

FENOMENA SASTRA SUFISTIK DI ERA MODERN

Helmi Syaifuddin

Dosen Fakultas Humaniora dan Budaya
Universitas Islam Negeri (UIN) Maulana Malik Ibrahim Malang

Abstract

According to the sociology of literature, the popularity of sufistic literature in Indonesia and Egypt in the 1980s until 1990s is more than the literary phenomena. It is the phenomena of social, politic, and culture. In order to understand that phenomena, works of literature should be put, firstly, as the most representative "space" for discourse of sufistic discourse, it is not only as the practical and literary movement but also religious, social, political and cultural movements. So, every sufistic literature becomes relevant and contextual toward its time. Secondly, the field of literature challenge can move by following the change of society, culture and civilization, this make sufistic literature to be put in that themes. Practicing the sufistic literature can transmit the preservation of divinity or principles of monotheism continuously. We can understand that there is a relation between the phenomena of popularity of sufistic literature either in Indonesia or in Egypt and modernity. Sufistic literature tries to give reaction, response, and resistance to the modernism discourse generally and secularism or secularization specifically.

Key Words: Sufistic Literature, Indonesia, Egypt, Modernity.

Pendahuluan

Pada tahun 1980-an, menurut pengamatan beberapa kritikus sastra (Sarjono, 2001: 177), kesusastraan di Indonesia sedang dilanda arus besar surealisme. Tokoh yang banyak mengilhami *mainstreaming* aliran ini antara lain Afrizal Malna. Pada saat bersamaan, Abdul Hadi WM mengintrodusir sastra sufistik secara intensif di Harian Berita Buana, baik melalui artikelnya yang ringan karena menyetengahkan apresiasinya (*impressif*) terhadap karya sastra tertentu hingga analisis yang ilmiah tentang karya sastra para sufi besar. Istilah yang sering muncul dan digunakan Abdul Hadi dalam artikelnya adalah sastra sufistik.

Menurut Agus R. Sarjono (2001: 180), memasuki era 1980-an sastra di Indonesia berada di tengah lingkungan dimana masyarakat mengalami proses depolitisasi yang nyaris total. Aktivitas sosial-politik mahasiswa ditertibkan melalui NKK/BKK, mimbar bebas tidak lagi dibolehkan, beberapa pelarangan pertunjukan kesenian, dan belakangan penataran P4 mulai menjadi bagian integral dari kehidupan kampus. Politik stabilitas, *security approach*, dan kemudian asas tunggal merupakan lingkungan tempat sastrawan era 1980-an hidup.

Di sisi lain, era 1980-an ditandai pula oleh mekarnya berbagai kota menuju modernisasi. Mulai bermunculan supermarket, gedung bioskop, mal-mal, diskotek, tetapi tanpa ada perimbangan dengan perpustakaan, gedung kesenian,

dan sarana edukatif lainnya. Pada era ini arus globalisasi menerpa masyarakat dengan gaya hidup gemerlap. Tingginya kesibukan ekonomi, tetapi tidak diimbangi kebijakan yang sama di bidang politik, menciptakan konglomerasi yang lepas dari kontrol politik.

Menurut A. Teeuw (1979: 103-140), karya-karya Goenawan Mohamad, Sapardi Djoko Damono, Abdul Hadi WM, Danarto, dan WS. Rendra adalah karya yang dianggap mewakili fenomena sastra sufistik di Indonesia era Orde Baru. Bahkan secara khusus Teeuw memberikan komentar terhadap Rendra dengan mengatakan bahwa karya-karyanya memperlihatkan hubungan langsung dengan tradisi mistik Jawa. Dalam banyak hal karya-karya Rendra memperlihatkan bahwa persatuan sejati dengan Tuhan merupakan tujuan akhir hidup manusia. Hal itu bisa dicapai melalui kesadaran diri di tengah-tengah sesama makhluk Tuhan seluruhnya.

Fenomena sastra sufistik di Indonesia pada era modern memperoleh tempatnya pada aktivitas sastrawan yang dianggap mewakili generasi penyair santri, yaitu Emha Ainun Nadjib, Ahmadun Y Herfanda, Mathori A Elwa, Abdul Wachid BS, Hamdi Salad, Abidah el Khalieqy, Mustafa W Hasyim, dan Ulfatin CH.

Tampaknya semarak sastra sufistik pada era 1980-an hingga 1990-an tidak didominasi oleh negara Indonesia saja. Di belahan barat benua Asia, tepatnya di negara Mesir, juga ditemukan fenomena yang agak serupa. Jika pada dekade tersebut Indonesia dipimpin oleh Soeharto, di Mesir saat itu dipimpin oleh Mohamed Hosni Mubarak dan telah menjabat sebagai Presiden Mesir selama lima periode (hingga sekarang), sejak 14 Oktober 1981 setelah pembunuhan Presiden Mohammed Anwar el-Sadat.

Mesir merupakan negeri muslim yang penuh dengan paradoks (*árd al-tanaqud, the land of paradox*). *Intellectual warfare* atau peperangan intelektual antara berbagai aliran pemikiran di Mesir berlangsung sangat sengit. Dalam konsep bernegara misalnya, ada yang menawarkan Islam sebagai ideologi, ada yang menolaknya dengan alasan konsep bernegara tidak ada dalam Islam (M. Imarah, 1989).

Dalam konteks kebudayaan, Abu al-Hasan ‘Ali al-Husni an-Nadawi dalam bukunya *al-Sira’ bayna al-Fikrah al-Islamiyah wa al-Fikrah al-Gharbiyah fi al-Aqtar al-Islamiyah* menyebutkan bahwa di saat Indonesia mengalami gelombang perdebatan Manikebu *versus* Lekra bertemu di puncak yang sangat sengit, Mesir juga mengalami persengketaan yang meluap dan tak kalah sengitnya. Permasalahannya juga tak jauh berbeda, yaitu dalam hal dan cita-cita ”mewujudkan kebudayaan baru” dimana persoalan itu digiring melalui konsepsi ”bahasa dan sastra Arab”. Pelaku perdebatan adalah para eksponen modernisasi dan eksponen tradisionalisasi.

Tipologi masyarakat Mesir yang dikotomis, modern dan tradisional, sangat jelas mewarnai perjalanan Mesir sejak menyatakan kemerdekaan pada 18 Juni 1953. Secara sederhana, gambaran dua tipe masyarakat tersebut adalah: *pertama*, masyarakat asli (tradisional) yang pada umumnya mempertahankan pola masyarakat Islam, yakni masyarakat yang berpegang teguh pada warisan dan tradisi serta memelihara sejarah. Masyarakat ini berfungsi sebagai penerus pola sosial masa lampau di bawah dominasi kolonialisme. *Kedua*, masyarakat modern yang terbentuk di bawah pengaruh dominasi kolonial asing. Mereka berusaha

menegakkan modernisasi model Barat, sehingga pola pemikiran, gaya hidup, dan konsep-konsep Barat mewarnai masyarakat tipe ini.

Menuju kebudayaan baru di Mesir, menurut eksponen pendukung modernisme, Mesir harus memiliki kemerdekaan intelektual. Untuk mendapatkannya, tidak ada jalan lain kecuali mengerti cara memperolehnya. Maka umat Islam harus memandang bagaimana bangsa-bangsa yang telah maju mencapai kemerdekaan tersebut. Langkah terakhir adalah bagaimana ilmu pengetahuan yang merdeka tersebut ditransfer ke negeri-negeri Islam. Impian mereka adalah "otak" Mesir harus berubah sembilan puluh derajat menjadi "otak" Barat, dengan cara memboyong warna kebudayaan Barat ke segala lini kehidupan masyarakat, sebab Mesir mempunyai pertalian erat dengan "otak" Yunani.

Sementara itu, para sastrawan Mesir dari kelompok tradisional melakukan resistensi terhadap ideologi sekular yang ingin dipromosikan oleh Pemerintah. Dalam karya-karya sastranya, mereka menyerang Piramid (simbol nasional utama Mesir) yang dianggap sebagai pengagungan bagi zaman jahiliyah sebelum Islam. Mereka menemukan inspirasi atas pandangan itu di dalam al-Qur'an (28 (al-Qashash): 39; 22 (al-Hajj): 38; 69 (al-Haqqah): 24) yang mengenang Fir'aun sebagai sosok yang sombong dan berlaku angkuh di bumi (Mesir) tanpa alasan yang benar (*bi ghayr al-haqq*). Kebanyakan mereka mengekspresikan dalam bentuk *munajah*, yaitu sajak dengan ungkapan-ungkapan bersahaja mirip doa, seperti sajak zaman dahulu yang pernah ditulis oleh Rabi'ah al-Adawiyah dan 'Abdullah Anshari. Kemudian juga sajak dalam genre *syathiyat*, yaitu penuturan yang menggunakan ungkapan simbolik dan padat, mengandung paradoks.

Dalam perspektif sosiologi sastra, peristiwa maraknya sastra sufistik di Indonesia dan Mesir pada dekade 1980-an hingga 1990-an dapat ditempatkan bukan semata-mata sebagai peristiwa sastra, melainkan dalam banyak hal sebagai peristiwa sosial, politik, dan kebudayaan (Faruk, 1994). Dari peristiwa tersebut muncul pertanyaan, bagaimana memahami kehadiran maraknya sastra sufistik tersebut dalam formasi sosial, budaya, dan politik lokal dan kemudian dipahami secara universal. Ketika rezim di kedua negara berada pada posisi dominan dan hegemonik yang mengontrol seluruh dimensi kehidupan bermasyarakat dan bernegara, apakah mungkin jika gejala maraknya sastra sufistik dilihat sebagai "implikasi tak terduga" dari berbagai isu yang dimobilisasi oleh negara dengan wacana pembangunan dan modernitas di kedua negara? Atau gejala tersebut merupakan gejala yang berdiri sendiri tanpa perlu dilihat keterlibatan berbagai faktor eksternal yang ikut memproses dan memformat?

Sastra Sufistik dalam Klik Para Peneliti

Penelitian tentang sastra sufistik secara beragam dan kaya sudah banyak dilakukan orang. Akan tetapi, berbagai kajian tersebut pada umumnya terkonsentrasi pada perkembangan dan persoalan sastra sufistik klasik (abad ke-16 hingga ke-19). Beberapa kajian yang dapat disebutkan di sini adalah kajian Al-Attas (1966, 1970), Braginsky (1993), Daudy (1983), Quzwain (1985), Simuh (1988), Baroroh (1987), Abdul Hadi (1995), dan Fathurrahman (1999). Kajian tersebut secara umum berorientasi pada pembahasan sufistik secara internal, dikotomi sufisme heterodoks dan ortodoks, dan perkembangan sufisme pada waktu kemudian.

Dalam kaitannya dengan itu, Azra (1999: 158) mencatat bahwa dari sekian banyak kajian tentang sastra sufistik, sebagian besar kajian terfokus pada ajaran tokoh-tokoh sufi tertentu. Kajian dengan orientasi sejarah sosial dan politik masih jarang dilakukan. Khusus untuk Indonesia, memang Hadi (1992: 12-29; 1999: 21-61) pernah membahas kecenderungan umum sastra transendental/sufisme. Dalam tulisannya, Hadi memaparkan telah terjadi kebangkitan umum sastra sufistik yang telah dimulai pada tahun 1970-an yang dipelopori oleh Kuntowijoyo, Bachri, dan sebagainya. Akan tetapi, Hadi hanya mempersoalkan perkembangan internal sastra sufistik itu sendiri. Hadi tidak mengaitkan gejala tersebut dengan perkembangan sosial, politik, dan budaya masyarakat Indonesia pada saat itu.

Adapun kajian tentang sufisme, baik yang dilakukan di Indonesia maupun di Mesir, juga sudah banyak dilakukan orang. Kajian tentang sufisme ini biasanya menyinggung tentang doktrin-doktrin sufi yang disampaikan melalui medium sastra. Smith (1972: 7) dalam kajiannya menyimpulkan bahwa ajaran paling murni dan tipikal tentang tasawuf kebanyakan ditulis dalam bentuk puisi. Seyyed Hossein Nasr (1980: 10) menghubungkan kecenderungan ini dengan pemahaman khusus para sufi terhadap hakikat ajaran Islam:

Islam itself is deeply attached to the aspect of the Divinity as beauty, and this feature is particularly accentuated in sufism, which quite naturally is derived from and contains what is essential in Islam. It is not accidental that the works written by Sufis, whether they be poetry or prose, are of great literary quality and beauty.

(Islam sendiri benar-benar menganggap aspek ketuhanan sebagai keindahan, dan gambaran ini dijadikan tumpuan istimewa dalam tasawuf, yang secara alami berasal dan mengandung inti (*haqaiq*) ajaran Islam. Maka bukanlah suatu kebetulan apabila karya-karya yang ditulis para sufi, baik puisi maupun prosa, merupakan karya agung dalam kualitas dan keindahan).

Aspek ketuhanan sebagai keindahan inilah yang dipandang sebagai aspek mistikal atau dimensi esoterik dari Islam, dan yang juga dipandang sebagai aspek Islam yang paling indah. Schimmel (1981: 240) mengaitkan penekanan terhadap aspek mistikal ini, dalam penghayatan para sufi terhadap ajaran Islam, dengan penciptaan puisi yang berlimpah jumlahnya dalam berbagai bahasa masyarakat Muslim. Khazanah sastra sufistik yang kaya itulah yang mengilhami banyak gagasan mengenai ciri-ciri mistikisme Islam kepada Barat. Hoppold (1981: 250) juga mengatakan:

Sufism produced a galaxy of poets, whose vision was one of God as Absolute Beauty and Absolute Love, and for whom earthly love imaged and Love...The descriptions of the quest for and union with God by these sufi mystics are not only psychologically and intellectually illuminating but also often given exquisite expression; for as we have said, sufism

produced men were not only true mystics, but also poets... Christianity has only one poet-mystic, St. Jones of the Cross, who is comparable with Rumi, Attar and some other Persian poet-mystics.

(Tasawuf menghasilkan himpunan penyair yang penglihatan batinnya tentang Tuhan sebagai Keindahan dan Cinta Mutlak, dan yang kepadanya cinta kebumian membayangkan dan menyingkap Keindahan dan Cinta Ilahi... Uraian tentang pencarian dan persatuan dengan Tuhan oleh para sufi tidak hanya merupakan pencerahan kalbu dan intelektual, tetapi juga sering diberi ekspresi yang indah, sebab seperti yang telah kami katakan, tasawuf tidak hanya menghasilkan ahli-ahli mistik sejati, tetapi juga penyair-penyair... Agama Kristen mempunyai seorang penyair ahli mistik, John of The Cross, dibandingkan dengan Rumi, Attar dan beberapa penyair ahli mistik Persia (Iran) yang lain).

Nyata sekali bahwa tasawuf tidak hanya merupakan gerakan keagamaan, tetapi juga merupakan gerakan sastra. Braginsky (1993: xiv-v) menyebut tasawuf sebagai gerakan sastra dengan istilah "tasawuf puitik". Tasawuf yang ditulis dalam bentuk doktrin keruhanian disebut sebagai "tasawuf kitab". Tasawuf puitik merupakan fenomena universal. Ia bukan hanya fenomena lokal, tidak terbatas hanya dalam lingkungan tradisi Muslim Arab, tetapi juga muncul dalam tradisi masyarakat lain seperti Turki, Urdu, Bengali, Cina, Melayu, dan Jawa. Tasawuf puitik mempengaruhi gerakan-gerakan sastra modern di luar dunia Islam, di Timur maupun Barat. Seperti gerakan sastra lain yang wilayah penyebarannya melampaui batas-batas geografi dan kebangsaan, sifat nasional dari masyarakat yang melahirkannya selalu melekat pula dalam hampir semua karya sufi. Selain itu, sebagai karya universal, karya-karya penyair sufi yang unggul juga mencerminkan kecemerlangan dan keagungan gagasan serta pemikiran para penulisnya. Dari penjelasan ini, jelas bahwa sastra sufistik tidak terpisah dari tasawuf.

Faktor Pendukung Maraknya Sastra Sufistik

Sejarah mencatat bahwa memasuki abad ke-20, Yogyakarta merupakan salah satu tempat kegiatan politik dan pendidikan yang sangat penting di Indonesia (Surjomiharjo, 2000). Sejak 1980-an perkembangan sosial ekonomi, dalam skala yang kurang lebih sama, dapat dibandingkan dengan Jakarta atau Surabaya. Pembangunan sarana dan prasarana fisik berjalan secara cukup stabil. Dua dekade belakangan Yogyakarta memasuki ciri-ciri sebagai kota dan masyarakat modern. Apalagi berkat sistem teknologi komunikasi dan transportasi yang semakin canggih, Yogyakarta tidak berbeda dengan kota besar lainnya di dunia. Kenyataan ini didukung oleh Mulder (2000) yang secara intensif mengikuti perkembangan masyarakat dan kota Yogyakarta. Ia melihat Yogyakarta mengalami perubahan yang drastis terutama dua dekade belakangan ini.

Di samping itu, penerbitan dan penjualan buku dengan tema-tema keagamaan boleh dikatakan sangat meriah. Kondisi ini tentu tidak terlepas dari

situasi dan kondisi masyarakat Indonesia pada umumnya. Pada level nasional, keagamaan kehidupan beragama bukan sekadar dipengaruhi oleh kondisi besar yang melingkupinya, melainkan masyarakat Yogyakarta justru ikut memberi andil (Anwar, 1995: 70-73).

Yogyakarta juga dikenal sebagai pusat kebatinan. Kelompok-kelompok kebatinan seperti Sumarah (sejak 1950), Bratakesawa (1952), dan beberapa kelompok lain yang tidak begitu terkenal didirikan di Yogyakarta (Hadiwijono, 1983: 102-147). Sebagian kelompok kebatinan memang tidak berpusat di Yogyakarta, tetapi memiliki pengikut yang cukup besar di Yogyakarta, seperti Pangestu dan Subud. Pada tahun 1980-an, karena desakan umat Islam, Negara tidak membolehkan kelompok kebatinan hidup secara bebas dan akhirnya mereka seperti hidup “di bawah tanah”.

Secara umum masyarakat Yogyakarta hidup dalam dua alam yang relatif berbeda, namun dapat hidup berdampingan secara baik. Di daerah perkampungan, masyarakat pada umumnya masih dalam suasana tradisional. Kebiasaan tradisional masih tetap berjalan, seperti *slametan*, bersih desa, dan gotong royong. Di luar itu, masyarakat Yogyakarta hidup dengan suasana yang relatif modern. Hampir semua ciri-ciri masyarakat modern dapat disaksikan di Yogyakarta, terutama di luar perkampungan tradisionalnya.

Dalam bahasa lain, masyarakat Yogyakarta secara vertikal hidup dalam dikotomi abangan dan santri. Secara horizontal, masyarakat Yogyakarta dibedakan atas empat tingkatan sosial, yaitu mereka yang dinamakan bangsawan, priyayi, pedagang, dan rakyat awam/kecil. Struktur vertikal dan horizontal ini secara keseluruhan mewarnai proses-proses formasi sosial. Memang akhir-akhir ini struktur tersebut mengalami pencairan sehingga kelompok-kelompok yang memproduksi sastra menjadi tidak jelas posisi sosialnya. Relasi sosial yang jalin-menjalin menyebabkan setiap individu dalam posisi sosialnya memiliki kemungkinan untuk memproduksi karya sastra.

Berdasarkan kenyataan, mata pencaharian masyarakat Yogyakarta sebagian besar pegawai negeri, bertani, berdagang kecil-kecilan dan akhir-akhir ini yang banyak adalah yang mengontrakkan kamar atau rumah kepada pelajar dan mahasiswa. Di antara sejumlah pelajar dan mahasiswa tersebut banyak yang menyenangi kegiatan kesenian. Mereka yang pada akhirnya disebut sastrawan atau penyair Yogyakarta.

Persentuhan masyarakat Yogyakarta dengan masalah nasional cukup ketat, bukan saja karena perkembangan teknologi informasi melainkan dapat dikatakan sebagai bawaan masyarakat Yogyakarta yang urban dan dinamis, yang terbukti dalam sejarahnya telah memberikan kontribusi besar bagi Indonesia.

Pada tahun 1980-an, penyair yang muncul dan matang adalah mereka yang telah berproses sejak tahun-tahun sebelumnya. Salah satu yang terkenal adalah mereka yang tergabung dalam kelompok Persada Studi Klub (PSK) yang dipimpin Umbu Landu Paranggi. Mereka yang tergabung dalam kelompok ini di antaranya Iman Budhi Santosa dan Emha Ainun Nadjib. Kedua penulis tersebut terus menulis puisi, namun jalur yang dipilih mereka berbeda. Puisi Santosa cenderung dengan muatan mistis Jawa dengan referensi wayang, sedangkan Nadjib memilih jalur puisi religious dan sufistik. Pilihan jalur tersebut berkaitan dengan latar belakang keluarga dan pendidikan. Santosa dibesarkan dalam keluarga pengarang Jawa tradisional dan sekolah di pendidikan umum. Nadjib

dibesarkan dalam lingkungan keluarga Islam dan pesantren Jombang serta Ponorogo. Di kemudian hari kedua jalur tersebut mewarnai perpuisian Yogyakarta. Namun demikian, puisi-puisi sufistik cukup mendominasi perpuisian Yogyakarta.

Menurut Mulder, banyak seniman Yogyakarta bukan saja menempatkan dirinya berhadapan dengan masyarakat melainkan juga mempertentangkan diri mereka dengan Negara, berhadapan dengan modernisme beserta seluruh nilai yang menyertainya, dan secara aktif mencoba memberi apresiasi terhadap kecenderungan masyarakat yang semakin pluralistis dan tuntutan-tuntutan demokrasi. Pada tahun-tahun tersebut semakin kentara sastrawan dan penyair Yogyakarta memperlihatkan kekecewaannya yang mendalam terhadap rezim Orde Baru yang dianggap telah menyia-nyiakan kehidupan mereka. Di atas itu semua, sebagian besar dari mereka menganggap rezim ini telah berlaku sewenang-wenang, sangat represif, dispotik, dan kotor. Demikianlah secara mencolok yang terjadi adalah Negara memonopoli kebenaran, memonopoli berbagai penafsiran tentang segala sesuatu yang berkaitan dengan kehidupan berbangsa dan bernegara.

Atas kesadaran tersebut, mereka pun sadar seolah tidak bisa berbuat apa-apa. Bangkit dan maraknya sastra sufistik tampaknya menjawab sebagian dari tuntutan tersebut karena secara substantif sastra sufistik bergerak dalam wilayah nilai dan filosofi, dalam wilayah epistemologi, sehingga gejolaknya di permukaan tidak terdeteksi oleh Negara.

Demikianlah latar lahirnya sastra sufistik di Indonesia dalam kaitannya dengan faktor sosial-politik di Indonesia pada dekade 1980-an hingga 1990-an. Lahirnya sastra sufistik tersebut seolah menjawab persoalan-persoalan yang berkaitan dengan tuntutan pluralisme dan demokratisasi yang menyertai arus modernitas di Indonesia.

Peta Sosial-Politik di Mesir

Sebagaimana sudah disampaikan pada latar belakang masalah, bahwa masyarakat Mesir mengalami dikotomi (dua tipe) antara masyarakat tradisional dan masyarakat modern. Masyarakat tradisional (asli) Mesir pada umumnya mempertahankan pola masyarakat Islam, yakni masyarakat yang berpegang teguh pada warisan dan tradisi serta memelihara sejarah. Masyarakat ini berfungsi sebagai penerus pola sosial masa lampau di bawah dominasi kolonialisme. Kedua, masyarakat modern yang terbentuk di bawah pengaruh dominasi kolonial asing. Mereka berusaha menegakkan modernisasi ala Barat, sehingga pola pemikiran, gaya hidup, dan konsep-konsep Barat mewarnai masyarakat tipe ini.

Masalah ini akan tampak lebih jelas bila kita meneliti masalah pendidikan dan produknya. Terdapat dua tipe intelektual atau akademisi yang sangat kontras. Universitas-universitas yang mendasarkan diri pada sistem sekular mengedepankan corak kultur dan menelurkan alumninya yang tentu saja tidak lepas kaitannya dengan bentuk-bentuk kebudayaan Barat.

Dua tipe ini semakin terlihat tajam ketika diadakan pengamatan terhadap berbagai organisasi dan pranata kultural sebagai produk kebudayaan dan kalangan intelektual dalam masyarakat. Pada satu sisi, terdapat lembaga-lembaga studi keislaman dan pendidikan kebangsaan, masjid-masjid beserta halaqahnya, serta syekh tarekat dan para muridnya. Dari lembaga-lembaga ini muncullah berbagai

pola kebudayaan bangsa yang akhirnya membentuk suatu tipe tersendiri sebagai penyambung corak masyarakat di Mesir.

Pada sisi lain, kita dapat melihat adanya lembaga-lembaga pendidikan khusus dan asing di dalam negeri yang melahirkan lapisan intelektual dan politisi yang mempelajari buku-buku terjemahan dari Barat. Perbandingan ini juga dapat dilihat pada karya seni dan sastra yang beraneka ragam. Nilai-nilai seni dan sastra yang satu mengandung ajaran keislaman dan kebangsaan tradisional. Sedangkan nilai-nilai seni dan sastra yang lainnya bermuara pada paradigma Barat.

Bila seseorang berjalan-jalan di jantung kota-kota di Mesir, akan menemui pasar-pasar tradisional dan pusat-pusat perbelanjaan modern. Dapat disaksikan dua tipe areal yang perbedaannya sangat jauh, bahkan sangat mencolok. Dalam satu paket kebijaksanaan pemerintah terdapat dua komunitas pedagang, yaitu komunitas pedagang masyarakat tradisional dan komunitas pedagang masyarakat modern. Pada masing-masing komunitas tersebut, terdapat kelompok pedagang kecil, menengah, dan besar. Ada yang menempati bazar-bazar, pasar-pasar tradisional, gang-gang, dan perkampungan. Ada pula yang menempati kawasan elit. Maka tidak sulit dibayangkan dua tipe peradaban dari dua masyarakat yang berbeda disana. Termasuk di dalamnya perbedaan nama, bahasa, cara berbicara, dan perilaku.

Penjelasan dualistik di atas juga dapat ditemui pada dunia profesi yang terbagi atas kalangan profesional modern dan pekerja tradisional. Perbedaan ini akan tampak bila dilihat piramida kelas dari kelompok-kelompok ini. Pada puncak piramida terdapat kelas profesi elit yang didominasi kalangan modern seperti dokter dan teknisi serta ahli hukum yang posisinya lebih rendah daripada teknisi. Pada bagian bawah piramida terdapat masyarakat tradisional yang umumnya berstatus ekonomi lemah. Kelompok kedua ini terdiri atas pekerja tradisional, seperti tukang tembaga dan ahli besi atau kelompok yang telah menggunakan peralatan modern dalam batas-batas tertentu. Mereka pada umumnya masih menghargai dan menjaga kebudayaan, peradaban, dan pola hidup kerakyatan.

Tampak jelas bahwa realitas dua kelompok di atas cukup menyulitkan. Keduanya harus dipahami secara proporsional, sebab merupakan dua fenomena masyarakat yang berada dalam satu Negara yang sedang berkembang. Dengan kata lain, mereka telah menginjakkan satu kakinya pada kebudayaan dan peradaban Barat tetapi kaki yang satu lagi masih tertanam pada bumi masyarakat tradisional.

Di Mesir pada umumnya, arus modernitas yang diusung Eropa telah mendominasi masyarakat tradisional dengan melakukan penyusupan yang dilakukan dalam berbagai bentuk. Strategi pertama diterapkan dengan menawarkan berbagai budaya tandingan dari Barat beserta langkah-langkah praktis untuk menerapkannya, sembari mengecilkan makna penting kebudayaan masyarakat tradisional. Pada umumnya agen-agen modernisasi memainkan peranan yang sangat penting dalam menghadapi masyarakat tradisional. Peran ini khususnya tampak pada era kemerdekaan, yakni melalui serangan terhadap masyarakat tradisional dengan pemikiran dan kebudayaan. Agen-agen itu mengibarkan panji-panji nasionalisme dan revolusionisme dengan menghidupkan kembali semangat dan pengorbanan nenek moyang (nativisme) ketika berjuang melawan imperialisme.

Perlu diketahui bahwa beban penderitaan dalam perjuangan tersebut merupakan bagian masyarakat tradisional di kota-kota dan desa-desa. Usaha menggali kembali sebagian kekuatan internal pembaruan ini mempunyai dimensi nasionalisme dan revolusionisme ala Barat. Terkadang upaya tersebut dipaksakan dengan kekuatan, bahkan tampak tak terlepas dari hubungannya dengan imperialisme Barat terhadap Islam dan umatnya. Dengan demikian, fenomena yang muncul adalah saling berhadapannya kelompok modernis dengan masyarakat tradisional. Realitas inilah yang membentuk dua corak respon terhadap kolonialisme, yaitu corak yang berpegang pada inti kemerdekaan yang diformulasikan oleh masyarakat tradisional dan corak yang mengikuti Barat yang dipelopori para modernis.

Realita sosial menunjukkan bahwa racun yang disebarkan kaum imperialis untuk mengubah perjalanan masyarakat menuju modernitas, ternyata membentuk prinsip-prinsip dasar untuk menyempurnakan strategi pembebasan diri dari dominasi asing. Kekuatan nasional yang bergerak menuju terciptanya masyarakat modern tidak memahami dimensi kultural dalam konflik yang terjadi. Mereka dengan bersemangat menghancurkan semua aspek yang telah mapan dalam masyarakat tradisional, yaitu: pertanian, industri, pendidikan, kebudayaan, tradisi, dan perilaku. Hal ini dilakukan tanpa memperlemah akidah Islam sedikit pun. Artinya, usaha mereka dilakukan tanpa memahami inti penyebab perang secara komprehensif yang menjadi obsesi kaum imperialis dalam memusnahkan masyarakat tradisional dan membangun masyarakat modern ala Barat.

Mereka juga tidak menyadari bahwa imperialisme tidak hanya melakukan dominasi politik langsung dan merampas ekonomi saja, melainkan berdimensi kultural untuk menghancurkan prinsip-prinsip kepribadian. Ketidaksadaran ini akan mengurangi perjuangan melawan imperialisme. Begitu pula perjuangan ekonomi akan melemah jika prinsip-prinsip dasar itu mengendur.

Pada 1980-an dan 1990-an, kondisi masyarakat semakin buruk akibat intervensi asing. Dunia terperosok dalam perangkap rasionalisme destruktif atau tepatnya dalam pola kehidupan gaya Amerika yang merusak. Sesungguhnya rasionalisme masyarakat modern membawa konsesi-konsesi (kerelaan-kerelaan) yang jauh, yaitu menjadikan masyarakat modern semakin berkembang sesudah kemerdekaan, peran wanita lebih dominan dari masa-masa sebelumnya dan memperkokoh dirinya secara tidak proporsional, dan pemasokan peralatan industri besar yang tidak disertai kualitas sumber daya manusia (SDM) sehingga mengakibatkan membengkaknya hutang negara serta menguatnya kelemahan dan ketergantungan dengan dunia maju. Strategi alih teknologi dari Amerika terus dimaksimalkan, yang berakibat menguatnya dominasi asing di kawasan ini, khususnya dalam aspek kebudayaan dan peradaban.

Kesinambungan kehidupan berdasarkan pola modern mendorong Mesir untuk mengarah ke sistem asing, meskipun warganya memiliki cita-cita luhur dan perasaan nasionalisme. Jadi, masalah yang dihadapi adalah intervensi asing di bidang kebudayaan, spiritual, moral, kemerdekaan dan keaslian tradisi, serta ekonomi dan pertumbuhan. Pendek kata, semua aspek peradaban.

Dominasi ekonomi-militer tidak akan berhasil sebelum prinsip-prinsip masyarakat tradisional dihancurkan dan diganti dengan prinsip-prinsip baru yang tergantung pada Barat. Bila proses modernisasi terus ditekankan, maka

pembebeakan terhadap Barat akan tetap terjadi, sebab ia merupakan mata rantai modernisasi.

Kita melihat sebab-sebab yang membuat pertarungan peradaban sejak semula telah memicu konflik antara kaum imperialis dan masyarakat tradisional. Kedua kubu ini amat memahami seluk-beluk perang sehingga masing-masing bertempur dalam berbagai aspek, selain politik dan militer. Maka pecahlah perang pemikiran dan moral. Bertemulah kedua paradigma pemikiran ini yang menimbulkan pertentangan yang kompleks. Kelompok modern meletakkan persoalan yang muncul dalam konteks perang melawan keterbelakangan dan kemunduran, bukan pertentangan antara kemerdekaan dan ketergantungan (terhadap bangsa asing dan cara hidupnya). Sedangkan kelompok masyarakat tradisional mengagendakan permasalahan dalam konteks perang melawan kerusakan moral. Mereka menyadari bahwa memerangi kerusakan moral dengan menghancurkan sebab-sebab utamanya juga bermakna perang demi kemerdekaan. Ini karena kerusakan moral dapat melenyapkan prinsip-prinsip masyarakat yang fundamental, yaitu: ideologi, pemikiran, kebudayaan, moralitas, pola hidup, produksi, dan eksistensinya.

Kalangan intelektual nasionalis (kelompok modernis) turut bergabung melawan keterbelakangan dan kemunduran dengan mengupayakan cara-cara membebaskan masyarakat dari belenggu keterbelakangan dan kemunduran dalam rangka mencapai kemerdekaan nasional. Akan tetapi, kelompok modernis mengadopsi metodologi Barat dalam mencapai kemajuan, sedangkan masyarakat tradisional cukup puas dengan penolakan terhadap hal-hal yang merusak moral dan menghindari keterlibatan dalam politik untuk sementara.

Pada periode lain, kelompok tradisional benar-benar menjauhkan diri dari kancan kemerdekaan dan penolakan terhadap sikap meniru Barat. Hal ini mengakibatkan tertutupnya muatan yang lebih luas bagi perang, sebab perang diidentikkan dengan pertempuran fisik. Masyarakat tradisional sangat banyak jumlahnya dan jika mereka berperang, maka tak ada pilihan lain kecuali hidup atau mati. Sejarah yang menyaksikan membanjirnya darah masyarakat dalam perjuangan tanpa memperoleh kemenangan, berulang-ulang mengingatkan kita agar lebih sabar menghadapi masalah dan bekerja secara diam-diam. Akan tetapi, konflik terselubung memang secara potensial berkembang menjadi konflik terbuka dari situasi ke situasi. Masyarakat tradisional telah mengorbankan nyawa untuk memelihara kemurnian dan kemerdekaan melawan berbagai tekanan hebat dari berbagai penjuru.

Dalam konteks sosial-politik demikian, beberapa penyair atau sastrawan Mesir merasa perlu menyuarakan semacam slogan bahwa **“bila politik kotor maka sastra akan membersihkannya”**. Dengan demikian, sebetulnya bersastra bukan sekadar pilihan untuk ekspresi diri, melainkan pada tingkat nilai adalah pula sebagai sikap ekonomi, politis, sosial, dan kultural. Ada beberapa penyair yang memilih jalur puisi kritik sosial, ada yang memilih jalur mengasyikkan diri sendiri sehingga lahirnya karya sastra yang mengekspresikan pengalaman yang sangat individual, dan yang banyak adalah bersastra sambil “beribadah” sehingga lahirnya karya-karya sastra religious atau sufistik.

Pikiran dan Perasaan dalam Sastra Sufistik

Peneliti dalam memaparkan pikiran dan perasaan yang terkandung dalam karya sastra sufistik di Indonesia akan mengetengahkan sosok sastrawan dan kepenyairan Emha Ainun Nadjib. Alasan yang bisa peneliti kemukakan bahwa berdasarkan kajian yang pernah dilakukan, kepenyairan Nadjib dianggap paling luas eksplorasinya dan paling banyak dikenal oleh masyarakat. Nadjib telah menulis lebih dari 25 antologi puisi. Dari hasil pembacaan terhadap puisi-puisi dalam antologi tersebut dapat disimpulkan bahwa sebelum tahun 1980-an Nadjib masih banyak menulis puisi kritik sosial dan religious. Akan tetapi, memasuki tahun 1980-an Nadjib secara intensif mulai menampilkan puisi berdimensi sufistik.

Hal utama yang perlu dicatat dari puisi Nadjib adalah bahwa dalam memaknakan persoalan relevansi Tuhan-manusia-alam semesta, Nadjib melihatnya dari beberapa perspektif berdasarkan kondisi kesadaran yang mendominasi saat penciptaan puisi, dengan catatan semua berujung pada nilai Tauhid. Ada dua implikasi teoritis dari cara tersebut. Pertama, cara itu menyebabkan Nadjib berwajah ganda dari salah satu aliran sufisme. Kedua, karena itu pula beberapa puisinya seperti “Ia Bermain Cinta”, “Aku Ruh Tunggal”, “Badan Hanya Alatku” (1989), dan “Menderas” (1987) akan melahirkan kesimpulan yang timpang bila tidak dipahami berdasarkan perspektif esoterik yang dimilikinya. Berikut kutipan tiga puisi Nadjib secara simultan antara lain berjudul “Ia Bermain Cinta” (1987: 45).

Ia bergerak, geraknya menjadi ruang
Ia menari-nari, tariannya menjadi gelombang
Ia bernapas
Satu satu
Jadi waktu
Dan waktu dan gelombang dan ruang
Saling tegur sapa
Waktu bertanya: siapa kau?
Ruang menjawab: aku ini kamu!

Puisi Nadjib lain yang menggambarkan hal itu adalah “Aku Ruh Tunggal” (1989: 19).

Aku ruh tunggal
Namaku beragam
Petakku tiga puluh enam
Aku ruh satu
Tapi berperang satu sama lain
Aku bertarung melawan aku

Aku hidup abadi
Aku melampaui surga dan neraka
Aku mendahului Adam
Aku mengelak dari ujung waktu
Aku tak berdarah tak berdaging
Tak beranak tak diperanakan

Tak lelaki tak perempuan
Aku tunggal dari lahir dan kematian

Salah satu puisinya yang lain yang juga penting adalah “Pribadi dan Diri” (1990: 32).

“Bersediakan engkau menjelaskanya padaku?”
“Bukan ahad, melainkan wahid. Bukan satu pribadi, melainkan satu diri.”
“Apa bedanya?”
“Bukan satu dalam arti pribadi sendiri,
Melainkan kesatuan menjadi suatu diri yang besar.
Artinya, aku adalah orang banyak.
Aku merangkum seluruh hamba Allah ini seluruhnya.
Setiap ucapan dan gerak langkahku
Harus berpedoman dan bertujuan
Untuk orang banyak.”

Pembacaan terhadap puisi-puisi Nadjib di atas, wacana sufistik yang dimobilisasinya adalah sebagai berikut:

Pertama, dimensi ketuhanan atau ketauhidan menjadi landasan bagi pemahamannya terhadap pemaknaan konsep ahad dan wahid. Kesadaran Ahad, meskipun tidak selalu dan tidak harus negatif, sebenarnya berintikan egosentrisme. Sesuatu makhluk atau seorang manusia tiba-tiba merasa ada dan memiliki dirinya sendiri. Dalam kosmologi dia acuh tak acuh terhadap sangkan paran-nya, dalam realitas sosial ia menempuh karir pribadi, meriah status, membina nama baik, menghiasi dengan harta benda dan keindahan. Itu semua adalah bangunan pribadi, bangunan ego diri kecil, mengambil kewenangan ahad yang seharusnya hanya hak Tuhan. Oleh karena itu, secara teologis pilihan kultural semacam itu disebut penuhanan diri pribadi.

Kesadaran wahid adalah proses perjalanan menuju Tuhan atau menempuh metode (tarekat) di dunia untuk tiba kembali kepada-Nya. Manusia menempuh karir, meraih status, nama baik, dan hiasan harta benda yang seluruhnya itu diorientasikan kepada penemuan Tuhan merupakan tarekat ke Tuhan, bukan Tuhan itu sendiri. Tuhan, salah satu makna filosofisnya adalah yang dinomorsatukan. Setiap makhluk, setiap manusia adalah ahad-ahad yang menempuh perjalanan menuju Wahid dengan metode tauhid, yaitu menomorsatukan Tuhan di setiap langkah hidupnya.

Namun demikian, perjalanan menuju Tuhan Yang Wahid bukanlah suatu pengembaraan yang begitu saja bisa disederhanakan dalam laku kehidupan. Pilihan hidup tersebut mengandung konsekuensi-konsekuensi tersendiri, aturan main yang ketat, serta cara-cara ekspresi dan simbolis yang hanya bisa dipahami berdasarkan konvensi esoterik yang dimilikinya. Oleh karena itu, tidak jarang terjadi kesalahpengertian dalam memahami dimensi sufistik seorang penyair bila memaknai perspektif tinjauan yang dipakainya secara eksoteris. Dalam konstelasi dan formasi sosial modern, berbagai tuduhan yang sifatnya menghujat merupakan indikasi adanya perlawanan dari berbagai bentuk ideologi lain yang tidak sejalan dengan ideologi yang dibawakan Nadjib.

Dari puisi Nadjib terlihat bahwa perjalanan menuju Tuhan bersifat pasang surut. Maksudnya, perjalanan itu demikian tergantung oleh kondisi kesadaran

penyair yang tidak selamanya dalam keadaan ekstase (transenden). Pada saat-saat tertentu dia menempatkan dirinya sebagai manusia khalifah Tuhan dengan segala nilai dan konsekuensi yang menyertainya, namun pada kondisi lain mungkin tidak. Dimensi inilah yang sedikit banyak memberi warna baru pada konsep maqam, yaitu bahwa kondisi kedekatan Tuhan-manusia tidak ditentukan oleh level-level pencapaian ruhaniah seperti dipahami dalam pengertian tradisional (Arberry, 1985: 84-86). Menurut Nadjib, kondisi kedekatan itu lebih berdasarkan kesuntukan per keberadaan kondisional.

Pokok pikiran kedua adalah konsep tentang hukum atau realitas alam. Pada dasarnya, konsep syari'at-hakikat-tarekat-makrifat bukanlah stratifikasi kualitatif proses perjalanan hidup manusia sebagaimana pemahaman klasik. Keempat hal tersebut bukanlah tataran hierarkis karena pada prinsipnya hakikat merupakan kenyataan alam (hukum alam), yang telah diatur sedemikian rupa oleh Sang Pencipta. Sementara itu, syari'at lebih berkedudukan sebagai prinsip aturan main, sedangkan proses serta metode perekayasaan disebut tarekat. Makrifat diartikan sebagai keberadaan kondisional. Sebagai contoh seperti dalam puisinya "Satu Yang Tak Berubah" (1985), bahwa seorang bayi yang baru dilahirkan akan berada dalam kondisi makrifat.

Gagasan atau wacana lain puisi-puisi Nadjib adalah konsepsinya tentang fana-baqa. Prinsip fana-baqa pada dasarnya merupakan manifestasi lebih lanjut dari dimensi kesadaran Ahad dan kesadaran Wahid atau kesadaran Tauhid. Kebertahanan pada maqam ahad adalah pengadaaan diri kecil yang lazim dikenal indikasinya dalam eksistensialisme manusia modern. Kerelaan berhijrah ke arah Wahid adalah pemisahan diri kecil untuk bergabung dalam Diri Besar. Konsep ini disebut esensialisasi atau deeksistensialisasi. Dimensi mistik puisi-puisi menawarkan hal tersebut.

Dimensi sufistik Nadjib bukan sesuatu yang berkonotasi Tuhan sama dengan zat dan sifat-Nya terhadap makhluk ciptaan-Nya. Puisinya hanya memperlihatkan kesamaan dalam pengertian nilai atau kualitasnya saja. Sufisme dalam pengertian Nadjib tidak hanya berkaitan dengan dimensi esoterik ajaran Islam, tidak pula sebagai cara hidup penghindaran dunia, tetapi secara keseluruhan adalah bagaimana menjadi tauhid dalam segala iklim ruang dan waktu. Seperti kata Nadjib dalam "Kami Takjub Ya Akbar" bahwa tauhid bukanlah men-satu-kan Tuhan. Tauhid ialah menggerakkan diri menggabung ke Allah Yang Esa. Inilah salah satu kunci persepsi, logika, dan analisis Nadjib dalam melontarkan gagasan dan pemikiran sufistiknya.

Berdasarkan pengamatan terhadap sejumlah besar karya Nadjib, ada beberapa hal yang dapat digarisbawahi. Pertama, pemikiran-pemikiran yang berkaitan dengan penghayatan religious dan spiritual. Bahwa dalam perspektif itu, Nadjib berusaha memahami, mendekati, dan memaknai secara kreatif dan aktual berbagai persoalan ketimpangan, ketidakadilan, penindasan, pemiskinan, dan sebagainya yang dihadapi dan dilawannya sesuai dengan konteks perubahan dalam berbagai formasi sosial dan politik yang sedang terjadi.

Kedua, berkaitan dengan itu dia bergerak dengan segala cara untuk terus-menerus "menjadi", meminjam terminologi Fromm (1987), berproses menuju keabadian. Dengan keyakinan metodis dan ideologisnya itu Nadjib mencoba mengajak manusia pada umumnya untuk memperjuangkan dan memobilisasi

nilai-nilai yang inheren dalam ketasawufan seperti yang sejauh ini dijanjikan Allah, yang sejauh ini juga sesuatu yang sangat diyakininya.

Pengkategorian tersebut tentu dengan mengalami reduksi dan masih perlu diuji. Akan tetapi, yang lebih penting dari itu adalah kedua kecenderungan tersebut dimaksudkan membagi secara garis besar makna-makna pokok perhatian Nadjib yang menjadi identifikasi ideologisnya. Kedua kecenderungan tersebut masih dapat ditarik ke dalam kecenderungan dan variasi yang lebih spesifik sesuai dengan kontekstualisasi dan paradigma permasalahan.

Tegasnya, visi dan wacana apa yang dimodifikasi dan diartikulasikan Nadjib secara kreatif sehingga sebagian besar masyarakat tertarik untuk memperhatikannya dan secara keseluruhan ikut memberi warna terhadap kecenderungan dan ramainya sastra sufistik di Indonesia. Di sinilah yang membedakan Ndjib dalam cara mendaur ulang ilmu pengetahuan dan segala visi dan wacana itu. Demikianlah ulasan mengenai pikiran dan perasaan Nadjib yang tertuang dalam karya-karya sastra sufistiknya.

Sastra Sufistik Mesir dekade 1980-an hingga 1990-an

Peneliti dalam memaparkan pikiran dan perasaan yang terkandung dalam karya sastra sufistik di Mesir akan mengetengahkan sosok sastrawan Naguib Mahfouz dengan alasan bahwa berdasarkan kajian yang pernah dilakukan, karya-karya bernuansa sufistik telah mengambil bagian dalam akhir-akhir kehidupan Mahfouz (Fudholi, 1991). Secara periodik mungkin dapat dijelaskan bahwa pada periode pertama, Mahfouz menulis novel-novel romantik yang bersumber pada sejarah Mesir lama, seperti Kifah Thibah (1944), Radoubiez (1943), Abats al-Aqdar (1939) dan lain-lain. Bahasa Mahfouz dalam novel-novel periode ini masih banyak sekali terpengaruh oleh al-Manfaluthi, yang begitu mementingkan ukiran kata-kata.

Pada periode berikutnya Mahfouz mulai menulis novel-novel realistik yang mengambil latar belakang kawasan lama kota Kairo, seperti Khan al-Khalili (1946), Zuqaq al-Midaq (1947), triloginya yang masing-masing berjudul Bayn al-Qasrayn (1956), Qasr al-Syauq (1957), dan al-Sukariyyah (1957) yang kesemuanya nama tempat dengan lorong-lorongnya yang khas. Di sini Mahfouz mulai menggunakan bahasa novel-novel modern yang menampilkan langsung kejadian dan peristiwa tanpa banyak bercerita tentang hal tersebut.

Pada periode berikutnya, Mahfouz beranjak menulis novel-novel simbolis dan filosofis seperti al-Liss wa al-Kilab (1961), al-Summan wa al-Kharif (1962), al-hariq (1964), al-Syahnaz (1965) dan lain-lain. Mahfouz adalah lulusan jurusan filsafat Cairo University tahun 1934 dan sempat terdaftar untuk memperoleh gelar master dalam filsafat Islam.

Pada periode selanjutnya sampai akhir hayatnya, Mahfouz masih terus menulis novel-novel simbolis-filosofis, ditambah lagi dengan kecenderungan yang sebenarnya bukan baru, yaitu kecenderungannya yang sufistik. Ini bisa dilihat dalam novel-novel Rihlah ibn Fattumah, Sabah al-Ward, Qasytamar (1989) dan lain-lain.

Dalam karya Mahfouz berjudul Awlad Haratina, setidaknya peneliti menemukan adanya kecenderungan ke arah simbolis-filosofis (dalam kerangka sufistik). Dan karena itu pula dalam menganalisis pikiran dan perasaan sastra

sufistik di Mesir, peneliti mengambil contoh novel karya Mahfouz yang berjudul *Awlad Haratina* tersebut.

Awlad Haratina dibagi dalam lima bagian, setiap bagian dinamai sesuai dengan nama tokohnya. Ceritanya dimulai dengan Adham, anak Jabalawi dari seorang ibu yang berkulit coklat yang dahulunya adalah seorang budak. Jabalawi, pendiri dan pemilik perkebunan yang sangat luas, suatu hari memanggil anak-anaknya untuk suatu kepentingan menyangkut masalah siapa yang akan menggantikan dirinya dalam mengurus kekayaannya. dalam pada itu, dia memilih Adham untuk menggantikan dirinya meskipun dia anak bungsu dari istrinya yang bekas budaknya sendiri. Keputusan ini ditentang oleh Idris yang merasa lebih berhak atas warisannya, karena selain sebagai anak tertua dia adalah anak Jabalawi dari istri utamanya. Protes Idris ini membuat Jabalawi marah sehingga mengusirnya dari rumah dengan tamannya yang luas ke suatu tanah tandus yang kosong.

Beberapa lama sesudah Adham menggantikan ayahnya, Adham didatangi oleh kakaknya, Idris, yang membujuk untuk melihat catatan yang memuat nama pewaris kekayaan Jabalawi. Karena bujuk rayu Idris, akhirnya Adham berani melanggar larangan ayahnya untuk melihat rahasia catatan tersebut. Kesalahan ini menyebabkan Adham menerima hukuman yang sama dengan Idris, dibuang ke tanah kosong dan gersang bersama istrinya. Dari keturunan mereka berdirilah suatu perkampungan yang luas membentuk suatu masyarakat yang bermacam-macam.

Setelah tanah yang dulunya kosong tersebut menjadi suatu perkampungan, akhirnya kekayaan Jabalawi diberikan kepada anak cucunya dengan menyerahkan pengelolaannya kepada orang yang ditunjuk. Dari penyerahan pusaka ini muncul berbagai persoalan yang membawa kesengsaraan kepada masyarakat. Kekayaan Jabalawi yang seharusnya digunakan untuk kesejahteraan seluruh penduduk “kampung Jabalawi” disalahgunakan oleh pengaturnya, Nazir, yang merasa seolah-olah berkuasa. Untuk mengamankan dirinya dari kemungkinan adanya pemberontakan dari masyarakat, setiap saat Nazir menyewa orang-orang kuat untuk menjaganya yang disebut “*Futuwwat*”. Lama kelamaan tindakan *Futuwwat* semakin jauh melewati wewenang mereka. Dengan munculnya mereka, kesengsaraan penduduk menjadi bertambah.

Rakyat yang sengsara hanya bisa berharap semoga Jabalawi, yang diyakini masih hidup dan mengasingkan diri dalam salah satu ruangan rumahnya, mau bertindak menyelamatkan anak cucunya dari kesengsaraan. Keluhan anak cucu tersebut mendapat jawaban dari Jabalawi yang mengutus Jabal sebagai wakilnya untuk menentang kezaliman. Jabal, anak asuh Nazir Afandi, berusaha menyadarkan bapak asuhnya dengan baik, akan tetapi peringatan Jabal ini membuat sang bapak marah dan mengusirnya. Untuk keselamatannya, Jabal melarikan diri dari kampung Jabalawi setelah dikejar-kejar oleh *Futuwwat* karena dia telah membunuh salah seorang dari mereka. Selama masa pengasingan, Jabal hidup dengan seorang pawang ular yang kemudian mengawinkannya dengan salah satu putrinya yang pernah ditolongnya. Akhirnya dengan kemahirannya mengendalikan ular, Jabal dapat memaksa Nazir Afandi untuk berbuat baik demi kesejahteraan rakyat.

Kesejahteraan yang dirasakan oleh rakyat ternyata tidak berlangsung lama, karena setelah kematian Jabal, dan Nazir telah diganti dengan yang baru, rakyat

kembali dalam penderitaan karena kesewenang-wenangan Nazir. Dalam keadaan seperti ini rakyat hanya bisa berharap agar Jabalawi mau kembali menolong mereka. “Do’a” mereka akhirnya didengar oleh Jabalawi yang menyerahkan amanatnya kepada Rifa’ah. Dalam berjuang membela hak-hak rakyat, Rifa’ah harus menemui ajalnya. Kemakmuran yang dia harapkan baru terwujud setelah teman-temannya bersatu melawan Nazir dengan *Futuwwat*-nya.

Cerita tentang kesewenang-wenangan Nazir kembali terulang dalam waktu yang tidak lama. Kali ini yang datang menentang Nazir adalah Qasim, seorang bekas pengembala kambing yang kawin dengan janda kaya dari kerabat Nazir. Perjuangan Qasim membuahkan hasil, akan tetapi tidak berlangsung lama. Pada akhirnya muncul pahlawan dari pendahulunya. Arafah, dalam menentang Nazir, tidak memerlukan “wahyu” dari Jabalawi sebagaimana pendahulunya. Dia berusaha menentang penguasa dengan kemampuannya sendiri. Dengan kemampuan akalunya, dia mampu menciptakan “granat yang” diistilahkan sebagai sihir. Dengan senjata tersebut ia mampu menundukkan para *Futuwwat* akan tetapi pada akhirnya menjadi teman dari Nazir yang semula dia tentang. Persahabatan yang terbina antara Arafah dengan Nazir tidaklah kekal, karena setelah mengetahui rahasia senjatanya, Nazir memeralat Arafah dan membunuhnya. Dengan kematian Arafah, sekali lagi penduduk Jabalawi jatuh dalam kesengsaraan yang dalam. Cerita ini ditutup dengan satu pengharapan dari rakyat akan munculnya Hanash, teman Arafah yang dikabarkan membawa lari formula dari senjata ciptaan Arafah. Hanash diharapkan mampu menggantikan Arafah dalam menentang penguasa sehingga kedamaian dan kemakmuran bisa tercapai. Demikianlah ringkasan cerita dari novel *Awlad Haratina* karya Mahfouz.

Dilihat dari alurnya, novel ini tidak dapat dipisahkan dari cerita-cerita dalam kitab agama-agama samawi. Agama yang diturunkan pada umat manusia mempunyai tujuan yang sama. Yaitu memberi petunjuk jalan kebenaran demi tegaknya kedamaian. Demikian pula dengan misi yang diemban tokoh-tokoh dalam novel ini. Kedatangan Jabal, Rifa’ah, Qasim dan juga Arafah adalah untuk menegakkan kedamaian serta menyebarkan kesejahteraan. Mereka datang untuk menolong penduduk yang menderita karena tindakan penguasa dengan pengawal-pengawal mereka. Di samping itu mereka juga mempunyai misi memberi peringatan kepada para penguasa akan “petunjuk Jabalawi”.

Petunjuk Jabalawi yang menjadi pegangan mereka menyatakan bahwa seluruh kekayaan yang ditinggalkannya harus dipergunakan untuk kesejahteraan anak cucunya, yaitu seluruh penduduk kampung Jabalawi. Agama pun mengajarkan bahwa alam semesta ini dapat digunakan seluruhnya untuk kesejahteraan seluruh umat manusia. Dengan memperhatikan hal-hal tersebut diatas, semakin memberi keyakinan bahwa agama merupakan salah satu tema atau bahkan tujuan dari *Awlad Haratina*.

Novel ini ditulis pada saat demokrasi mulai menggema di negara-negara ketiga, tidak ketinggalan di dunia Arab. Setelah terlepas dari belenggu kolonialisme, bangsa Arab semakin menyadari akan arti demokrasi. Mereka menghendaki agar demokrasi dapat dirasakan bukan hanya dalam bidang politik, akan tetapi juga dalam aspek-aspek sosial yang lain. Bangsa Arab, selain menghadapi problem demokrasi juga menghadapi problem ketertinggalan dalam bidang ilmu pengetahuan. Lebih dari itu, Shukri mencatat bahwa novel ini

mencoba mengobarkan semangat mencari ilmu pengetahuan modern, sosialisme serta kebebasan.

Awlad Haratina adalah novel simbolik yang bercerita tentang sejarah umat manusia. Mengingat bahwa sejarah permulaan umat manusia hanya diketahui lewat kitab suci agama samawi, maka semua cerita tentang kisah tersebut tidak akan lepas dari kitab suci. Di dalam novel ini Mahfouz masih terikat pada kitab suci sampai pada penamaan tokoh-tokohnya.

Novel ini bercerita tentang anak cucu Jabalawi, sosok manusia setengah dewa yang hidup dalam waktu yang mencapai beberapa generasi. Tokoh Jabalawi sebagai pendiri "kampung kita" banyak diyakini sebagai tokoh yang menjadi simbol Tuhan yang telah menjadikan alam semesta. Nama tersebut diambil dari kata *jbl* (*Jabala*) yang berarti mencipta, membentuk atau membuat formulasi. Hal ini bisa disimbolkan kepada tuhan yang "Jabala", atau mencipta dan membentuk Adam dari tanah. Fatma Zahra' mengatakan bahwa kata "Jabalawi" diambil dari kata "jabbar" atau "jabarut", yang berarti perkasa.

Di samping itu, ada beberapa tokoh yang mempunyai kesamaan nama dengan tokoh dalam sejarah dalam fonetik. Adham misalnya, mirip dengan Adam dalam pengucapannya. Demikian pula dengan Idris yang sesuai dengan iblis. Disamping itu, beberapa nama disesuaikan secara maknawi, misalnya adalah Umaymah ibu Adham. Nama ini merupakan "ism tasghir" dari kata "al-umm", yang berarti ibu. Dengan demikian mudah untuk dikatakan bahwa Umaymah merupakan simbol dari hawa, ibu seluruh umat manusia. Keterkaitan seperti ini juga terjadi pada tokoh-tokoh yang lain. Jabal, yang berarti gunung merupakan tokoh simbolik dari Musa. Keterkaitan yang ada adalah bahwa Musa AS selalu dihubungkan dengan gunung Sinai, tempat di mana Tuhan pernah berbicara kepada Musa. Rifa'ah diambil dari kata *rf* (*rafa'ah*) yang berarti mengangkat. Hal ini sesuai dengan nabi Isa a.s yang dipercayai telah diangkat oleh Allah. 'Arafah yang diambil dari kata *'rf* (*'arafa*), mempunyai arti mengetahui atau berpengetahuan. Nama-nama seperti tersebut di atas tidaklah terlalu berlebihan jika dianggap sebagai simbol dari nama-nama yang ada dalam kitab suci. Adapun nama Qasim dan Muhammad tidak mempunyai persamaan sama sekali, baik dari sisi fonetik maupun tematik. Satu-satunya hubungan adalah bahwa Muhammad SAW mempunyai anak yang diberi nama Qasim.

Sasaran yang ingin dituju novel ini merupakan satu pertanyaan yang tetap menjadi pemikiran para kritikus. Melihat alur ceritanya, seorang pembaca diajak untuk lebih memperhatikan tendensi-tendensi agama. Meskipun demikian, akan sangat sulit mengatakan bahwa novel ini ditulis sebagai kritikan terhadap fanatisme keagamaan yang cenderung destruktif. Sebagian kritikus yang lain mengatakan bahwa dalam novel ini Mahfouz ingin mengkritik sistem politik yang dijalankan di Mesir pada masa itu.

Kalau dilihat dari kedua sudut, intrinsik dan ekstrinsik, maka sangat memungkinkan untuk menggabungkan dua kemungkinan diatas. Disamping ingin mengkritik fanatisme agama yang berlebihan, Mahfouz juga berkeinginan untuk mengkritik sistem politik yang dijalankan oleh Nasser pada waktu itu.

Dalam kaitannya dengan nuansa sufisme pada karya Mahfouz tersebut, bisa dikatakan bahwa hubungan antara Jabalawi dan Adham mencerminkan adanya hubungan antara Tuhan dan manusia. Dalam perspektif tasawuf, dinyatakan bahwa makhluk yang ada di dunia ini adalah bagian dari pancaran

lahutnya Tuhan, walaupun lahirnya bervariasi akan tetapi batinnya atau rohnya secara essensi adalah satu yakni wujud Tuhan. Satu kesatuan wujud yang ada di bumi ini dengan wujud Tuhan karena Tuhanlah satu-satunya yang memiliki wujud dan yang lainnya adalah sebuah wujud yang bersifat ilusi atau pinjaman dari Tuhan.

Doktrin yang demikian, menurut Ibn Arabi, disebut wahdatul wujud. Doktrin wahdatul wujud ini tidak hanya menekankan hanya sisi tasybih (keserupaan), tetapi juga sisi tanzih (ketidakserupaan). Dilihat dari sisi tasybih, Tuhan adalah identik, atau lebih serupa dan satu, dengan alam (walaupun keduanya tidak setara) karena dia, melalui nama-Nya, menampakan diri-Nya dalam alam. Namun dilihat dari sisi tanzih, Tuhan sama sekali berbeda dengan alam karena Dia adalah zat Mutlak yang tidak terbatas diluar alam nisbi yang terbatas. Gagasan ini dirumuskan dengan ungkapan singkat, *huwa lâ huwa* (Dia dan bukan Dia). Dalam pandangan ini, Tuhan adalah transenden dan sekaligus imanen. Konsep ini bila dianalogikan seperti suatu benda atau manusia bila di dekatkan kepada sebuah cermin, maka dalam bentuknya ia akan menjadi banyak dan itu adalah sebuah ilusi atau pancaran dan bayangan yang ditimbulkan oleh benda tersebut. Dan yang pasti bayangan itu bukanlah sebuah essensi melainkan sebuah ilusi semata dan yang paling penting ialah wujud dari benda diluar cermin tersebut. Begitu juga dengan alam ini atau segala bentuk benda yang terdapat di alam ini, itu adalah sebuah bayangan bukan esensi dari bentuk Tuhan dan bukan berarti kita setara dengan Tuhan itu sendiri.

Jika kita mengamati dan mempelajari secara seksama, sebenarnya tidak ada maksud untuk menyekutukan Allah (politeisme) akan tetapi yang ingin dikatakan adalah bahwa alam ini dengan segala isinya adalah satu kesatuan wujud Tuhan yang diciptakan dari ain wujud-Nya. Bila kita mengutip sebuah hadits yang berbunyi bahwa Allah adalah rahasia yang tersimpan rapat lalu Dia ingin agar kita mengetahuinya, sehingga Dia menciptakan alam. Dan apabila kita memperhatikan asal kata dari alam ini, di sana terdapat beberapa bentuknya, seperti 'ilm, 'alam, dan 'alamah, karena memang alam ini adalah alamatnya Tuhan. Dengan memperhatikan alam, kita dapat melihat Allah; kita dapat sampai kepada arti ketuhanan yang tinggi. Itulah sebabnya Allah menyuruh kita di dalam berbagai firman-Nya untuk memperhatikan alam.

Makna Fenomena Sastra Sufistik di Indonesia dan di Mesir

Pada dua fenomena di atas, tampaknya sastra sufistik tidak bisa dilepaskan dari peran dan hubungannya dengan Negara atau aparat pemerintahan. Dalam konteks keislaman (melalui wacana sastra sufistik), ada satu asumsi yang diyakini secara umum bahwa pada dasarnya Islam tidak mengenal pemisahan antara agama dan politik, Islam secara inheren adalah agama politik. Paling tidak, agama dan Negara memiliki hubungan yang sangat erat, bahkan di dalam masyarakat modern sekalipun Negara dapat berfungsi sebagai agama. Kesimpulan ini cukup populer di kalangan ilmuwan social (lih. B. Lewis, 1995; C. Geertz, 1981; R. Kay, 1963; B.J Boland, 1985; D. Eickelmen dan J. Piscatori, 1988: 60-63). Esposito, misalnya, sangat mendukung pernyataan itu. Menurutnya, baik dalam keyakinan maupun dalam sejarah Islam, agama menduduki kedudukan penting dalam kehidupan masyarakat, yaitu di dalam ideologi negara, di dalam lembaga-lembaga

negara serta di dalam peranan politik sehingga secara ideologis umat Islam adalah suatu Negara atau kerajaan “religio-politikal” (Esposito, 1987:12).

Dengan demikian, sadar atau tidak, sebetulnya sebagian orang yang beragama Islam secara relatif mengartikulasikan keyakinan beragamanya, khususnya dalam kehidupan berpolitik dan kekuasaan, dan untuk keperluan kajian ini sebagai berkesastraan. Meminjam istilah Remage (1995) bahwa ada pernyataan menarik tentang realitas sosial politik di suatu negara bahwa Negara *is a country which has “made more of ideology than others”*. Ideologi di sini tidak saja praktik-praktik sosial, politik, tetapi bahkan kesusastraan.

Menurut pengamat politik dari Universitas Cairo, Hassan Nafaa, ciri khas sistem pemerintahan di Mesir sejak revolusi tahun 1952 adalah terpusatnya kekuasaan di tangan presiden yang lalu berdampak pada pola peralihan kekuasaan di Negeri Piramida itu. Karena itu, peralihan kekuasaan di Mesir tidak terjadi selama lebih dari setengah abad terakhir ini kecuali setelah wafatnya sang presiden. Presiden Gamal Abdel Nasser baru diganti oleh wakilnya Anwar Sadat setelah wafat secara mengejutkan karena serangan jantung pada 28 September 1970.

Presiden Anwar Sadat baru diganti oleh wakilnya Hosni Mubarak setelah tewas oleh tembakan kaum ekstremis pada 6 Oktober 1981. Nafaa menjelaskan, sesungguhnya pemusatan kekuasaan ditangan presiden harus berkurang ketika mulai diterapkan sistem multipartai pada tahun 1976. Namun, yang terjadi justru kekuasaan semakin terpusat di tangan presiden, khususnya setelah presiden merangkap jabatan sebagai ketua partai sejak tahun 1978.

Menurut Huwaidi, harus diciptakan lingkungan yang kondusif untuk memberdayakan partai-partai oposisi sehingga ada keseimbangan kekuatan yang akan menjadi roh demokrasi itu sendiri. Ia memberi alasan, timpangnya perimbangan kekuatan politik antara partai yang berkuasa dan partai-partai oposisi merupakan faktor tidak bergairahnya rakyat berpartisipasi dalam pemilu. Ia mengungkapkan, sistem pemilu langsung dan multikandidat itu ternyata hanya diikuti 23 persen rakyat yang memilih hak suara.

Hasil penelitian yang dilakukan Lembaga Nasional untuk Kajian Sosial pada awal tahun 1990-an memperkuat tesis Huwaidi itu. Hasil penelitian tersebut menunjukkan 80 persen rakyat Mesir tidak peduli dengan politik dan mereka hanya mengetahui ada dua partai saja, yaitu NDP yang berkuasa dan Partai Wafd yang beroposisi. Padahal, di Mesir terdapat 21 partai resmi, sedangkan 25 persen rakyat Mesir tidak mengetahui bahwa terdapat lembaga majelis perwakilan rakyat di negaranya. Anggota semua partai oposisi kurang dari satu persen penduduk Mesir yang kini berjumlah 72 juta jiwa.

Demikianlah, baik di Indonesia maupun Mesir ditemukan adanya kemiripan fenomena sastra sufistik ketika berhadapan dengan Negara. Memang di kedua Negara ada kecurigaan bahwa keterbukaan Negara terhadap Islam dengan memberikan sejumlah kelonggaran terhadap berbagai aktivitas keislaman secara eksplisit tidak bergerak dalam wilayah politik. Dengan kata lain, pemerintah membiarkan Islam ritual yang dalam beberapa sisi terakomodasi oleh Islam kultural, dengan sengaja dibiarkan oleh praktik politik kekuasaan asalkan wacana dan gerakan tersebut tidak terjun dalam praktik politik yang sesungguhnya.

Sastra Sufistik dan Modernisme

Masyarakat Islam Indonesia dan Mesir, sejauh yang dicatat oleh para orientalis, terkesan seolah menolak modernisasi, yakni dengan mengatakan bahwa masyarakat tidak bersedia diajak maju, untuk tidak mengatakan bahwa bangsa Indonesia dan Mesir, meminjam istilah C.A van Peursen (1976) yang membagi tiga bentuk kesadaran yaitu mitis, ontologis dan fungsional, pada dasarnya berwatak mitis, suatu hal yang bertolak belakang dengan watak modernisasi. Anggapan tersebut tentu saja sepihak. Maksudnya, memang diakui bahwa dalam beberapa hal tahap modernisasi awal yang diperkenalkan oleh kolonial adalah modernisasi yang mengalami seleksi demi kepentingan pihak penjajah. Di samping itu, pihak kolonial dengan sengaja menyempitkan arti modernisasi karena dalam beberapa hal memang bangsa yang sedang dijajah tidak sepenuhnya bersedia bekerja sama dengan penjajah. Sikap tidak mau bekerja sama tersebut diartikan sebagai sikap tidak mau menerima modernisasi yang ditawarkan oleh penjajah.

Terjadinya sekularisasi atau lunturnya kehidupan beragama yang membuat terjadinya perlawanan dan kebangkitan agama. Artinya, sekularisasi bisa jadi merupakan prasyarat terjadinya vitalitas agama. Hal tersebut berangkat dari asumsi bahwa terjadinya sekularisasi menyebabkan para penganutnya (terutama Islam) berusaha memberiantisipasi terhadap kecenderungan itu dengan melakukan aktivitas-aktivitas keagamaan, ataupun aktivitas lain yang didukung dengan semangat keagamaan. Dalam kaitannya dengan sastra sufistik, para sastrawan dan penyair mencoba kembali menghangatkan atau mengeksplorasi semangat tradisi sufisme. Dalam hal ini, meminjam bahasa Madjid, gerakan sastra sufistik adalah sebagai upaya pembebasan manusia dari tuhan-tuhan selain Tuhan yang sesungguhnya.

Dalam sebuah tulisan untuk keperluan yang sedikit berbeda, Abdurrahman (1985:49-59) mencoba menjelaskan sumbangan tradisi sufi pada masyarakat modern yang dalam hal ini ia menyebutnya sebagai sufisme sosial. Menurutnya, keberadaan sufisme sosial sangat relevan pada suatu masyarakat yang sedang dan cepat berubah. Sufisme tidak hanya berurusan dengan masalah spiritual seperti sering dituduhkan oleh para pembaru dan kalangan sekular. Pandangan yang lebih positif terhadap sufisme memperlihatkan bahwa sufisme dapat melawan keterasingan dan hilangnya kesadaran spiritual sebagai ciri kehidupan urban modern masyarakat perkotaan. Berger (1990: 239) menyatakan bahwa pengaruh sekularisasi paling kental terjadi dalam area ekonomi sebagai akibat proses industrialisasi (isme) dan kapitalisme. Proses situ secara umum lebih banyak terjadi di perkotaan. Pada saat ini, karena di dalam sufisme tersebut telah terjadi liberasi maka sufi lebih berorientasi pada individu dan banyak menarik minat kalangan masyarakat perkotaan. Dalam konteks yang lebih spesifik dapat disebutkan di sini bahwa sebagian dari mereka adalah para penyair baru yang berdomisili di kota.

Memang harus diakui bahwa dari perkembangan fisik/material, kehidupan masyarakat dunia seolah mengalami kemajuan yang luar biasa. Kesejahteraan hidup meningkat sehingga tidak berlebihan jika masyarakat modern hidup dalam kemewahan dan kemudahan. Baik bangsa Indonesia maupun Mesir dalam beberapa hal juga mengalami kemajuan ekonomi. Akan tetapi, seperti telah disinggung di atas, hal ini pula yang mendorong maraknya sastra sufistik.

Masalahnya adalah mengapa dan ada apa dalam sastra sufistik? Sebagaimana diketahui, dalam proses transformasi besar yang melanda dunia itu, ketika masyarakat berada dalam perubahan-perubahan formasi sosial yang menyebabkan sebagian besar masyarakat merasa semakin teralineaasi, seperti diprediksi Naisbiit dan Aburdene (1990:Bab 9), orang-orang akan berusaha mencari pegangan untuk hidupnya sebagai upaya signifikasi kembali ke keberadaan kemanusiaannya. Akan tetapi, karena perkembangan ilmu dan pengetahuan tentu saja terjadi perubahan perspektif dalam melihat dan menempatkan agama. Telah terjadi perubahan besar dalam melihat agama pada masa dulu dan sekarang. Jika dulu dunia diandaikan sebagai sesuatu yang stabil maka masyarakat modern adalah masyarakat yang dinamis. Dengan demikian, agama-agama besar yang dulu menghadapi dunia stabil dianggap tidak cocok lagi. Itulah sebabnya, muncul istilah "spiritualitas ya, agama tidak". Dalam hal ini, agama akan menghadapi era baru yang berakar pada gerakan potensial manusia yang memiliki satu kesadaran yang kompleks tentang satu keesaan ciptaan, potensi manusia yang tidak terbatas, serta kemungkinan mengubah diri dan dunia hari ini menjadi lebih bermakna dan lebih baik.

Dari keterangan tersebut dapat dipahami bahwa kepercayaan terhadap suatu perubahan yang merupakan skenario seluruh penciptaan Tuhan berarti juga sejalan dengan pandangan Tauhid. Artinya, konsep Tauhid bukan hanya mengutamakan dan mempertamakan Tuhan, melainkan sekaligus bagaimana manusia terikat dalam suatu tanggung jawab yang termaktub pada kehendak bebas yang diberikan oleh-Nya untuk membongkar, mengkaji, menganalisis, mengembangkan, mendayagunakan, serta memanfaatkan organisasi dan struktur sunnah Allah, apakah sunnah Allah itu tersembunyi dalam tanda-tanda atau simbol-simbol implisit atau yang terindera bagi aspek kemanusiaan.

Dengan demikian, latar sosial-politik hadirnya sastra sufistik tidak lain berupaya memberikan reaksi, respons, dan perlawanan terhadap wacana modernisme pada umumnya, dan sekularisme atau sekularisasi pada khususnya. Demikianlah, suatu penjelasan bagaimana sastra sufistik mengambil posisi dan berhadapan dengan kekuasaan pemerintah, disamping bagaimana sastra sufistik memberikan reaksinya terhadap kecenderungan masyarakat modern.

Sebagai catatan akhir, bagaimana dampak sastra sufistik pada masa depan? Pertanyaan ini memang bukan fokus utama kajian ini, namun tidak ada salahnya disinggung bahwa berdasarkan kerangka teoritis yang dibangun, ada kemungkinan sastra sufistik akan selalu mengalami kebangkitan sesuai dengan tuntutan zamannya. Terlepas dari kerangka di atas, tampaknya ada kemungkinan bahwa faktor perkembangan intertekstualitas masyarakat akan menjadi salah satu faktor penting dari kebangkitan tersebut. Hal ini disebabkan bahwa sastra sufistik merupakan bagian inheren dari tuntutan terhadap ketinggian atau kematangan intelektualitas itu sendiri.

Penutup

Mengakhiri tulisan ini perlu ditegaskan kembali bahwa penelitian ini menempatkan sufisme sebagai perangkat gagasan/wacana, terutama dalam memahami kodrat Tuhan, kodrat manusia ataupun kodrat kebijakan ruhani. Berbagai wacana ini sesuai dengan prinsip Berger dengan dialektika internalisasi,

objektifikasi dan subjektifikasi yang saling mempengaruhi ajaran, kesadaran, dan pemikiran ataupun praktik dan realitas objektifnya.

Harus diakui bahwa pemahaman-pemahaman sufistik mengalami subjektivitas sehingga setiap orang memiliki peluang yang sama dalam merepresentasikan dan mempraktikkan apa yang disebut dengan sufisme, sejauh pemahaman tersebut dapat diacu pada sumber-sumbernya.

Berangkat dari pemikiran tersebut, penelitian mengenai fenomena sastra sufistik di Indonesia dan Mesir pada dekade 1980-an hingga 1990-an dalam kaitannya dengan modernitas dapat disimpulkan sebagai berikut:

1. Karya sastra sebagai “wadah” yang paling representatif terhadap wacana-wacana pemikiran sufistik bukan saja sebagai praktik dan gerakan kesastraan, melainkan juga gerakan keagamaan, sosial, politik dan kebudayaan. Oleh karena itu, setiap kehadiran sastra sufistik ia menjadi menjadi sesuatu yang relevan dan kontekstual dengan persoalan zamannya. Dengan ungkapan lain, situasi sosial, budaya, dan politik (situasi eksternal) terbukti merupakan faktor penggiring fenomena maraknya sastra sufistik di Indonesia dan Mesir pada dekade 1980-an hingga 1990-an.
2. Medan tantangan sastra sufistik berubah mengikuti perubahan masyarakat, peradaban, dan kebudayaan, pada gilirannya membawa sastra sufistik untuk ditempatkan pada persoalan-persoalan tersebut. Ekspresi pengetahuan (pikiran) dan pengalaman (perasaan) para sastrawan Indonesia dan Mesir dalam karya-karya sastra sufistik mereka pada dekade 1980-an hingga 1990-an juga mengikuti perkembangan masyarakatnya. Akan tetapi, ada satu hal yang tetap terpelihara dalam praktik sastra sufistik, yakni adanya tradisi yang ditransmisikan secara terus-menerus, khususnya transmisi masalah-masalah ketuhanan, prinsip Tauhid. Tradisi ini menjadi satu-satunya kekuatan yang mampu melawan perubahan dan tuntutan zaman oleh hilangnya kepercayaan manusia terhadap sesuatu yang transedental dan suci.
3. Makna yang bisa kita pahami dari fenomena maraknya sastra sufistik di Indonesia maupun di Mesir dalam kaitannya dengan modernitas dan kompleksitas wacana di dalamnya pada dekade 1980-an hingga 1990-an adalah bahwa latar sosial-politik hadirnya sastra sufistik tidak lain berupaya memberikan reaksi, respons, dan perlawanan terhadap wacana modernisme pada umumnya, dan sekularisme atau sekularisasi pada khususnya. Demikianlah, suatu penjelasan bagaimana sastra sufistik mengambil posisi dan berhadapan dengan kekuasaan pemerintah, disamping bagaimana sastra sufistik memberikan reaksinya terhadap kecenderungan masyarakat modern. Ada kemungkinan sastra sufistik akan selalu mengalami kebangkitan sesuai dengan tuntutan zamannya. Tampaknya ada kemungkinan bahwa faktor perkembangan intertekstualitas masyarakat akan menjadi salah satu faktor penting dari kebangkitan tersebut. Hal ini disebabkan bahwa sastra sufistik merupakan bagian inheren dari tuntutan terhadap ketinggian atau kematangan intelektualitas itu sendiri.

Daftar Pustaka

- Abdullah, Taufik. "Pemikiran Islam di Nusantara dalam Perspektif Sejarah, Sebuah Sketsa." *Prisma* 3, Maret. Jakarta: LP3ES.
- Al-Attas, S.M.N. 1966. *Raniri and the Wujudiyah of 17th Century Aceh*. Singapore: MBRAS III.
- Al-Attas, S.M.N. 1970. *The Mysticism of Hamzah Fansuri*. Kuala Lumpur: University of Malaya Press.
- al-Kalabadzi. 1989. *Ajaran Kaum Sufi*. Bandung: Mizan.
- Anderson, B.R.O.G. 1984. "Gagasan tentang Kekuasaan dalam Budaya Jawa," dalam Miriam Budiarto. *Aneka Pemikiran tentang Kuasa dan Wibawa*. Jakarta: Sinar Harapan.
- Arberry, A.J. 1985. *Pasang Surut Aliran Tasawuf*. Bandung: Mizan.
- Ayubi, Nazih N. 1991. *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World*. London: Routledge.
- Azra, Azyumardi. 1999. *Islam Reformis, Dinamika Intelektual dan Gerakan*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Balibar, Etienne dan Pierre Macherey. 1987. "On Literature As Ideological Form." Dalam Robert Young. *Untying The Text, A Post-Structuralist Reader*. London dan New York: Routledge and Kegan Paul.
- Baried, Siti Baroroh. 1987. "Syair Ikan Tongkol Paham Tsawuf Abad XVI-XVII di Indonesia." Dalam T. Ibrahim Alfian dkk. *Dari Babad dan Hikayat sampai Sejarah Kritis*. Yogyakarta: Gadjahmada University Press.
- Belsey, Chaterina. 1980. *Critical Practice*. London and New York: Methuen.
- Braginsky, Vladimir I. 1993. *Tasawuf dan Sastra Melayu, Kajian dan Teks-teks*. Jakarta: R.U.L.
- Bruinessen, Martin van. 1992. *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*. Bandung: Mizan.
- Burckhardt, Titus. 1984. *Mengenal Ajaran Kaum Sufi*. Jakarta: Pustaka Jaya.
- Croty, Michel. *The Foundations of Sosial Research: Meaning and Prespective in The Research Process*. Allen and Unwin, St. Leonards. t.t.
- Daudy, Ahmad. 1983. *Allah dan Manusia dalam Konsepsi Syekh Nuruddin Ar-raniri*. Jakarta: Rajawali Press.
- E.H. Palmer berjudul *Oriental Mysticism, A Sufistic Unitarian and Theosophy of the Persian* (1967)
- Eagleton, Terry. 1983. *Literary Theory, An Introduction*. Oxford: Basil Blackwell.
- Fairclough, Norman. 1992. *Critical Language Awareness*. New York: Longman.
- Fairclough, Norman. 1998. *Critical Discourse Analysis: The Study of Language*. London: Longman.
- Geertz, Clifford. *Kebudayaan dan Agama*. Ter. F. Budi Hardiman. Yogyakarta: Kanisius, 1992.
- Geertz, Clifford. *The Religion of Java*. Glencoe: Free Press, 1960.
- Grebstein, Sheldon Norman. 1968. *Perspectives in Contemporary Criticism*. New York: Harper Row.
- Guba, Egon G. And Yvonna S. Lincoln. 1981. *Effective Evaluation*. San Francisco: Jossey-Bass Publisher.
- Hadi, Abdul. 1995. *Hamzah Fansuri, Risalah Tasawuf dan Puisi-puisinya*. Bandung: Mizan.

- Hadi, Abdul. 2001. *Tasawuf Yang Tertindas: Kajian Hermeneutik Terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri*. Jakarta: Yayasan Paramadina.
- Happold, F.C. 1981. *Mysticism: a Study and an Anthology*. New York: Penguin.
- H.T. Faruk. 1994. *Pengantar Sosiologi Sastra*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Husaini, Adian. *Penyesatan Opini: Sebuah Rekayasa Mengubah Citra*. Jakarta: Gema Insani Press, 2002.
- Ibrahim, Idi Subandy. *Media dan Citra Muslim: Dari Spiritualitas untuk Berperang menuju Spiritualitas untuk Berdialog*. Yogyakarta dan Bandung: Jalasutra, 2005.
- Jensen, Klaus Bruhn. *The Sosial Semiotics of Mass Communication*. London: Sage Publication, 1995.
- Khan, K.S.K. 1987. *Cakrawala Tasawuf*. Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya.
- Lings, Martin. 1987. *Membedah Tasawuf*. Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya.
- Littlejohn, Stephen W. *Theories of Human Communication*. 5th Edition. California: Wadsworth Publishing Company, 1996.
- Nasr. Seyyed Hossein. 1980. *Living Sufism*. London: Mandala Books Unwin Papaerbacks.
- Nicholson, R.A. 1979. *A Literary History of The Arabs*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nicholson, Reynold A. 1979. *The Mystic of Islam*. Lahore: Islamic Book Services.
- Quzwain, Chatib. 1985. *Mengenal Allah, Suatu Studi Mengenai Ajaran Tasawuf Syeikh Abdus Samad al-Palimbangi Ulama Palembang Abad ke-18 Masehi*. Jakarta: Rajawali Press.
- Salam, Aprinus. 2004. *Oposisi Sastra Sufi*. Yogyakarta: LkiS.
- Salamini, Leonardo. 1981. *The Sociology of Political Praxis, An Introduction to Gramsci's Theory*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Salim, Agus. *Teori dan Paradigma Penelitian Sosial*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2001.
- Sarjono, Agus R. 2001. *Sastra dalam Empat Orba*. Yogyakarta: Bentang.
- Schimmel, A. 1986. *Dimensi Mistik dalam Islam*. Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Schwandt, Thomas A. 1994. "Constructivism, Interpretive Approach to Human Inquiry" dalam Norman K. Denzin and Yvonna S. Lincoln. *Handbook of Qualitative Research*. New Delhi-London: Sage Publication.
- Simuh. 1988. *Mistik Islam Kejawaen Raden Ngabehi Rangawarsita, Suatu Studi terhadap Serat Wirit Hidayat Jati*. Jakarta: UI Press.
- Smith, Margareth. 1972. *Readings from the Mystics of Islam*. London: Luzac & Company Ltd.
- Storey, John. 1993. *An Introduction Guide to Cultural Theory and Popular Culture*. London: Harvester Wheatsheaf.
- Teeuw, A. 1979. *Modern Indonesian Literature Vol II*. The Haque: Martinus Nijhoff.
- Todorov, Tzvetan. 1984. *Mikhail Bakhtin The Dialogical Principle*. Manchester: Manchester University.
- Trimingham, J.S. 1971. *The Sufi Orders in Islam*. London: Oxford University Press.