanding-bandingkan diri kepenyairan dengan Syarazaad, yang dengan begitu ia mendapati sisi-sisi unik kepenyairan dalam karakteristik Syahrazaad. Hal ini sangat mempengaruhi cara penulisan cerita Goethe.

Salah satu novel terkenalnya Wilhelm Meisters Wanderjahre (Tahun-tahun pengembaraan di Wilhelm Meisters), cukup membingungkan para kritikus yang mencoba mengidentifikasi dasar bangunan dan komposisi cerita. Penulisan novel ini terkesan tidak terikat dengan kaidah tertentu, bebas dan lepas. Sehingga membutuhkan penelusuran lain dari sisi kesatuan cerita dan keterkaitannya satu sama lain. Namun pencarian ini tidak akan menemukan hasil yang tepat, karena dalam menulisnya, Goethe mengakui menggunakan pola penceritaan Syahrazaad dalam Seribu Satu Malam.

Novel ini ia serahkan kepada khalayak tidak dalam bentuk karya lengkap dan tuntas, namun disajikan dalam beberapa edisi dan bersambung. Berbentuk cerber atau drama dalam beberapa babak. Hal ini menurutnya demi menekankan keutuhan isi dan susunan bahasa pada setiap bagian cerita, dengan begitu khalayak akan mendapati kesan tersendiri dalam keindahan bahasa dan isinya. Pola penulisan ini juga ia gunakan dalam *Unterhaltungen Deutscher Ausgewanderten* (Percakapan Para Pengungsi Jerman). Karya ini ia sajikan seperti Seribu Satu Malam, bersambung dan terbagi dalam beberapa edisi. Menekankan hanya satu peristiwa dalam tiap bagian cerita, dan demikian selanjutnya dalam beberapa edisi. Karyanya yang lain dengan pola penulisan yang sama adalah *Puisi dan Hakikat dan Selama Perjalanan ke Italia*.

Tentunya keterpengaruhan Goethe oleh Seribu Satu Malam tidak melulu dalam pola penulisan, namun terkadang ia juga meminjam tema, judul cerita dan penokohan dari Seribu Satu Malam. Bahkan dalam satu drama yang ia tulis ketika masih muda berjudul *Fantasi Pecinta*, salah satu tokohnya bernama Aminah, ia ambil dari cerita Seribu Satu Malam. Di sini ia tidak hanya menggunakan nama tokoh, tapi juga memerankan Aminah sesuai setting dan karakteristik yang diperankan dalam Seribu Satu Malam. Nuansa drama ini terkesan disominasi karya sastra milik bangsa Arab itu.

2.2. Sastra Jahili

Orang pertama mengenalkan dunia Barat dengan sastra Arab jahili adalah William Jones (1746-1794), dengan bukunya *Poaseos Asiaticae Commen tarii Libri Sex* atau penjelasan *Mu'allaqaat As-Sab'a* yang di terbitkan tahun 1774. Semenjak itu karya ini mewarnai wacana sastra Barat dengan bertebarannya bentuk asli juga terjemahan-terjemahannya. Dalam banyak hal, Goethe tampak mencurahkan segenap perhatiannya pada kreativitas bangsa jahili itu. Ini bisa kita baca dari ungkapannya, "Bangsa Arab

adalah bangsa yang membangun kebesarannya dari warisan sejarah moyang dan memegang teguh adat-istiadat yang mereka anut semenjak dahulu kala.”

Beberapa hal yang membuat Goethe jatuh hati pada sastra jahili adalah, ciri-ciri umumnya yang menggambarkan suatu kebanggaan terhadap diri sendiri (suku), keturunan dan cara hidup. Begitu juga ketinggian bahasa yang mampu menghiasi sesuatu menjadi begitu indah dengan bahasa-bahasa singkat. Selain itu, keterpautannya dengan alam, penggambaran tentang gairah hidup, tanggung jawab, keabadian cinta, kesetiaan, pengorbanan, kepatuhan dan keteguhan mereka memegang kepercayaan. Ciri-ciri ini didukung kondisi alam dan bentuk sektarian struktur sosial Arab. Seperti banyaknya pertikaian antaretnis yang memunculkan peran-peran keperwiraan dan kejantanan dalam puisi-puisi jahili. Demikian juga cara hidup nomaden. Sehingga hampir keseluruhan sastra jahili berbentuk sastra petualangan. Buku *Zulikha*, yang ia tulis setelah berpisah dengan Marianne Willemer sang kekasih (1815), sangat mirip dengan langgam puisi.

BAB TIGA

SASTRA DAN MASA DEPAN MASYARAKAT ARAB

A. Kedalaman Nilai Sastra Arab dan Turath

Syair atau puisi merupakan sebuah bentuk ekspresi sastra yang muncul sejak lama sekali. Ekspresi sastra ini sudah dikenal di belahan bumi bagian barat, khususnya Yunani beberapa ribu tahun sebelum masehi, terbukti dengan adanya beberapa karya sastra dalam bentuk puisi, yang dihasilkan oleh mereka baik dalam bahasa Yunani, ataupun sudah diterjemahkan ke dalam bahasa-bahasa lain seperti Romawi dan Persi. Contohnya Iliade, syair ini ditulis oleh penyair Yunani Homerus berjudul Kemarahan Akhilius. Odessa, menceritakan kedatangan Odessa dari peperangan Troya setelah sepuluh tahun berjuang dan meninggalkan tempatnya. Juga terdapat beberapa karya umat lainnya seperti Ineide, karya penyair Romawi Vergilius, menceritakan tentang jiwa kebangsaan dan patriotisme bangsa tersebut.

Kendatipun belahan bumi barat sudah menghasilkan karya syair sejak ribuan tahun silam, namun tak dapat dipungkiri 'kakek sastra' ini mulai mencapai kegemilangannya baru pada tiga ratus atau empat ratus tahun setelah masehi. Tepatnya di tanah tandus semenanjung Arabia, oleh bangsa yang disebut sebagai bagian dari bangsa Semit (baca : Arab). Bentuk syair ini kita kenal dengan istilah *Al-syi'r al-Jâhili*, dan dapat kita temukan manuskrip-manuskripnya di buku-buku kesusastraan Arab, baik yang ditulis oleh sastrawan klasik semisal Ibnu Qutaibah, Al-Ishfihani, dan Al-Buhturi, juga beberapa sastrawan Arab modern fase kebangkitan, semisal Al-Barudi, dan Ahmad Syauqi. Walaupun tidak ditulis seutuhnya, namun mereka banyak memasukkan unsur-unsur struktur kalimat Arab klasik ke dalam karya karya mereka, yang sangat terkenal di kalangan sastrawan Arab dengan istilah *Al-Muâ'radah*.

Syair Jahili sampai sekarang masih menjadi rujukan bahasa setelah Al-Quran karena keaslian dan ketinggian nilai serta corak sastranya. Pada masa tersebut bahasa Arab masih identik dengan keorisinilannya, dan belum dimasuki unsur-unsur bahasa lain, walaupun tidak niscaya ada beberapa kalimat asing yang menjelma dan menjadi bagian dari bahasa Arab. Ada beberapa tokoh penyair jahiliah yang masih sampai ke telinga kita semisal Umru'ul Qais, Antarah Al Habsyi, Amru ibnu Kultsum, Zuhair bin

Abi Sulma, dan ada sederet lagi nama penyair-penyair jahiliah yang amat banyak memberikan kontribusi sastra kepada kesusastraan Arab khususnya, dan kepada kesusastraan dunia pada umumnya.

Setelah fase Jahiliah maka muncul pula fase berikutnya Shadr al-Islâm, Umayyah, Abbâsiah, Ustmâniah dan modern. Kesemuanya menyumbangkan karya-karya sastra yang sangat menakjubkan kecuali kesusastraan Ustmâni, karena sangat anti kebangkitan dan cenderung pasif dalam penulisan kalimat, tidak mampu melenturkannya, ataupun mengekspresikan intuisi-metafor sebaik mungkin. Betapa tidak, rezim penguasa masa ini lebih memperhatikan urusan militer dan armada, bukan masalah sastra ataupun keilmuan. Dan akhirnya menimbulkan gelegar protes dan kritik tajam dari kalangan pembaharu modern semisal Rifaah Bik Tahtawi ataupun Abduh.

Pada empat masa selain masa nomor tiga tadi, banyak sekali karya-karya sastra, khususnya syair yang diterjemahkan kedalam bahasa lain. Tak ketinggalan Eropa juga banyak sekali mentransfer sastra Arab melalui pertemuan bangsa ini dengan kaum terpelajar Arab yang menetap di sana (baca : Andalusia). Sebagaimana disinyalir oleh seorang orientalis barat, Bapa Juan Andreas dalam buku Angel Gonzales velensia berjudul *Historia de La Literatura Arabigo Espanola*. Maka tak ayal ada sederet sastrawan barat yang terpengaruh oleh sastra Arab paska Renaissance, bahkan banyak juga yang menjiplak dari karya-karya mereka, sampai suatu ketika Eropa mencapai kegemilangannya dalam sastra dan ilmu pengetahuan, sementara Arab terpuruk dalam lembah kemunduruan.

Dari paparan wacana sejarah di atas dapat diketahui, bahwa ada banyak peninggalan serta karya sastra umat sebelum kita yang mestinya kita ketahui. Baik dari timur ataupun barat, misalnya saja sastra jahiliah yang paling populer seperti *Al-mu'allaqat al-sab'ah* yaitu kumpulan syair terbaik di pasar Ukkaz dan di tempel di dinding Kabah pada masa tersebut. Walaupun karya-karya pada masa sesudahnya, seperti Burdahnya Ka'ab bin Zuhair juga syair Abdullah bin Rawahah, yang digolongkan sebagai sastrawan-sastrawan pembela Islam di zaman Rasulullah, juga syair-syair filosofi Abu Tamam dan Abu al-Alâ Al-Ma'arri.

Merupakan fakta yang sangat jelas dan tidak dipungkiri oleh para peneliti, bahwasanya proses transformasi ataupun penterjemahan, merupakan langkah yang sangat positif untuk mengetahui peradaban umat lain, khususnya sastra. Sebagaimana umat Islam pada masa Khilafah Abbasiyah dahulu yang banyak menterjemahkan berbagai macam disiplin ilmu yang tidak ada pada mereka, seperti Kedokteran, Fisika,

Matematika, Kimia, dan Filsafat. Sehingga mereka pun mengembangkan ilmu-ilmu tersebut, dengan landasan salah satu hadits Rasulullah.

B. Idealisasi Fungsi Sastra Arab

Tak seorang pun meragukan bahwa, seni ataupun sastra secara khusus dapat mempengaruhi lahirnya pengetahuan dan peradaban bagi umat manusia. Untuk membangun pribadi manusia yang kreatif dalam melakukan kegiatan yang berhubungan dengan kebudayaan, para ilmuwan telah mengkaitkan kesehatan jiwa manusia dan kecemerlangan peradabannya dengan kemajuan sastra. Sebaliknya, terjangkitnya penyakit jiwa dan keterbelakangan suatu kaum, sangat erat hubungannya dengan rendahnya kreativitas sastra, mengingat ada hipotesa yang mengatakan bahwa sastra sangat terikat dengan jiwa umat. Ungkapan ini keluar lantaran sastra mampu menciptakan budaya, dan pendidikan bagi suatu kaum. Sesungguhnya keruntuhan budaya yang dialami umat Islam dalam dasawarsa ini, disebabkan oleh ketidakhadiran sastra, di mana setiap individu dari umat dapat mengungkapkan tentang sanubari peradabannya dalam tetesan tinta pena. Munculnya berbagai aliran sastra yang tidak mengarah pada peningkatan manusia dan bimbingan umat menyebabkan melemahnya pemikiran umat yang dilandasi jiwa ilahi, padahal bangsa Arab telah mengarungi kejayaannya berabad-abad ketika sastra mereka hidup di bawah aturan agama.

Hilangnya pijakan budaya yang jelas di Dunia Arab, disebabkan terjadinya percampuran non Arab di Negara Arab sehingga mempengaruhi berbagai aspek kehidupan. Dampak dari ketidakjelasan budaya adalah lahirnya suara-suara yang menolak budaya barat dan anjuran untuk membangun kembali budaya yang membimbing kehidupan mereka di bawah naungan agama.

Di saat Sastra Arab memberi pengaruh pada perubahan bagi kehidupan manusia yang sesuai dengan persepsi Islam, maka para cendekiawan dan sastrawan muslim mulai menyeru untuk kebangkitan sastra yang lahir dari jiwa kehidupan umat. Pengaruh ini diharapkan dapat menyentuh nilai-nilai budaya islami yang selama ini menghilang dari tatanan kehidupan umat Islam. Di antara para penyeru itu adalah Abu al-Hasan al-Nadwi yang memiliki pengaruh besar dan istimewa dalam medan pemikiran, kesusasteraan, dan peradaban. Di antara hasil usaha al-Nadwi adalah terbentuknya Ikatan Sastra Islam Internasional dalam symposium yang diadakan pada tahun 1980 M di India dengan tema “beberapa pemahaman mengenai sastra islami”.

Symposium ini mengajak kita melihat kembali pengkristalan persepsi dalam kritik baru terhadap sastra. Usaha symposium ini memberikan kembali nilai sastra dan menghilangkan perkara yang bersifat ragu-ragu lantaran adanya pengaruh pemikiran barat dalam dunia sastra. Usaha ini dilakukan untuk mengkaji kembali pengaruh kritik sastra yang bersifat positif, kreatif dalam kehidupan. Teori kritik sastra yang baru ini dapat menjauhkan dari kehampaan, kebangkrutan, dan pleonastis dalam ungkapan, karena kritik sastra semacam ini bersandar pada eksperimen yang jujur serta komitmen dalam kehidupan.

Adapun hasil pemikiran para sastrawan tentang kebangkitan bangsa Arab di tengah gelegar pemikiran dunia yang mengarah pada modernitas, dan profesional dalam menciptakan masyarakat yang modern, mereka membutuhkan beberapa unsur yang saling melengkapi untuk membatasi nilai dan kepribadiaannya, yang di antaranya adalah:

1. Mengangkat Keaslian Arab

Keaslian di sini bukan berarti tidak boleh keluar dari hidup masa lalu lantaran ia statis, akan tetapi maksud di sini adalah bangsa Arab senantiasa mengutamakan nilai-nilai yang dibawakan para leluhurnya yang nantinya langkah dan pola pikir serta persepsinya terhadap materi dapat menyeimbangi kemajuan dunia dewasa ini, karena masyarakat abad sekarang adalah masyarakat yang maju yang ingin keberadaan selamanya. Menurut mereka bangsa Arab sejalan dengan kemajuan ini dan tidak tertinggal dari perjalanan kendaraan kehidupan dengan tetap berpegang teguh pada nilai-nilai keorisinalan jati diri mereka.

Untuk menjaga orisinalitas, bangsa Arab hendaknya melihat pada karakter dan media-media yang saling mengayam dengan nilai-nilai kemajuan, hingga keaslian Arab khususnya Mesir tidak terikat dengan kemunduran dan kejumudan sebagaimana yang dipahami dewasa ini.

2. Mengangkat Panji Kebebasan

Sesungguhnya kebebasan menurut sastrawan Arab modern bukan hanya terkait dengan perasaan yang bebas dengan segala sikap dalam hidup, tetapi kebebasan yang dimaksud adalah latihan dalam sikap tertentu dan menghadirkan naluri pada sikap manusia. Kepribadian seorang sastrawan adalah kebebasan tanggung jawab dan konsisten, dan ini yang dimaksud dengan keterkaitan kebebasan sastrawan dengan

latihan-latihan di mana kebebasan ketika menyampaikan semangat isi hati menjadikan pribadi manusia itu pemerhati bangsa.

Bagi umat Islam, sesungguhnya kebebasan pada sastrawan mendorongnya melakukan perlawanan terhadap apa yang dialami mereka. Perlawanan-perlawanan itu menurut para sastrawan modern membangun martabat besar terhadap keberadaannya sebagai materi dalam peradaban, dan menyokongnya bekerja agar umat mampu bersentuhan dengan nilai-nilainya dan sanggup memutar roda peradaban. Di antara sisi kebebasan adalah kebebasan pemikiran yang terkait dengan masukan sastrawan dalam karyanya. Persolaan kenapa sastrawan tidak dapat mengangkat kebebasan pemikiran dewasa ini, menurut mereka karena masyarakat muslim susah merubah dirinya dari masyarakat tertinggal menjadi masyarakat maju.

Dengan adanya opini bahwa pemikiran Islam pernah menjadi isu kekejian, pemaksaan, penindasan, dan terorisme, maka di antara sastrawan Arab yang beragama Islam menilai pemikiran yang demikian itu sudah sangat mendesak untuk direformasi agar hidup lagi dan membuka pintunya serta melepaskan belenggunya, karena ketiadaan kebebasan berpikir mengakibatkan hilangnya kepribadian sastrawan, munculnya sikap-sikap yang tidak mereka yakini, dan ide-ide yang tidak mereka percaya, serta lahir cara-cara menipu para hakim, itu semua yang diakibatkan oleh pudarnya sebuah ide yang bebas.

Kebebasan pada tataran moralitas adalah membangun ide dan kinerja sastrawan lahir dari sesuatu yang memuaskan, yakni lahir dari rangkaian nilai-nilai yang meliputi segenap moral insani. Dan kebebasan moral adalah membakar semangat kepahlawanan dan menghidupkan jiwa yang cerdas serta menjaga kemuliaan manusia yang memiliki kemauan. Kebebasan moralitas ini juga mendorong sastrawan untuk keluar dari daerah yang sempit, yaitu daerah yang dia kerjakan harian yang terikat dengan pribadi dan keluarganya saja. Adapun kebebasan sosial adalah seorang sastrawan melatih bakatnya dalam membina dan menyampaikan tugas-tugas serta membangkitkan kemampuan bangsa, karena kebebasan ini memberikan bagi masyarakat hak mereka untuk mengadopsi nilai-nilai positif dan menolak sikap pasrah dan tunduk.

Menurut mereka, kebebasan adalah problema yang krusial dalam masyarakat modern yang dialami sastrawan Arab dewasa ini. Kadang-kadang ia membaur dalam sistem, kadang-kadang membisu dan terpenjara oleh sistem yang berlaku. Hal itu terjadi karena seni sastra merupakan sebuah pandangan yang bekerja melampaui kenyataan, dan melawan nilai-nilai yang tidak manusiawi. Dalam hal ini seolah-olah dengan

kebebasan, sastrawan menyuguhkan bangsanya sebuah pandangan yang jelas yang berbeda dari kebiasaan, dan memberikan mereka ambisi serta kemampuan untuk memecahkan berbagai problema kehidupan hingga menemukan sebuah jalan meniti masa depan yang cerah. Oleh karena demikian, tanggungjawab yang paling penting dalam tugas sastrawan Arab untuk membina dan merubah bangsanya adalah selalu mendukung kebebasan dan perubahan dengan terus-menerus menaruh perhatian pada mereka, karena kalau tidak demikian sebagai mana juga tidak menyingkirkan realita yang bertentangan dengan sunnatullah dan tujuan kemanusiaan maka pengaruh sastra tidak ada sama sekali. Usaha sastrawan tidak akan mengakar dalam masyarakat jika ketakutan terhadap ancaman hakim akan terbangun peradaban belum hilang dari mereka.

3. Pentingnya Berpikir Ilmiah

Menurut pemikiran sastrawan Arab yang konsisten dengan Islam, sesungguhnya kontribusi peradaban yang maju dan cemerlang yang dinikmati manusia, hanya terjadi pada cara pikir yang ilmiah melalui latihan-latihan yang logis yang menggunakan ilmu pengetahuan dalam memahami kehidupan, hasil yang ingin dicapai adalah terlaksananya keadilan lalu manusia dapat hidup sejahtera. Dunia sekarang yang unggul dengan ilmu pengetahuan dan teknologi merupakan hasil kerja keras manusia masa yang lampau, sebaliknya ketiadaan berpikir ilmiah mengakibatkan munculnya fenomena-fenomena yang aneh dalam masyarakat, seperti adanya usaha-usaha untuk meminimalisir problema masyarakat, karena dilakukan tanpa analisa sebab-akibat dan tidak mengikuti pola pikir yang sistematis, maka yang terjadi adalah ketergesa-gesaan dalam mengambil keputusan.

Dalam beberapa dasawarsa terakhir, terdapat usaha-usaha yang mengesampingkan pola pikir ilmiah yang nantinya budaya kritik sedikit demi sedikit menghilang, walhasil masyarakat hanya pasrah terhadap peraturan-peraturan yang tidak masuk akal. Pada saat yang sama lahir sikap pengkultusan terhadap seseorang apakah dia agamis atau tidak. Sikap lain yang lahir adalah berbaur dengan peraturan yang tidak punya tujuan, diskriminasi dan eksploitasi terhadap manusia, diam dan pasrah, penafsiran yang salah terhadap tujuan agama, dan membanggakan leluhur dengan melaksanakan acara-acara meriah.

4. Memerangi Fenomena Kemunduran

Kemunduran yang menjadi ciri khas masyarakat Arab bukan hanya terdapat pada tatanan sosial, bahkan juga pada perilaku pribadi yang mewarnai peristiwa-peristiwa di dunia Islam merupakan bagian dari keterbelakangan umat. Peran sastrawan yang penting di sini adalah mengajarkan dan menyingkap kejiwaan individu dan sosial dalam masyarakatnya, hingga mampu membendung arus kesalahan yang datang dari masyarakat lain. Pengaruh sastra sangat besar bagi perubahan jiwa individu dalam masyarakat, maka banggunya kembali sesuai dengan ukuran dan nilai-nilai yang dipercayakan umat juga sangat diharapkan.

Sesungguhnya organisasi-organisasi agama dan politik yang pernah jaya pada berbagai masa-masa Arab, hampir semuanya menolak lahirnya ide perubahan yang dilakukan secara kolektif dalam komunitasnya, padahal perubahan itu terjadi jika unsur-unsur positif saling mendukung, mengingat bahwa dalam masyarakat yang rusak lahir sastrawan sebagaimana dalam masyarakat yang saleh lahir sastrawan yang memiliki andil membangun masyarakat baru.

Seorang sastrawan Arab yang saleh yang memiliki bakat kecerdasan, hendaknya melakukan upaya memerangi kemunduran dan segala bentuk yang membawa masyarakat tidak sehat, sehubungan dengan itu dia dituntut memecahkan fenomena yang cacat dalam masyarakat, lalu memaparkan sumber-sumber kelemahan dalam membina individu dan kolektif pada masyarakat. Sebagian dari sastrawan mengingatkan bahwa pekerjaan ini adalah perkara yang sangat susah dilakukan oleh sastrawan Arab, karena masyarakat Arab Islam hidup di bawah bayang kemegahan yang palsu, kesombongan sudah mendarah daging pada perangai masyarakat Arab dan meninggalkan pengaruh yang buruk itu pada komunitas-komunitas muslim modern, di mana mereka menyelenggarakan pesta-pesta dalam bentuk acara dengan cara berlebihan. Pada saat yang sama, ribuan komunitas muslim lainnya yang hidup dalam kesusahan, tertindas, tidak punya tempat tinggal masih saja terjadi di Afrika, gubuk-gubuk Asia, kemah-kemah Palestina, Uganda, Somalia, dan masih banyak lagi apalagi yang sedang ditindas oleh penguasa mereka di berbagai tempat.

وَلَاكِ السَّاعَةُ الَّتِي أَنْتَ فِيهَا مَا مَضَى فَاثَ وَالْمُؤْمَلُ غَيْبٌ

Maksud dari syair ini adalah sesuatu yang telah terjadi sudah berlalu, sementara orang yang berangan-angan mulai menghilang, dan kamu (kita) punya suatu masa di mana kamu (kita) berada di dalamnya.

Berangkat dari ketiadaan cita-cita masa depan, padahal misi yang terkandung dalam Kitab Suci senantiasa menghubungkan pemikiran untuk masa depan sebagai hasil dari kerja sekarang. Oleh karena itu menurut sastrawan Arab, tanggung jawab berat mereka adalah menfokuskan diri untuk menyingkirkan nilai-nilai negatif dan membersihkan daya rasa untuk yang akan datang, dan menganalisa serta siap terhadap kejadian yang akan terjadi. Sesungguhnya langkah-langkah utama untuk pengembangan individu dan kolektif dalam rangka menghilangkan keterbelakangan adalah membuat perencanaan dan membatasi tujuan (*action plan*), selanjutnya menggunakan senjata sastra yang dapat membunuh yang terdiri dari kasidah, kisah, pribahasa, sandiwara, yang semua itu bertujuan untuk membangun masyarakat baru yang jauh dari gejala keterbelakangan.

C. Strukturalisme Sastrawan dalam Tradisi Kritik Budaya Arab

Kritik sastra Arab, khususnya metode formalisme yang menjadikan keindahan bahasa karya sastra sebagai pusat perhatian kritikus dan sebagai sesuatu yang otonom dari hal-hal ekstrinsiknya telah lahir sejak masa klasik. Kritik sastra yang menempuh cara ini pun dalam sejarah kritik sastra Arab modern/kontemporer disebut sebagai metode kritik, sebagaimana dikatakan Muhammad Hasan ‘Abdullah, yang mengikuti metode klasik (*al-manhaj al-ittiba’i*). Metode kritik ini juga dikenal dengan metode linguistik (*al-manhaj al-lugawi*) dan metode estetik (*al-manhaj al-jamali*) yang mementingkan keindahan bentuk sastra. Salah satu pelopor *al-manhaj al-jamali* pada masa klasik dalam bidang prosa adalah al-Jahiz yang mementingkan lafaz (bentuk) sebagai unsur pertama dalam sastra sebelum isi (makna).⁴⁶

Dalam hal ini, tradisi kritik sastra Arab berbeda dengan Barat. Tradisi kritik sastra Arab memang mementingkan pengkajian terhadap diksi (pilihan kata yang memiliki estetika kata dan makna), struktur kalimat yang indah, dan *wazan* atau *bahr* (prosodi atau ritme gaya lama) dalam puisi tradisionalnya (*syi’r*). Kecenderungan ini bisa dilihat dari ilmu *Balaghah* dan ‘*Arud* yang lahir sejak masa klasik. Yang dimaksud

⁴⁶ Muhammad Hasan ‘Abdullah, *Muqaddimah Fi al-Naqd al-Adabi*, Beirut: Dar al-Buhus al-Ilmiyyah, Tth, h. 42-58 dan Ahmad Darwis, *Dirasah al-Uslub: Baina al-Mu’as}irah wa at-Turas*, Kairo: Maktabah az-Zahra, 1984, h. 50-51

dengan *balaghah* adalah ilmu yang membahas seni kebahasaan Arab, baik dalam ujaran maupun tulisan, yang membuat orang yang mendengar atau membacanya terpesona, bahkan tersihir. Sisi yang dibahas dalam *balaghah* adalah: *ma'ani*, *bayan*, dan *badi'*. *Ma'ani* adalah kaidah agar terhindar dari kekeliruan dalam pengungkapan makna kata yang dikehendaki; *bayan* adalah kaidah mengungkapkan satu makna lewat berbagai ragam kalimat, tetapi maksud yang ingin disampaikan jelas; dan *badi'* adalah kaidah dekorasi ucapan dan makna, seperti kesamaan huruf akhir dalam kalimat prosa (*saja'*), mengiringi kata/kalimat dengan lawannya (*tibaq* dan *muqabalah*). Ilmu ini dikembangkan oleh 'Abdullah bin al-Mu'taz (w 296 H), al-Jahiz (w 255 H/868 M), Abu Hilal al-'Askari (w 395 H), Ib Rasiq at-Qairawani (w 403 H), dan 'Abd al-Qahir al-Jurjani (400-471 H). Sedangkan ilmu 'Arud adalah ilmu yang membahas *qafiyah* (kesesuaian akhir *satar*/baris [dalam teori sastra Indonesia disebut rima akhir]) dan terutama *wazan* atau *bahr* (semacam metrum/ritme) dalam syair, baik yang panjang seperti bahar *tawil* dan *basit*, yang sedang seperti *bahar rajaz*, maupun yang pendek seperti *mutadarik*. Ilmu ini diciptakan oleh al-Khalil bin Ahmad.⁴⁷

Dalam kritik prosa Arab modern, kritikus seperti Muhammad Zaglul Salam, Mahmud Zihni, Susan Rajab, dan Ismai'l Mustafa as-Saifi bisa dimasukkan sebagai seorang strukturalis. Paling tidak, mereka mengakui keberadaan strukturalisme atau seorang yang berperan dalam menjelaskan teori kritik ini. Alasannya karena mereka mengakui unsur-unsur prosa sastra yang harus ada dan harus sebagai satu kesatuan. Yaitu tokoh dengan karakternya (*as-syakhsiyyat*), plot atau alur (*al-habakah*), *setting* (*al-bi'ah*), pikiran atau tema (*al-fikrah/al-tausiyah/al-maudu*), dan gaya bahasa (*uslub*). Yang paling tampak sebagai seorang strukturalis semiotik Arab kontemporer --paling tidak sebagai pendukung, karena telah menulis teori strukturalisme murni dan strukturalisme semiotik-- adalah Salah Fadal, Abd ar-Raman Bu'ali, dan Garib Iskandar.⁴⁸

Lebih dari itu, menurut Muhammad 'Abd Mun'im Khafaji, pandangan bahwa kata atau kalimat sebagai *ramz* atau tanda yang menjadi pokok bahasan

⁴⁷ Muhammad Barakat Hamdi Abu 'Ali, *Ma'alim al-Manhaj al-Balagi 'Inda 'Abd al-Qahir al-Jurjani*, 'Aman: Dar al-Fikr, Tth. h. 35-37, Muhammad Ali Al-Jarim dan Mustafa Amin, *al-Balaghah al-Wadihah*, Kairo: Dar al-Ma'arif, 1958, Cetakan ke-12, h. 8-12, Ahmad al-Hasyimi, *Jawahir al-Balaghah*, Ttp.: Dar Ihya al-Kutub al-'Arabiyyah, 1960, h. 4-5, dan Chotibul Umam, *al-Muyassar fi 'Ilm al-'Arud*, Jakarta: Hikmat Syahid, 1990

⁴⁸ Lihat Salah Fadal, *manahij... op. cit.* h. 123-124, Roland Barthes dkk., terjemahan Abd ar-Rahman Bu'ali, *Nazariyyat al-Qira'ah*, hlm. 87-93, dan Garib Iskandar, *al-Ittijah as-Sima'i fi Naqd as-Syi'r al-'Arabi*, h. 146-148, dan Mahmud Zihni, *Tazawwuq al-Adab, Turuquh wa Wasailuh*, Ttp: al-Anjalau al-Misriyyah, Tth.

strukturalisme semiotik modern juga telah dikenal dalam teori sastra ‘Abd al-Qahir al-Jurjani (400 – 471 H). Ia adalah seorang kritikus besar Arab pada masa klasik, walaupun teorinya lebih ditujukan untuk memperlihatkan puitika al-Qur’an. Pandangannya ini agaknya dipengaruhi pandangan Ibn Jini (392 H) dalam bukunya *al-Khasais*. Bagi ‘Abd al-Qahir al-Jurjani, sebagaimana dituliskan dalam buku *Dalail al-I’jaz*, *lafaz* (kata atau kalimat) adalah tanda bagi maknanya, bagi pikiran; tanda dan mimesis bagi pengalaman dan rasanya. Nilainya ada dalam pikiran atau rasa yang ditandai (dirujuk)-nya itu. Bahasa menurutnya, bukanlah sekumpulan kata atau kalimat, tetapi sekumpulan tanda. Kata atau kalimat dengan maknanya merupakan hubungan yang tak dapat dipisahkan (sistem relasi), dan ia menyebutnya dengan sebutan *al-Nazam*. al-Jurjani mendefinisikan *al-Nazam* ini sebagai hubungan antara kata yang satu dengan kata yang lain yang menjadikan yang satu sebagai sebab bagi yang lainnya. Baginya, keindahan kata bukan pada katanya, tetapi pada fungsinya sebagai bagian dari kalimat atau struktur. Karena itu, ia bisa disebut sebagai bapak strukturalisme Arab.

Berbeda dengan kaum formalis klasik Arab semisal al-Jahiz (w 253 H/868 M), Abu Hilal al-‘Askari (w 395 H), al-Amidi (w 371 H), dan Ibn Khaldun yang mementingkan *lafaz* (bentuk kata/kalimat) karena nilai sastra terletak pada kreasi *wazan/bahar* dan diksi, al-Jurjani menolak asumsi itu. Ia sebagaimana Ibn al-Asjir (w 637 H), lebih mementingkan makna ketimbang *lafaz*. Ia menolak bahwa makna tidaklah bertambah, tetapi yang bertambah adalah *lafaz*. Keindahan utama sastra, menurutnya bukan terletak pada bentuk pengucapan, tetapi terutama makna yang dikandungnya. Dalam hal ini, al-Jurjani juga lebih mementingkan ilmu *ma’ani* dan *bayan*, ketimbang *badi’* (*al-muh}assinat al-lafziyyah*) yang meskipun membahas makna tetapi menekankan pada bentuk/bunyi bahasa. Makna (aspek batin), baik pikiran, rasa maupun imajinasi, adalah asas bagi ekspresi bahasa sebagai aspek luar. Sebuah ekspresi sastra tidak bermakna, jika makna yang dikandungnya rusak. Karena itu, makna kata/kalimat harus ada hubungan dan logikanya, yang dibentuk karena keserasian bukan saja antar makna kata, tetapi juga antar makna frase (kalimat). Yang membentuknya adalah *nah}wu* (sintaksis) dan ilmu *ma’ani* seperti struktur balik (*at-taqdim wa at-ta’khir*), pengkhususan (*al-hasr*), dan eliptik (*hazf*). Struktur bahasa juga menurutnya, harus merupakan representasi dari pikiran dan jiwa yang teratur dan koheren. Ia juga membahas mengenai makna kedua, baik karena kebiasaan (simbol dalam bahasa Charles Sanders Peirce, ahli semiotika Amerika Serikat), keharusan struktur (indeks dalam bahasa Peirce atau simbol dalam bahasa Ferdinand de Saussure di Prancis ahli

semiotika Prancis), dan pengaruh bunyi. Hal ini dalam tradisi sastra Arab yang dibahas juga oleh al-Jurjani terdapat dalam *isti'arah*, *kinayah*⁴⁹ dan *tamsil* (perumpamaan) sebagai bagian dari ilmu *bayan* dan untuk bunyi terdapat dalam bagian ilmu *badi'* (*al-muhassinat al-lafziyyah*). Karena itu, al-Jurjani mementingkan pula *ta'wil* dalam pengkajian teks, suatu konsep Arab yang sebanding dengan hermeneutika modern dalam tradisi Barat yang ditekankan dalam teori strukturalisme semiotik Riffaterre. Meskipun begitu, ia juga mementingkan bunyi musik dalam puisi, *'arud*, bentuk *jinas*,⁵⁰ *tasybih*, *isti'arah*, dan *majaz*. Menurutnya, *majaz* lebih mewartakan pikiran dan jiwa daripada *isti'arah*. Ia melihat *majaz* sebagai model puncak kebahasaan. Berdasarkan penjelasan di atas, bisa dikatakan al-Jurjani adalah seorang strukturalis semiotik Arab pertama.

Sebagaimana al-Jurjani, Abu Hayyan at-Tauhidi (375/987) berpendapat bahwa dalam pengkajian karya sastra, seorang pengkaji tidak saja harus menguasai ilmu *balaghah*, puisi dan prosa, tetapi juga *ta'wil*. Namun jika dibedakan, berdasarkan kecenderungannya, jika al-Jurjani adalah seorang strukturalis semiotik, at-Tauhidi adalah seorang formalis semiotik.⁵¹

Secara bahasa, *ta'wil* --yang sebanding dengan teori hermeneutika dalam teori strukturalisme semiotika Riffaterre-- berasal dari kata *awwala*, yang berarti mengembalikan makna pada makna yang sebenarnya atau hakikat terakhir. Sebagian ahli melihatnya dari kata *iyalah*, yang berarti mengatur kata atau kalimat untuk memperoleh makna yang sebenarnya, makna terdalam, tersirat, dan tersembunyi. Dilihat dari akar kata ini, tampaknya para ahli *ta'wil* melihat bahasa sebagai wadah makna (*the locus of meaning*) sekaligus penandaan (*dilal*) dan pelambangan (*misal*). *Ta'wil* karenanya didefinisikan sebagai perjalanan jiwa dalam memahami teks (karya sastra) dari makna lahirnya menuju makna batin atau majaz yang juga dikandung teks. Ada dua syarat dalam *ta'wil* (alegori/hermeneutika), sebagaimana telah disinggung di atas: benar secara bahasa dan adanya alasan atau indikator yang mendukung dan bisa

⁴⁹ *Kinayah* adalah lafal di mana makna yang dimaksud bukan pada yang diungkapkan tetapi makna konsekuensinya. Lihat 'Ali al-Jarim dan Mustafa Amin, *op/ cit.*, h. 123-125.

⁵⁰ Semacam homograf, yaitu kata yang tulisan dan pengucapannya sama, tetapi maknanya berbeda. Lihat Ahmad al-Hasyimi, *op. cit.*, h. 396-401

⁵¹ 'Abd al-Qahir al-Jurjani, *Dalail al-I'jaz Fi 'Ilm al-Ma'ani*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Tth., hlm. 199-253, 295-312, Muhammad Barakat H}amdi Abu 'Ali, *op. cit.*, h. 71-109, 134-139, Muhammad abd al-Min'im Khafaji, *Madaris an-Naqd al-Adabi al-Hadis*, Kairo: ad-Dar al-Misriyyah al-Lubnaniyyah, 1995, hlm. 90-91, Garib Iskandar, *op. cit.*, h. 144-146, Isa 'Ali al-'Akubi, *at-Tafkir an-Naqdi 'Inda al-'Arab*, Beirut: Dar al-Fikr, 2002, hlm. 204-209, M. Nur Kholis Setiawan, *al-Qur'an, Kitab Sastra Terbesar*, Yogyakarta: eLSAQ, 2005, hlm. 252-275, dan 'Abd al-Karim Mujahid, *ad-Dilalah al-Lugawiyah 'Inda al-'Arab*, Ttp: Tpn, 1985, hlm. 57-90

dipertanggungjawabkan. Meskipun begitu, dalam tradisi analisis linguistik yang dipakai untuk penetapan hukum Islam terdapat *ta'wil ba'id* (*ta'wil* yang jauh), yaitu suatu *ta'wil* yang secara bahasa sesungguhnya tidak tepat, tetapi bisa dibenarkan karena adanya hubungan logika. Misalnya memaknai kata satu "kambing" sebagai denda keagamaan misalnya dalam teks Hadis Nabi dengan harganya.⁵²

Dalam tradisi Arab, *ta'wil* bukan saja alat analisis yang dipakai dalam sastra yang merupakan fenomena modern, tetapi yang berakar dari sejak masa klasik yang digunakan dalam ilmu tafsir, fiqh, dan tasawuf. Dalam ilmu tafsir, *ta'wil* yang sering disebut juga dengan *at-tafsir al-isyari* atau *at-tafsir al-batin*, yang baru bisa dilakukan setelah menguasai teori ilmu al-Qur'an. Tanpa ilmu itu, *ta'wil* akan melompat menjadi *talwin* (ideologisasi) bahkan akan melahirkan hasil *ta'wil* yang sewenang-wenang. Demikian juga *ta'wil* terdapat dalam fiqh, dan juga terdapat dalam tasawuf, di mana para sufi sering menggunakan simbol dalam mengungkap pengalaman sufismenya.

⁵² Abd Hadi WM, "Ta'wil sebagai Asas Sastra dan Bentuk Hermeneutika Islam", *Jurnal Universitas Paramadina*, Abd al-Mun'im Khafaji, *al-Adab fi at-Turas as-Sufi*, Fajalah: Maktabah Gari>b, Tth, Manna> Khalil al-Qatthan, *Mabahits fi 'Ulum al-Qur'an*, Ttp: Mansyurat al-'Asr al-Hadîs, 1973, hlm. 455-461, dan Aziz Dahlan dkk., "Takwil", *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jakarta: Intermedia, 2003, hlm. 1765-1769.

BAB IV

PENUTUP

A. KESIMPULAN

Dalam bab terakhir ini peneliti mengambil intisari dari bab-bab sebelumnya, dengan kesimpulan bahwa:

1. Beberapa para sastrawan Arab modern dengan fundamentalismenya memandang agama sebagai penyebab kemunduran masyarakat Timur Tengah. Pemikiran ini muncul di saat mereka mengalami kekalahan telak selama enam hari dari kecanggihan teknologi Israil. Akibatnya, masyarakat mulai terpuruk dalam kejumudan yang menjelma di atas bayang ketaubatan dan perbanyak ibadah. Berangkat dari itu, lahirlah berbagai respon terhadap fenomena tersebut, salah satunya adalah melepaskan diri dari ikatan kejayaan masa lalu termasuk agama, yang disponsori oleh para sastrawan yang pernah mencicipi ilmunya di Perancis. Dengan demikian terangkatnya opini pembebasan sastra dianggap juga pembebasan agama.
2. Sebagaimana pengakuan Goethe yang menyatakan bahwa sastra arab dulu kerap mengilhaminya dengan khazanah paling kaya, maka dari itu sastra arab klasik sarat dengan makna spiritual, kendati ia diikat oleh system syair yang berlaku sejak zaman Jahiliah. Sastra bebas tampaknya lebih mewakili sentimen agama. Para sastrawan aliran ini memperjuangkan sastranya untuk dapat melepaskan diri dari sistem budaya yang berlaku di Arab.
3. Sejumlah cara ditempuh untuk membumikan sastra bebas, di antaranya: *pertama*, belajar ke Amerika dengan aliran sastranya *mahjar*, di sana mereka menulis sastra dengan topik menyerang budaya yang berlaku di Arab; *kedua*, munculnya gerakan feminisme yang mengkampanye masyarakat dengan topik pembebasan kaum wanita dari ikatan budaya Arab.

B. SARAN

1. Untuk para mahasiswa kiranya dapat mengambil pelajaran dari pengalaman para sastrawan arab, di mana untuk membangun sebuah bangsa dapat

dilakukan dengan tulisan yaitu karya sastra. Namun demikian, selaku sastrawan yang memiliki pijakan aqidah, meskipun sejumlah tema yang akan digarapnya sudah terpampang di depannya, sekali-kali jangan melenceng dari persepsi Islam. Dengan kata lain, karya sastra dapat dijadikan media dakwah dalam agama Islam.

2. Peneliti sangat mengharap kepada pihak wewenang dalam dunia kampus, kiranya dapat menyediakan wadah bagi mahasiswa untuk berlatih menuangkan pikiran sastrawinya dalam bentuk tulisan, tentu dikawal oleh dosen yang kompeten (baca: ilmuan dan saleh).

DARTAR KEPUSTAKAAN

- Abbas Mahjub, *al-Adab al-Islami*, Oman, Jidran Li al-Kutub al-Islami, 2006
- Abid Jabiri, Muhammad, *Al-Turats wa al-Musykil al-Manhaj*, dalam jurnal *Mustaqbal al-Arabi*, No. 83, Januari 1986,
- Abid Jabiri, Muhammad, *Al-Turats wa al-Hadatsah*. Beirut, 1991,
- ‘Abd al-Qahir al-Jurjani, *Dalail al-I’jaz Fi ‘Ilm al-Ma’ani*, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, Tth.
- Abd Hadi WM, “*Ta’wil sebagai Asas Sastra dan Bentuk Hermeneutika Islam*”, Jurnal Universitas Paramadina.
- Abd al-Mun’im Khafaji, *al-Adab fi at-Turas as-Sufi*, Fujalah: Maktabah Gari
- Abd al-Fatah Ahmad Yusuf, *Qira ah al-Nash wa Sual al-Tsaqafah*, Yordan, Dar al-Kutub, 2009
- Abd al-Min’im Khafaji, Muhammad, *Madaris an-Naqd al-Adabi al-Hadis*, Kairo: ad-Dar al-Misriyyah al-Lubnaniyyah, 1995.
- ‘Abd al-Karim Mujahid, *ad-Dilalah al-Lugawiyah ‘Inda al-‘Arab*, Ttp: Tpn, 1985.
- ‘Ali al-‘Akubi, Isa, *at-Tafkir an-Naqdi ‘Inda al-‘Arab*, Beirut: Dar al-Fikr, 2002.
- Umari, A.D.. *Al-Turats wa al-Mu’ashirah*. Qatar, 1985
- Ahmad Darwis, *Dirasah al-Uslub: Baina al-Mu’as}irah wa at-Turas/*, Kairo: Maktabah az-Zahra, 1984
- Ahmad Haikal, *Tathawwur al-Adab al-Arabi fi Mishr, min Awail al-Qarn al-Sabi’ Asyar ila Qiyam al-Harb al-Kubra al-Tsaniyah*, Kairo: Dar al-Ma’arif.
- Ahmad al-Hasyimi, *Jawahir al-Balagah*, Ttp.: Dar Ihya al-Kutub al-‘Arabiyyah, 1960.
- Jidah, A.H. *Al-Ashlah wa al-Hadatsah fi Takwin al-Fikr al-Arab al-Naqd al-Hadits*. Lebanon, 1985
- Albert Camus, *Pemberontakan*, (terj. Max Arifin), Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 2000
- Ali Al-Jarim dan Mustafa Amin, Muhammad, *al-Balagah al-Wadihah*, Kairo: Dar al-Ma’arif, 1958.
- Amin al-Khuli, *Metode Tafsir Sastra*, Adab Press, Sunan Kalijaga Yogyakarta.
- Arkoun. *Tarikhiyah al-Fikr al-Islami*. Beirut, 1986.

- Azizah al-Hibri (ed.), *Woman and Islam*. Pergamon press, 1982.
- Aziz Dahlan dkk., "Takwil", *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jakarta: Intermedia, 2003,
- Barakat Hamdi Abu 'Ali, Muhammad, *Ma'alim al-Manhaj al-Balagi 'Inda 'Abd al-Qahir al-Jurjani*, 'Aman: Dar al-Fikr, Tth
- Baroroh Barid,Siti, dkk. *Memahami Hikayat Melayu Klasik Indonesia*, P dan K.
- Boullata, Issa J, *Dekonstruksi Tradisi*, (terj.), Yogyakarta: LkiS, 2001.
- Brangisky, V.I., *Tasawuf dan Sastra Melayu: Kajian dan Teks-Teks*, Jakarta: Publikasi Bersama Pusat Pebinaan dan Pengembangan Bahasa – Universitas Leiden, 1993.
- Hassan Hanafi, *Al-Turats wa al-Tajdid: Mawqifuna min al-Turats al-Qadim*. Beirut, 1981
- Hasan Hanafi, *Min al-'Aqidah ila al-Tsawrah*. Cairo, 1988, jilid pertama
- Harimukti Kridalaksana, *Fungsi dan Sikap Bahasa*, Ende-Flores: Nusa Indah
- Hisyam Syarabi, *Muqaddimah li al-Dirasah al-Mujtama' al-'Arabi*, Jerussalem: Mansyurat Salah al-Din,
- Hisyam Syarabi, *al-Nidlam al-Abawi al-Thabaiyyah wa Mustaqbal al-Mujtama' al-Arabi*, dalam Hisyam
- Hisham Syarabi (ed.) *al-Aql al-Arabi al-Qadim, al-Mustaqbalat al-Badilah*, Beirut: Markaz al-Dirasat al-Wahdah al-Arabiyah, 1986.
- Hisham Syarabi, *Theory, Politics and the Arab World*. New York, 1990.
- Mahmûd Syukt dan Rajâ' 'Ied, *Muqawwamât al-Syi'r al-'Arabî al-Hadîs wa al-Mu'âsir*, Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1975.
- Muhammad Kuttani *Al-Shira' bain al-Qadim wa al-Jadid fi al-Adab al-Arab al-Hadits*, Kairo: Dar al-Tsaqafah, 1972.
- Nadirah Jamil Sirraj, *Syu'ara, al-Rabitha al-Qalamiyah*, Kairo: Dar al-Ma'arif.
- Syauqi Dlaif *Al-Adab al-Arabi al-Mu'ashir fi Mishr*, Kairo: Dar al-Ma'arif, 1961.
- Pradopo, Rachmat Djoko, *Pengkajian Puisi*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1993
- Quatantine Zurayq, *al-Nahjar al-Ashri, Muhtawah wa Huwiyyatuh, Ijabiyah wa Salabiyah*, dalam jurnal *al-Mustaqbal al-Arabi*, No. 69, November 1984.

- Kemal. K. Karpat, *Political and Social Thought in the Contemporary Middle East*. New York, 1982.
- Nawal Sa'dawi, *al-Mar'ah wa al-Jins*, Al-Mu'assasah al-'Arabiyah li al-Dirisah wa al-Nashr, Beirut, 1972.
- Nawal Sadawi, *Woman at Point Zero*, terj. Sherif Hetata. London 1983.
- Nawal sadawi, *al-Wajh al-'Arri al-Mar'ah al-'Arabiyyah*. Beirut, 1977.
- Nawal Sadawi, *Al-Tahaddiyah allati Tuwajjih al-Mar'ah al-Arabiyyah fi Nihayat al-Qarn al-'Isyrin*. Cairo, 1917
- Nurchalis Sofyan, *Sastra Arab Sebuah Pengantar*, Ar-Raniry Press, 1994,
- Muhammad Shabir Abid, *al-Sirah al-Zatiah al-Syi'riyah, Qiraah fi al-Tajribah al-Siriyah Lisyu'ara' al-Hadatsah al-'Arabiyah*, Yordan, Dar al-Kutub, 2008.
- Novakovich, *Berguru Kepada Sastrawan Dunia*, Bandung, Kaifa.
- Muhammad Hasan 'Abdullah, *Muqaddimah Fi al-Naqd al-Adabi*, Beirut: Dar al-Buhus al-Ilmiyyah, Tth.